

Introduction

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone

Charlotte Sabourin et Marguerite Deslauriers

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone

Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042329ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042329ar>

[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

Sabourin, C. & Deslauriers, M. (2017). Introduction : les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone. *Philosophiques*, 44 (2), 189–192. <https://doi.org/10.7202/1042329ar>

Introduction

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone

CHARLOTTE SABOURIN

Université McGill
charlotte.sabourin@mail.mcgill.ca

MARGUERITE DESLAURIERS

Université McGill
marguerite.deslauriers@mcgill.ca

La philosophie féministe est par essence politique. Son point de départ est un constat : les femmes ne sont pas, dans les faits, les égales des hommes — et cet état de choses n'est ni nécessaire ni souhaitable. De même que l'histoire du féminisme est faite de luttes et de contestations, l'analyse philosophique des inégalités à l'œuvre ne peut faire abstraction de leur caractère politique. Qu'il s'agisse de déterminer, par exemple, comment s'est construit le concept de genre, quelles sont les causes de l'oppression des femmes ou quelles figures seront retenues dans l'histoire de la philosophie, la réponse sera toujours, au moins en partie, politique. L'un des principes directeurs de la philosophie féministe est ainsi que les idées ne peuvent être comprises indépendamment des conditions sociologiques et politiques qui les ont fait germer.

Outre cette nécessaire dimension politique, la philosophie féministe doit également faire face à certains défis particuliers, étant donné sa nature et sa méthodologie. Ces défis confèrent, à notre sens, un caractère tout particulièrement critique et créatif à la philosophie féministe.

La philosophie féministe représente d'abord une force critique inégale — et, bien plus encore, une forme d'autocritique particulièrement féconde. Elle naît le plus souvent de remises en question internes à la philosophie, résultant en la réappropriation critique de certains courants de pensée : les féminismes libéral et marxiste, tout comme la phénoménologie féministe, en sont des exemples paradigmatiques. Plus fondamentalement, on peut dire que le point de départ de la philosophie féministe consiste généralement en une critique visant à déterminer qui est le sujet réel de la philosophie et à montrer que ce sujet est, le plus souvent, implicitement pensé comme masculin, c'est-à-dire sans tenir compte de certains obstacles affectant d'abord et avant tout les femmes. Une réappropriation des concepts utilisés est ainsi nécessaire pour permettre de repenser les thèses visées de façon féministe. Or cette force critique n'épargne pas la philosophie féministe elle-même : nombreuses sont les voix qui se sont élevées pour exposer les limites de certaines thèses féministes qui, tout en aspirant à faire sens de

la situation de toutes les femmes, laissent en réalité certaines d'entre elles de côté. Les récentes perspectives matérialistes, décoloniales, intersectionnelles et transféministes, pour ne nommer que celles-là, ont ainsi bien montré le caractère réflexif d'une pensée féministe qui ne tient rien pour acquis et n'hésite pas à remettre en question ses propres bases.

Par ailleurs, sur le plan méthodologique, force est de constater que la philosophie féministe fait montre d'une créativité aussi impressionnante que nécessaire. Il s'agit en effet d'une discipline relativement jeune et disposant de peu de moyens matériels pour réaliser ses ambitions : faire de la philosophie féministe c'est, encore aujourd'hui, travailler avec des ressources limitées et dans des conditions souvent difficiles — mais aussi accepter qu'il reste encore beaucoup à accomplir. Les articles inclus dans ce dossier ont ainsi dû mobiliser une variété de moyens : du travail d'archives à l'analyse de phénomènes sociologiques contemporains, en passant par la compilation de données statistiques et la prise en considération de recherches effectuées dans d'autres disciplines (études de genre, littérature, sociologie, etc.). Ces stratégies de recherche peu orthodoxes ne sont certes pas propres à la philosophie féministe, mais elles s'y révèlent plus nécessaires qu'ailleurs, la possibilité d'emprunter une voie déjà tracée et d'utiliser les moyens créés par d'autres avant nous étant à peu près inexistante. La philosophie féministe doit ainsi créer les moyens nécessaires pour parvenir à ses fins, ce que les contributions que nous avons retenues illustrent très bien.

C'est dans un tel esprit que s'inscrit ce dossier spécial consacré à la philosophie féministe francophone. En acceptant d'en assumer la direction, nous avons d'abord et avant tout cherché à mettre en évidence sa dimension politique ainsi que son pouvoir critique et créatif. Il nous a cependant fallu prendre certaines décisions éditoriales relatives à la portée du dossier. Nous avons ainsi résolu de ne pas limiter le champ d'investigation en adoptant une définition restrictive de la philosophie féministe — ce qui aurait pu être fait, par exemple, en n'abordant qu'un seul de ses courants. Il nous est au contraire apparu important de donner un aperçu du caractère innovateur et varié des travaux effectués dans le domaine à l'heure actuelle et, par le fait même, de rappeler qu'il n'existe pas qu'une seule façon de faire de la philosophie féministe. Les six contributions retenues montrent ainsi que la pensée féministe est bien représentée dans la philosophie francophone et qu'elle peut prendre diverses formes et aborder divers enjeux. Deux thématiques nous ont semblé particulièrement propices à mettre en évidence les formidables ressources de la philosophie féministe de langue française pour la recherche actuelle et à venir : d'une part, les récents efforts de réécriture de l'histoire de la philosophie ; et d'autre part, la remise en question de certaines exclusions au sein même de la philosophie féministe.

La façon de concevoir l'histoire de la philosophie et le manque de diversité qui lui est inhérent est un objet de préoccupation féministe depuis plusieurs années déjà. Plusieurs ont tenté d'y remédier en proposant l'inté-

gration de figures moins connues à l'histoire de la philosophie, non sans se questionner sur la façon de procéder à cette intégration. Les quatre premiers articles du dossier s'inscrivent dans cette mouvance et montrent les immenses possibilités recelées par l'histoire de la philosophie francophone à cet égard. L'article de Marie-Frédérique Pellegrin se penche ainsi sur les thèses de François Poulain de la Barre, philosophe cartésien du *xvii^e* siècle, en matière de différence sexuelle. L'auteure démontre ce faisant la pertinence de la pensée de Poulain en vue d'un renversement des valeurs associées aux deux sexes. Le texte de Charlotte Sabourin expose l'ambitieux projet d'élévation des femmes élaboré par Gabrielle Suchon, philosophe de la même période, en mettant au jour tant ses conditions de possibilité que ses implications radicales pour la société. L'article d'Anne-Lise Rey souligne quant à lui l'originalité de la philosophie naturelle d'Émilie du Châtelet en montrant ses influences leibniziennes, wolffiennes et newtoniennes — ce qui permet de penser à nouveaux frais les rapports entre métaphysique et philosophie expérimentale. Ces trois articles viennent ainsi suggérer la nécessité de repenser l'histoire de la philosophie afin d'y inclure à la fois (i) des débats qui, pour être peu connus, n'en sont pas moins intéressants sur le plan philosophique et (ii) la contribution de figures jugées mineures à des débats plus classiques. Enfin, l'article de Sandrine Bergès propose une hypothèse visant à expliquer l'exclusion de certaines femmes de l'histoire de la philosophie; en l'occurrence, Marie-Jeanne Phlipon Roland, Sophie de Grouchy et Olympe de Gouges. Sa contribution force ainsi une réflexion sur notre façon même de concevoir l'histoire de la philosophie, qui se révèle n'être ni naturelle, ni objective¹.

Notre second fil conducteur consiste en l'analyse d'enjeux contemporains montrant que les ressources critiques et créatives de la philosophie féministe sont plus que jamais essentielles face à certaines exclusions prenant place en son sein. L'article de Hourya Bentouhami propose ainsi une phénoménologie politique du voile visant à remettre en question une certaine conception de la femme fortement influencée par l'histoire coloniale et sous-tendant la laïcité française. Bien que son analyse porte sur le cas de la France, on peut se demander si ses réflexions ne s'appliqueraient pas également à la conception québécoise de la laïcité, laquelle s'inspire à plusieurs égards de la conception française. Finalement, l'article d'Alexandre Baril vient, quant à lui, montrer la pertinence d'adopter une approche transfémi-

1. Les articles de M.-F. Pellegrin, C. Sabourin et S. Bergès ont été en partie élaborés à l'occasion d'un colloque organisé par Marguerite Deslauriers à l'automne 2016, intitulé « Œuvres de l'époque moderne, par des femmes et sur les femmes : méthode et genre littéraire », qui s'inscrivait également dans le cadre d'un effort de réécriture de l'histoire de la philosophie. Ce colloque a été rendu possible grâce à un financement du Réseau québécois en études féministes (RéQEF), du Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH), de l'équipe de recherche « New Narratives in the History of Philosophy » et du Département de philosophie de l'Université McGill.

niste à l'aune de la sous-représentation des personnes trans*² en milieu universitaire. Cette sous-représentation, déjà problématique en soi, le devient encore davantage lorsqu'on constate, à la suite de l'auteur, qu'elle a lieu même au sein des équipes de recherche traitant d'enjeux trans* et dans le cadre de cours dispensés dans les principaux programmes d'études féministes et de genre. Il convient donc de se questionner sur les causes de ce phénomène et sur les façons d'y remédier. Ces deux cas témoignent bien, à notre sens, de la portée critique de la philosophie féministe et des discussions et remises en question essentielles qu'elle suscite à son propre égard.

On voit ainsi que les deux thématiques décrites plus haut se rejoignent de deux façons différentes. D'abord, en ce qu'elles permettent de déployer le potentiel critique de la philosophie féministe vis-à-vis de nombreuses formes d'exclusions: l'exclusion des femmes de la philosophie et de son histoire, mais aussi l'exclusion de certaines femmes et personnes trans* au sein même de la communauté féministe. Ensuite, les deux thématiques illustrent de façon remarquable la créativité et l'innovation dont ont su faire preuve nos auteur-e-s. Celles qui travaillent sur l'histoire de la philosophie ont ainsi contribué à réhabiliter des philosophes et des débats tombés dans l'oubli, alors que les autres ont su analyser des cas empiriques contemporains à l'aune de nouveaux critères.

Avec ces six contributions de qualité, nous espérons donner un aperçu des immenses possibilités offertes par la philosophie féministe francophone. Souvent comparée défavorablement à son pendant anglo-américain, elle n'en possède pas moins de formidables ressources dans un contexte qui lui est propre. Il reste à ajouter que nous sommes fières et heureuses d'avoir pu diriger le tout premier numéro de *Philosophiques* consacré à la pensée féministe. Nous considérons que ce numéro s'inscrit dans un véritable renouvellement de la philosophie féministe, perceptible partout au Québec à travers un intérêt non démenti pour la question et des initiatives aussi variées que stimulantes. En consacrant un dossier spécial à la philosophie féministe, la revue *Philosophiques* confirme à la fois l'intérêt du sujet et l'importance de reconnaître la philosophie féministe comme branche à part entière de la philosophie. Comme nous n'avons pu aborder ici que deux des nombreuses et passionnantes thématiques liées à la philosophie féministe, nous nous réjouissons par avance à la perspective de lire encore davantage de contributions originales en la matière dans *Philosophiques* et dans d'autres revues francophones.

2. Nous utilisons ici la graphie proposée par Alexandre Baril dans le présent dossier.

Procédés d'inversion chez Poulain de la Barre : pour un concept d'efféminage

Marie-Frédérique Pellegrin

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone

Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042330ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042330ar>

[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

Pellegrin, M.-F. (2017). Procédés d'inversion chez Poulain de la Barre : pour un concept d'efféminage. *Philosophiques*, 44 (2), 193–208.
<https://doi.org/10.7202/1042330ar>

Résumé de l'article

Poulain de la Barre fait un usage original des procédés d'inversion (utopies et autres mondes à l'envers) tels qu'on les trouve en littérature et en philosophie, afin de démontrer l'égalité des sexes. Chez lui, l'inversion des valeurs ne vise pas seulement à remettre en cause le bien-fondé de la domination masculine et à louer une supériorité féminine en matière de mœurs et d'intelligence. Cette inversion entend abolir toute hiérarchisation entre les sexes. Tout d'abord l'auteur émancipe le genre du sexe (il y a des hommes mous et des femmes viriles, telles les amazones). Ensuite il prône un efféminage de tous les êtres humains. Le concept d'efféminage que nous forçons est à distinguer de celui d'efféminement, qui implique l'idée d'une féminisation au sens d'une inclination vers des valeurs considérées comme féminines d'un point de vue culturel. L'efféminage est une prescription morale et sociale à devenir femme au sens d'un retour à l'état prélapsaire parfait dont les femmes sont plus héritières que les hommes car elles ont moins été touchées par le péché originel. L'efféminage ne consiste donc pas à devenir femme au sens d'une simple féminisation — sociale — des mœurs. L'efféminage fait signe vers l'égalité et non vers une supériorité féminine que sous-entend l'impératif d'efféminement. Le concept d'efféminage permet donc de penser, de manière explicite, le genre contre le sexe, non pas comme inversion mais comme construction ou plutôt reconstruction d'une autre nature humaine.

Procédés d'inversion chez Poulain de la Barre: pour un concept d'efféminage

MARIE-FRÉDÉRIQUE PELLEGRIN

Faculté de philosophie

Université Jean Moulin-Lyon III

UMR 5317

RÉSUMÉ. — Poulain de la Barre fait un usage original des procédés d'inversion (utopies et autres mondes à l'envers) tels qu'on les trouve en littérature et en philosophie, afin de démontrer l'égalité des sexes. Chez lui, l'inversion des valeurs ne vise pas seulement à remettre en cause le bien-fondé de la domination masculine et à louer une supériorité féminine en matière de mœurs et d'intelligence. Cette inversion entend abolir toute hiérarchisation entre les sexes. Tout d'abord l'auteur émancipe le genre du sexe (il y a des hommes mous et des femmes viriles, telles les amazones). Ensuite il prône un efféminage de tous les êtres humains. Le concept d'efféminage que nous forçons est à distinguer de celui d'efféminement, qui implique l'idée d'une féminisation au sens d'une inclination vers des valeurs considérées comme féminines d'un point de vue culturel. L'efféminage est une prescription morale et sociale à devenir femme au sens d'un retour à l'état prélapsaire parfait dont les femmes sont plus héritières que les hommes car elles ont moins été touchées par le péché originel. L'efféminage ne consiste donc pas à devenir femme au sens d'une simple féminisation — sociale — des mœurs. L'efféminage fait signe vers l'égalité et non vers une supériorité féminine que sous-entend l'impératif d'efféminement. Le concept d'efféminage permet donc de penser, de manière explicite, le genre contre le sexe, non pas comme inversion mais comme construction ou plutôt reconstruction d'une autre nature humaine.

ABSTRACT. — Poulain de la Barre made original use of methods of inversion (utopias and other upside-down worlds) such as are found in literature and in philosophy, in order to demonstrate the equality of the sexes. In his work, the inversion of values is aimed not only at calling into question the legitimacy of male dominance and at praising feminine superiority in matters of morals and intelligence. It is an attempt to abolish any organization of the sexes into a hierarchy. In the first place, the author liberates gender from sex (there are delicate men and virile women, such as the Amazons). Next, he advocates the "efféminage" of all human beings. The concept of "efféminage" that we are constructing here is to be distinguished from that of "efféminement", which implies the idea of feminization in the sense of an inclination toward values considered feminine from a cultural perspective. "Efféminage" is a moral and social prescription to become a woman in the sense of a return to the perfect prelapsarian state of which women are more properly the inheritors because they have been less affected by original sin. "Efféminage" does not then consist in becoming a woman in the sense of a simple social feminization of morals. "Efféminage" gestures toward equality and not toward the feminine superiority implied by the imperative of "efféminement". The concept of "efféminage" allows us then to think explicitly about gender in distinction with sex, not as an inversion but as a construction or rather a reconstruction of another human nature.

En démontrant philosophiquement l'égalité entre les sexes, Poulain de la Barre (1647-1723) rompt avec les arguments philogynes traditionnels. Dans leur immense majorité en effet, ceux-ci défendent une supériorité des femmes sur les hommes. Le schème égalitaire est peu présent dans cette littérature au Moyen Âge et sous l'Ancien Régime, et il est quasiment absent dans des textes plus nettement philosophiques¹. Dans un tel schéma, comparer les hommes et les femmes aboutit nécessairement à créer une hiérarchie². Les arguments traditionnels mobilisés par cette littérature paraissent donc inopérants pour penser l'égalité. Même si l'influence de la philosophie cartésienne permet à Poulain de renouveler profondément ses démonstrations en faveur des femmes, on trouve pourtant certains motifs venus de cette topique philogyne médiévale et moderne. Leur étude permet de constater que l'auteur les mobilise autrement, en vue de défendre une évolution profonde des modèles anthropologiques dominants.

Cet usage renouvelé de procédés argumentatifs anciens s'explique d'abord par le travail critique opéré sur eux et sur soi par l'auteur. Il constate en effet que des femmes « tout ce qu'en ont dit les hommes doit être suspect » car ils sont « juges et parties »³. La question de l'objectivité de son discours se pose à tout homme qui entend défendre les femmes, pour des raisons qui tiennent à la spécificité du préjugé misogynie : il existe en tout temps et en tout lieu, il structure l'ensemble de nos représentations et jugements⁴. Cela s'explique, selon Poulain, par le fait que ce préjugé-là est fondateur de l'humanité postlapsaire. Il naît avec la faute d'Adam. Il est même la marque de cette faute : le premier geste de l'Adam déchu étant de dominer sa compagne⁵. On peut toujours faire l'éloge des femmes, comme le fait la

1. La seule exception réelle à ce constat est le court traité de Marie de Gournay : *L'égalité des hommes et des femmes*, datant de 1622.

2. Les titres mêmes des ouvrages relevant de cette littérature philogyne font signe vers une lecture hiérarchique des rapports entre sexes. Voici le relevé indicatif de M. Angenot : « Le triomphe des dames », « Le triomphe du sexe », « Le champion des femmes », « Apothéose du sexe », « Apologie du beau sexe », « De la supériorité des femmes », « Défense des femmes ». *Les champions des femmes*, Montréal, Presses universitaires du Québec, 1977, p. 4.

3. F. Poulain de la Barre, *De l'égalité des sexes*, p. 93 in *De l'égalité des deux sexes ; De l'éducation des dames ; De l'excellence des hommes*, éd. critique de M.-F. Pellegrin, Paris, Vrin, 2011 (toutes les références à Poulain se font dans cette édition).

4. À la manière cartésienne, Poulain souligne que d'une opinion reçue de tous, la raison doit d'autant plus se méfier : « [D]u moment que je prétends que l'opinion commune est un préjugé et une erreur, tous ceux qui y sont engagés deviennent mes parties, et par conséquent récusables, n'y ayant plus que la raison qui nous puisse juger. Et de dire qu'un sentiment reçu de tous les hommes ne peut être faux, c'est répondre ce qui est en question. Le peu de gens qu'il y a qui suivent la raison, et la peine que l'on a pour la découvrir, nous apprennent assez à nous défier de ce qui est le plus universellement reçu et pratiqué, comme étant peut-être l'effet le plus naturel de la corruption des hommes, et des passions qui les gouvernent » (*De l'excellence des hommes*, p. 379).

5. « C'est ce que Dieu voulut faire entendre à Ève lorsqu'il lui dit qu'elle allait être sous la puissance de son mari, l'avertissant par ces paroles que le péché auquel elle avait eu part, le

littérature philogyne depuis des siècles. Mais c'est encore pour tout « champion des femmes »⁶ se situer dans une position de surplomb qui ne peut convenir à celui qui entend affirmer une égalité absolue entre les deux sexes. Il faut donc trouver les moyens intellectuels et rhétoriques de rompre avec un discours philogyne qui porte la marque de la masculinité de son auteur. Ce décentrement, nécessaire par rapport à ce que l'on est, passe notamment par un usage philosophique original de procédés topiques. Parmi ces derniers, le plus efficace pour opérer un tel décentrement est celui de l'inversion. On en trouve de nombreuses illustrations dans la littérature philogyne. Poulain lui-même y a recours de différentes manières, dont la plus remarquable est sa proposition d'inverser tous les propos sur les femmes et sur les hommes dans la *Bible*⁷, afin de restituer au texte sacré sa valeur universelle, quel que soit son sexe. Poulain fait ainsi tout autre chose de ces procédés classiques, et l'inversion devient le principe même d'un renversement total des valeurs.

La tradition du monde à l'envers : le royaume des amazones

Le plus significatif de ces procédés d'inversion se trouve dans la fiction dite de « monde à l'envers ». Il s'agit d'un récit littéraire et philosophique qui décrit un monde où les valeurs et les positions sociales ou politiques sont inversées par rapport au monde existant. Cette fiction implique un renversement des valeurs qui fait que ce qui est en haut se retrouve en bas, et réciproquement. Elle rappelle certaines pratiques sociales comme le carnaval. Depuis le Moyen Âge, ce dernier constitue un moment festif où l'ordre social et sexuel s'abolit, créant un désordre (ou un nouvel ordre) temporaire qui opère par inversion entre dominants et dominés. Elle est proche également du genre de l'utopie, dont elle est l'ancêtre et auquel elle sert souvent de moyen⁸.

dérèglerait tellement que, sans se soucier de l'égalité qui était entre eux, il prendrait sujet d'exercer sur elle un empire de domination. C'est là en effet le seul sens raisonnable et digne de l'Écriture que l'on puisse donner à ce passage, que nous avons supposé pour vrai, vous serez sous la puissance de votre mari, etc., car ne pouvant signifier ni une loi positive, ni une punition formelle, comme nous l'avons montré, il faut que ce soit la prédiction d'un malheur, qui peut néanmoins passer pour une peine imposée » (*De l'excellence des hommes*, p. 314). « C'est pourquoi ayant reçu du premier l'exemple de dominer sur les femmes, il n'est pas si mal aisé de comprendre qu'ils [les hommes] l'aient porté et conservé partout où ils se sont répandus » (*ibidem*, p. 379).

6. L'expression, utilisée au Moyen Âge, donne son titre à l'ouvrage de M. Angenot qui examine quatre-vingts traités affirmant la supériorité des femmes sur les hommes de 1400 à 1800 (*op. cit.*).

7. Voir notre article, « Une lecture philogyne des grands textes est-elle possible ? François Poulain de la Barre (1647-1723) », *Les arts de lire des philosophes modernes*, Presses de l'Université Laval, 2015.

8. Pour l'ensemble des critères qui distinguent et rapprochent les deux genres du monde imaginaire et du monde utopique, voir P.-F. Moreau, *Le récit utopique. Droit naturel et fonctionnement de l'État*, Paris, Presses universitaires de France, 1982.

Les fictions littéraires ou philosophiques recourent souvent à ce type de retournement où l'ordre communément admis, les hiérarchies qui le structurent et les valeurs qui y sont associées sont effacés afin d'interroger leur légitimité et leur sens⁹. La pièce d'Aristophane *L'Assemblée des femmes* constitue un exemple de ce procédé d'inversion¹⁰. Réunies sur l'agora, les femmes décident des mesures à prendre pour sauver la cité sans en référer aux hommes qui se réveillent le lendemain, privés de leur pouvoir de décision et mis devant le fait accompli. La pièce se termine par une scène de banquet où les femmes fêtent ce nouvel ordre social et politique qu'elles ont instauré. Comme la pièce vise à dénoncer la politique athénienne de l'époque, cette cité où les femmes mènent les affaires publiques va mal. Le règne des femmes est néfaste car il inverse un état naturel des choses. Le procédé est ici utilisé de manière critique. Dans d'autres récits au contraire, le renversement des valeurs y est présenté comme positif. Puisque la hiérarchie du monde existant est en faveur des hommes, l'utopie peut ainsi proposer une inversion de cette hiérarchie c'est-à-dire une fiction où les femmes l'emportent sur les hommes, soit par leurs qualités intrinsèques, soit par le pouvoir (intellectuel, social ou politique) qui leur est attribué. *La Cité des dames* de Christine de Pisan (1405) ouvrage souvent présenté comme inaugural du genre littéraire de la défense des femmes, décrit par exemple une cité parfaite construite par des « dames », allégories des vertus humaines¹¹. L'auteure le présente comme un « royaume de fémynie »¹² où les qualités intrinsèques des bâtisseuses s'expriment dans la perfection de l'œuvre accomplie. La gynocratie constitue ici une alternative heureuse.

Qu'elle soit décrite de manière positive ou de manière négative, la fiction de monde à l'envers suppose toujours que l'inférieur et le supérieur, le dominant et le dominé intervertissent leurs places. Elle maintient donc un principe hiérarchique. De ce fait, elle ne semble pas très bien adaptée à une démonstration égalitaire, et l'on ne voit pas, au premier abord, comment Poulain pourrait la faire servir à son dessein démonstratif. Jamais d'ailleurs, il ne prône un gouvernement de femmes, de quelque ordre qu'il soit, dans

9. Pour en donner quelques exemples, nous citons P.-F. Moreau : « Ce thème de l'inversion des usages est présent dès le récit de Raphaël Hythlodée, où les utilisations qui sont faites de l'or et des diamants abolissent le respect qui leur est porté en Europe. Dans le royaume d'Antangil, le roi est une personne dénuée de pouvoir. Cyrano évoque un royaume où les enfants commandent et où les adultes obéissent. Les habitants de la terre australe craignent si peu la mort qu'ils se suicident en masse. Chez Restif, le procédé structure un chapitre entier : les Mégapatagons qui habitent aux antipodes, ont des coiffures qui ressemblent à nos souliers, et leurs chaussures ont la forme d'un chapeau » (*op. cit.*, p. 61).

10. Aristophane, « L'Assemblée des femmes » dans *Théâtre complet II*, Paris, Gallimard, 2002 [1965].

11. Christine de Pisan, *La Cité des dames*, Paris, Stock, 1986.

12. Voir K. Wilson-Chevalier, *Royaume de fémynie. Pouvoirs, contraintes, espaces de liberté des femmes, de la Renaissance à la Fronde*, Paris, Champion, 1999, p. 11.

ses trois traités féministes. Il revendique bien toujours un partage de l'autorité entre les deux sexes.

Il mobilise pourtant ce procédé au travers d'un type de monde à l'envers spécifique, celui du royaume des amazones. Ce thème a été incorporé aux argumentaires philogynes au ^{xiv}^e siècle et se développe ensuite, notamment à la Renaissance¹³. Décrivant une société régie par les femmes, ce mythe opère un décentrement dont la visée est la possibilité d'un regard critique sur les sociétés phallogocratiques¹⁴. Dans l'occurrence la plus anecdotique de ce mythe des amazones chez Poulain, on voit bien comment l'inversion permet de prendre du recul par rapport aux réflexes misogynes. Poulain l'utilise ici pour interroger les différences supposées de comportement, c'est-à-dire de valeurs morales et sociales, selon qu'on est homme ou femme.

Caton ce sage et sévère Critique priaït souvent les Dieux de lui pardonner, s'il avait été assez imprudent pour confier le moindre secret à une femme. Le bon homme avait à cœur un fait fameux de l'Histoire Romaine, dont les Antiquaires se servent comme d'un grand argument pour montrer le peu de retenue des femmes. Un Enfant de douze ans pressé par sa mère de lui dire la résolution du Sénat, où il avait assisté, inventa pour sa défaite, qu'on avait arrêté de donner plusieurs femmes à chaque mari. Elle l'alla dire aussitôt à ses voisines, pour prendre des mesures avec elles; et toute la Ville le sut au bout d'une demi-heure. Je voudrais bien savoir, ce que ferait un pauvre mari, si dans un État où les femmes seraient les Maîtresses, comme dans celui des Amazones, on lui venait rapporter, qu'il aurait été résolu au Conseil, de donner à chaque homme un compagnon : sans doute qu'il n'en dirait mot.¹⁵

Lorsqu'un bouleversement dans les coutumes et les habitudes sociales survient, tous les êtres humains réagissent de la même manière. Le commérage, défaut traditionnellement attribué aux femmes, comme l'étymologie même du terme l'indique, se transformerait en « compérage » si les hommes étaient surpris par un changement d'organisation de la communauté aussi important que l'introduction de la polyandrie. Le royaume des amazones sert ici de toile de fond permettant l'inversion des points de vue. Il figure une organisation sociale où les femmes font les lois et où les hommes sont soumis à leurs décisions. Il montre donc au passage à quel point il est redoutable d'être soumis aux lois que l'on n'a pas faites. Mais le cœur de l'argument est la disproportion entre la nouvelle étonnante (l'instauration de la polygamie) et le reproche fait aux femmes de s'en émouvoir et de colporter la nouvelle.

13. Voir G. Leduc et S. Steinberg, *Réalités et représentations des amazones*, Paris, L'Harmattan, 2008.

14. Dans *La Cité des dames*, de Christine de Pisan, déjà évoquée, l'édification de la cité parfaite commence par un travail de terrassement. L'auteure explique qu'ayant déblayé les pierres noires symbolisant certains écrits misogynes comme celui de Jean de Meung, cette cité est établie sur de nouvelles fondations, dont certaines pierres reprennent les noms des amazones les plus connues : Thamiris, Menalippe, Hippolyte et Penthésilée.

15. *De l'égalité des deux sexes*, p. 144.

Ici les amazones constituent une métonymie de toute forme de gynocratie, ce qui explique que cette référence soit mobilisée à plusieurs reprises.

Ce thème amazonien permet en effet de réfléchir à un gouvernement des femmes dans la sphère publique. Il subvertit les attributs essentiels du masculin en présentant des femmes autonomes puisqu'elles guerroyent, qu'elles ne se marient pas et qu'elles dirigent politiquement. Le mythe des amazones exemplifie bien un schéma d'inversion entre dominants et dominés :

Tous les raisonnements, de ceux qui soutiennent que le beau Sexe n'est pas si noble, ni si excellent que le nôtre, sont fondés sur ce que les hommes étant les maîtres, on croit que tout est pour eux ; et je suis assuré qu'on croirait tout le contraire, encore plus fortement, c'est-à-dire, que les hommes ne sont que pour les femmes, si elles avaient toute l'autorité, comme dans l'Empire des Amazones¹⁶.

Dans un tel empire, les femmes sont donc les maîtresses des hommes et elles exemplifient un pouvoir féminin et matriarcal. Ce motif des amazones permet bien d'opérer un décentrement de type relativiste. Il aboutit à une mise à distance des valeurs sociales par le soi. On réalise alors qu'on donne toujours sens et ordre au monde à partir du point de vue masculin. Mais ce motif dit également qu'on donne sens et ordre au monde à partir du point de vue du dominant. L'exemple des amazones permet donc de mettre en doute le caractère naturel du commandement masculin, il n'abolit cependant pas une structure sociale fondée sur l'opposition entre dominant et dominé. Il peut mettre en cause une hiérarchie mais pas l'idée de hiérarchie, puisqu'il la maintient en l'inversant. Ce procédé est donc capable d'ébranler le préjugé misogyne, mais il ne semble pas pouvoir produire l'idée d'égalité à lui seul.

Que les hommes soient soumis aux femmes ou qu'ils soient exclus de ce royaume amazonien, toute l'autorité va ici aux femmes. Les deux versions du thème existent en effet dans la littérature philogyne : ou bien il s'agit d'un royaume mixte avec des hommes soumis aux femmes ; ou bien il s'agit d'un royaume entièrement féminin (les rencontres avec l'autre sexe n'ayant que la reproduction pour finalité et les enfants mâles résultant de ces unions étant exclus du royaume). La description donnée par Poulain d'un lieu où « les hommes ne sont que pour les femmes » pourrait convenir à ces deux versions du mythe. Comme le procédé vise à inverser les rôles, on peut cependant avancer qu'il envisage ici une société mixte où les hommes sont soumis aux femmes. Il y a bien inversion des rôles pour les deux sexes cohabitant dans une même communauté socio-politique. Ce point est important, car l'exclusion absolue des hommes empêcherait toute réflexion sur la mixité, réflexion au cœur de la pensée de Poulain.

16. *De l'égalité des sexes*, p. 91.

L'inversion des rôles sur le plan social et politique permet d'interroger le caractère, naturel ou non, de la phallocratie. Il pose donc parallèlement la question de la possibilité et de l'efficacité d'une gynocratie. Il est ici intéressant de comparer l'usage de ce mythe des amazones chez Poulain et chez Spinoza¹⁷, qui sont contemporains et réfléchissent tous deux à des changements sociaux et politiques de grande ampleur. Les prémisses sont les mêmes : à l'exception des amazones, tous les gouvernements humains semblent avoir été masculins. Mais le procédé d'inversion n'est pas là pour remettre en cause ce constat chez Spinoza. Dans la description qu'il en propose en effet, le royaume des amazones est un règne de la violence qui va contre toute paix civile :

Partout sur Terre où l'on trouve des hommes et des femmes, nous voyons les hommes régner, les femmes être gouvernées, et les deux sexes vivre dans la concorde selon ce principe. Et inversement, les Amazones qui, à ce que l'on rapporte, régnaient autrefois, ne toléraient pas que des hommes demeurent sur leur territoire, n'élevaient que des filles, et tuaient les mâles qu'elles avaient enfantés.

L'inversion brutale introduit l'intolérance et le meurtre, qui sont ici les principes mêmes du gouvernement. Il est significatif que Spinoza présente une vision non mixte de cette gynocratie. Tout ce paragraphe sur les femmes (l'unique de tout son corpus d'ailleurs !) est structuré autour de l'alternative entre gouvernement des hommes et gouvernement des femmes. L'éventualité d'un gouvernement mixte, le seul qui intéresse Poulain, est immédiatement écartée : « que des hommes et des femmes règnent ensemble, cela ne s'est produit nulle part ». Ce constat d'expérience est confirmé ensuite par une affirmation définitive : « il n'est pas possible que les deux sexes gouvernent à parité ». Chez Spinoza, l'expérience écrase toute mise à distance critique. Il n'y a jamais eu de gouvernement mixte ou de gynocratie, ce qui prouve qu'il n'est pas naturel que les femmes gouvernent. La seule exception à ce constat suppose que ce principe naturel soit violé (par la mise à mort des mâles).

Lorsque Spinoza étend sa réflexion en sortant de l'exemple des amazones, et émet l'hypothèse d'une entité politique mixte mais gouvernée par les femmes, il précise que, pour qu'un tel gouvernement existe, il faudrait que les hommes reçoivent « une éducation propre à limiter leur ingéniosité ». Il faudrait donc contrer, de manière artificielle, une qualité naturelle aux hommes pour que ce pouvoir féminin dans une société mixte soit tenable. Les femmes sont inférieures politiquement aux hommes, un gouvernement égalitaire mixte nécessiterait de rabaisser ces derniers au niveau d'ingéniosité des femmes.

17. Spinoza, *Traité politique*, XI, 4, Paris, Presses universitaires de France, 2005, p. 273. (Toutes les références à Spinoza proviennent de cette page sauf mention contraire. Nous ne faisons donc pas d'appels de note pour les références spinoziennes quand elles viennent de ce paragraphe.)

Ce paragraphe sur la place des femmes dans la cité se situe à l'orée d'une réflexion sur la démocratie (que le lecteur ne pourra jamais découvrir puisque l'ouvrage est inachevé). Or, au paragraphe précédant celui-ci, Spinoza précise qu'il ne va pas traiter de tous les genres de démocratie mais d'un seul, qui exclut les étrangers, les femmes, les serviteurs, les enfants, les pupilles et « ceux qui sont taxés d'infamie pour un forfait ou un genre de vie honteux »¹⁸. Ces différentes catégories ne sont évidemment pas à mettre sur le même plan, mais elles ont bien en partage, pour des raisons diverses, l'inaptitude politique. Si les femmes sont soumises aux hommes dans n'importe quel type d'État, et même dans un régime qui serait fondé sur l'égalité entre citoyens, « cette situation provient de leur faiblesse ». Leur inaptitude est donc naturelle. Et Spinoza de conclure qu'il est « permis d'affirmer sans réserve que les femmes n'ont pas par nature un droit égal à celui des hommes, qu'elles leur cèdent nécessairement le pas, et que par conséquent il n'est pas possible que les deux sexes gouvernent à parité ». Cette conclusion, péremptoire, clôt la possibilité même d'un débat.

Ce contre-point spinozien rappelle plusieurs éléments importants : tout d'abord, il illustre la vivacité du thème du monde à l'envers, expérience de pensée qui décentre du réel en permettant d'envisager d'autres organisations socio-politiques. Il est donc utile à toute réflexion qui cherche de nouvelles formes de vivre-ensemble. Il montre ensuite que l'idée d'égalité est limitée dans l'analyse spinozienne. Le procédé d'inversion ne parvient pas ici à produire cette véritable expérience de pensée qui sortirait des modèles existants. Alors même qu'il s'agit d'une fiction, d'une utopie permettant de penser autrement ce qui est et de penser autrement que ce qui est, elle se trouve en effet défaite par le réel. C'est « l'expérience même », le fait que nulle part « parmi tant de nations si diverses » les femmes n'ont part au gouvernement qui invalide l'idée d'un gouvernement mixte ou d'une gynocratie. La manière dont Spinoza use de ce procédé d'inversion en annihile la fécondité. Elle ne l'aide pas à penser autre chose que ce qui s'est toujours fait. Elle ne remplit pas non plus pleinement sa fonction d'utopie puisqu'elle peut être contredite par le réel.

Il est à cet égard intéressant de mettre son analyse en parallèle avec celle du personnage misogyne mis en scène par Poulain dans son troisième traité intitulé *De l'excellence des hommes*. Cet ouvrage fait parler un contempteur fictif des femmes, partisan de la supériorité des hommes par rapport aux femmes. Deux voix philogynes lui répondent¹⁹, mais c'est son discours même qui est intéressant, car il est très proche de l'argumentaire spinozien.

18. Spinoza, *op. cit.*, p. 271.

19. Voir notre introduction à cet ouvrage, p. 291-293 in *De l'égalité des deux sexes*; *De l'éducation des dames*; *De l'excellence des hommes*, *op. cit.*

L'on a vu des nations disputer ensemble de la noblesse; mais l'on n'a jamais ouï dire que les femmes aient prétendu d'être aussi nobles que les hommes. On dit qu'il y a eu autrefois une troupe de femmes qui s'avisèrent de faire bande à part, et de former un état qui subsista quelque temps: mais l'histoire ne nous apprend point que ce fut par un sentiment d'égalité, mais seulement pour se délivrer de la servitude où le Mariage les engageait. Or il est visible que si l'opinion de l'égalité des sexes était une erreur de prévention, les femmes du moins la reconnaîtraient, et en même temps qu'elles se plaignent de la dureté dont les hommes usent à leur égard, elles les accuseraient d'être injustes par une ignorance grossière ils eussent rendu leur condition plus avantageuse et plus douce. Puisque si elles n'ont point de part aux sciences ni aux emplois avec les hommes, c'est que ceux-ci sont persuadés que cela leur appartient comme un apanage de leur sexe. Et les femmes sont elles-mêmes si fortement convaincues de leur inégalité et de leur incapacité, qu'elles se font une vertu non seulement de supporter la dépendance où elles sont, mais encore de croire qu'elle est fondée sur la différence que la nature a mise entre elles et les hommes²⁰.

La discussion d'un gouvernement des femmes n'a jamais été réelle (contrairement à celle portant sur la capacité politique exclusive ou non de la noblesse). Ce sujet n'est pas un enjeu politique concret. La meilleure preuve en est que les femmes mêmes ne se sont jamais révoltées contre le sort qui leur était fait. Elles n'ont jamais remis en cause la soumission à l'égard des hommes que l'on constate partout et de tout temps. S'éloignant alors de ce constat qui pourrait être spinozien, le texte avance un argument fondamental dans la réflexion sur l'égalité des sexes. Alors même qu'un misogynne est mis en scène, c'est en effet une thèse essentielle de Poulain en faveur de l'égalité qui est mobilisée. Les amazones en effet, selon ce personnage, se sont éloignées des hommes pour ne plus subir le joug du mariage. Longue-ment ailleurs, Poulain explique à quel point les contrats de mariage ne sont pas de véritables contrats entre parties majeures et libres de contracter, mais des pactes de soumission pour l'épouse à l'égard de son mari²¹. Si les femmes ne dénoncent pas leur place subordonnée dans la société, cette place correspond bien à une inégalité naturelle.

20. *De l'excellence des hommes*, p. 340-341.

21. « Pour ce qui est de la société du mariage, elle n'est composée que de deux personnes, dont l'une par conséquent ne peut user de commandement et de contrainte à l'égard de l'autre. Cette société n'est point établie sur la crainte, mais sur l'amour. [...] Lorsqu'ils conviennent de vivre ensemble, c'est de pure volonté et dans un âge où ils peuvent avoir autant de raison et d'expérience l'un que l'autre. Quand les femmes en auraient moins, le Contrat qu'elles font étant très libre, les hommes n'ont de pouvoir qu'autant qu'elles leur en veulent céder. Je mets toujours à part la coutume. Ainsi l'autorité, le commandement et la puissance sur le corps et sur les biens est aussi grande dans la femme que dans l'homme. [...] De sorte que l'on peut fort bien conclure que les femmes ne dépendent des hommes que par les lois qu'ils ont faites pour leur avantage particulier », *De l'excellence des hommes*, p. 313-314.

Ainsi, même lorsqu'il met en scène un misogynne, Poulain trouve à l'exemple des amazones une valeur démonstrative pour la défense des femmes. Les amazones constituent bien un cas de révolte contre la domination masculine que l'immense majorité des femmes subit à son époque : le mariage et la soumission à autrui qu'il engendre.

Lorsque l'exemple des amazones est une seconde fois mobilisé dans ses démonstrations explicitement philogynes dans *De l'égalité des deux sexes*, il appuie non plus un argument d'inversion des hiérarchies, mais une thèse égalitaire. Par là, il fait sortir cette référence des discours sur la supériorité (des hommes ou des femmes) et l'acclimate à sa perspective philosophique égalitaire :

Ce qui peut faire penser que si l'on exerçait *également* les deux Sexes, l'un acquerrait peut-être *autant* de vigueur que l'autre ; ce que l'on a vu autrefois dans une République, où la Lutte et les exercices leurs étaient communs : on rapporte le même des Amazones qui sont au Midi de l'Amérique²².

L'exemple est mobilisé pour réfuter l'idée d'une plus grande faiblesse physique des femmes. L'inversion se produit en décrivant un peuple de femmes guerrières. Mais l'association de cet exemple à une allusion à la belle cité platonicienne et/ou à Sparte fait qu'il ne s'agit plus simplement d'inverser une hiérarchie. Les femmes ont montré leur force dans un royaume de guerrières, et certaines pratiques éducatives égalitaires confirment que les deux sexes ont les mêmes capacités corporelles. La plus grande faiblesse physique des femmes est culturelle et acquise. Elle est liée à la manière masculine de percevoir leur corps et au type d'éducation qu'en conséquence on leur prodigue.

Il serait intéressant de savoir si l'allusion à une république où autrefois les exercices physiques étaient les mêmes pour les deux sexes fait référence à Platon ou à Sparte. Dans la seconde hypothèse, en effet, il s'agirait d'un cas historique réel d'une éducation égalitaire en ce qui concerne le développement des forces corporelles de tou.te.s. Il ferait sortir clairement de l'utopie. Mais la république platonicienne peut aussi jouer ce rôle. Elle s'inspire en effet fortement du régime spartiate, donc de l'existant, pour proposer une vision non genrée des corps qui n'est pas totalement utopique²³. Cette seconde occurrence du monde à l'envers amazonien adossée à un second exemple historique (puisque à l'époque de Poulain, on considère que ce royaume féminin a réellement existé) montre que l'auteur abandonne l'utopie. Le royaume des amazones est un monde à l'envers, mais il n'est pas

22. *De l'égalité des deux sexes*, p. 128. Nous soulignons en italique.

23. Et par ailleurs, comme le souligne P.-F. Moreau, la cité platonicienne ne correspond pas tout à fait au genre de l'utopie car « elle n'est pas un récit et elle ne décrit pas le tableau d'une société fonctionnant actuellement (même si c'est imaginativement) » (*op. cit.*, p. 26).

fictif. Il est considéré comme ayant existé²⁴. L'égalité entre les êtres humains est un principe qui a déjà fonctionné. Exception comme chez Spinoza, le mode d'organisation sociale des amazones met à mal l'idée d'une supériorité naturelle des hommes sur les femmes.

Création d'un nouveau monde à l'envers : le royaume efféminé

Mais l'amazone est un exemple de femme forte. Il reste d'une certaine manière dans le registre des catalogues de femmes hors du commun qui emplissent les écrits philogynes de forme traditionnelle. Une telle figure est exceptionnelle, elle n'est qu'une exception. Dans la dernière occurrence étudiée, l'exemple a permis de penser un type important d'égalité, l'égalité de force corporelle entre les deux sexes. Mais à partir de lui il faut produire une inversion générale, qui amène à un relativisme plus poussé. Le but est un véritable renversement des valeurs, ce que montre la suite du raisonnement de Poulain juste après ce passage sur les amazones :

C'est donc assez afin qu'ils donnent naissance à un troisième, qu'il y ait quelques organes dans l'un qui ne soient pas dans l'autre. Il n'est pas besoin pour cela, comme on se le figure, que les femmes aient moins de force et de vigueur que les hommes. Et comme il n'y a que l'expérience qui puisse bien faire juger de cette distinction, ne trouve-t-on pas que les femmes sont mêlées comme nous ; il y en a de fortes et de faibles dans les deux parties : les hommes élevés dans la mollesse sont souvent pires que les femmes, et ploient d'abord sous le travail : mais quand ils y sont endurcis par nécessité ou autrement, ils deviennent égaux, et quelquefois supérieurs aux autres²⁵.

La force associée aux hommes et la faiblesse associée aux femmes sont des données réversibles. Il y a des hommes mous (la mollesse étant en principe la manifestation psycho-morale des humeurs féminines dans la médecine inspirée d'Hippocrate), tout comme il existe des femmes viriles — comme on vient de le voir. L'égalité et le déploiement de certaines qualités individuelles (car il est bien entendu que tout le monde n'a pas exactement les mêmes capacités en toutes choses²⁶) se construisent, notamment par l'éducation. Les êtres humains sont « mêlés » : ce mélange qui fait qu'on ne peut distinguer assurément la supériorité d'un sexe sur l'autre, appelle à la mixité.

Que les femmes soient traditionnellement décrites comme faibles explique que pour louer les femmes exceptionnelles on les appelle « femmes

24. Voir G. Leduc, *op. cit.*, p. 14-18 ; plusieurs récits de voyage du xvi^e siècle font état de royaumes féminins : le mythe parvient à façonner la réalité. Sur l'existence historique et/ou mythique des amazones, voir A. Mayor, *Les amazones*, Paris, La Découverte, 2017.

25. *Ibidem*.

26. « Quoi qu'il en soit, afin que deux personnes soient égales dans une société, il n'est pas nécessaire qu'elles puissent faire la même chose, ou qu'elles la fassent de la même manière. C'est assez qu'elles en puissent faire d'équivalentes. » *De l'excellence des hommes*, p. 379.

fortes »²⁷ — et ce depuis la *Bible*, qui en met quelques-unes en exergue. Cela signifie que, lorsqu'on veut louer une femme, on lui attribue une qualité masculine. Et c'est ce réflexe-là qu'il faut abolir selon Poulain, comme nous allons le voir. Il participe d'une misogynie plus subtile puisqu'il prend place dans un éloge de la femme, mais en lui assignant des valeurs traditionnellement associées aux hommes.

Si le thème de la femme forte n'est pas un argument suffisant pour une défense des femmes, c'est donc parce que d'une part elle constitue une exception, et parce que d'autre part elle est louée à l'aune de valeurs masculines. Une analyse critique de ces valeurs s'impose. Cette enquête minutieuse exhume trois éléments fondamentaux. Tout d'abord, ces valeurs sont misogynes; ensuite elles ne permettent pas d'établir des jugements fondés; enfin elles doivent être inversées, cette inversion n'ayant pas pour but une nouvelle hiérarchie (contraire à la première) mais un retour à l'équilibre de valeurs qui ne dépendent pas du sexe.

Le premier point vient d'être démontré au travers d'une réflexion critique sur la louange de la femme forte. Le deuxième est explicité au moyen d'une réflexion sur le corps. Comme les corps, masculin et féminin, ne se distinguent pas réellement²⁸, ils ne sont pas porteurs de valeurs différentes. S'il y a des femmes fortes et des hommes faibles, cela signifie bien que genrer les corps constitue une erreur quand cette démarche s'appuie sur la différence sexuelle. Le fort et le faible, le viril et le mou, le brutal et le délicat ne sont pas des caractéristiques marquant une frontière entre les sexes. Le mélange de ces qualités est intersexuel. Le troisième point va porter plus loin l'analyse du deuxième pour y proposer un remède. Les valeurs associées au masculin sont des coutumes qui ne reposent pas sur des qualités masculines essentielles, naturelles. Elles s'expliquent par leur éducation. Ces valeurs ne sont donc pas masculines mais associées aux hommes par une longue coutume valorisant toutes les formes de force et donc de domination. Leur corps et leur esprit ont été modélés par rapport à ces valeurs supposément viriles. Mais, encore une fois, un homme élevé dans la mollesse est mou. Il n'est pas fort par essence.

Dès lors, il convient d'interroger la hiérarchie de ces valeurs :

L'on ne doit donc faire aucun fond sur certaines expressions ordinaires tirées de l'état présent des deux Sexes. Lorsqu'on veut blâmer un homme avec moquerie, comme ayant peu de courage, de résolution et de fermeté, on l'appelle efféminé, comme si on voulait dire, qu'il est aussi lâche, et aussi mou

27. Voir par exemple *La galerie des femmes fortes*, du père Le Moyne (2 vol., Paris, Compagnie des Marchands Libraires du Palais, 1665).

28. Il ne faut pas « porter trop loin la différence des Sexes. On la doit restreindre dans le dessein que Dieu a eu de former les hommes par le concours de deux personnes, et n'en admettre qu'autant qu'il est nécessaire pour cet effet ». *De l'égalité des deux sexes*, p. 128. La différence entre hommes et femmes se réduit donc aux seuls organes sexuels.

qu'une femme. Au contraire, pour louer une femme qui n'est pas du commun à cause de son courage, de sa force, ou de son esprit, on dit, que c'est un homme. Ces expressions si avantageuses aux hommes ne contribuent pas peu à entretenir la haute idée qu'on a d'eux; faute de savoir qu'elles ne sont que vraisemblables; et que leur vérité suppose indifféremment la nature, ou la coutume, et qu'ainsi elles sont purement contingentes et arbitraires. La vertu, la douceur et l'honnêteté étant si particulières aux femmes, si leur sexe n'avait pas été si peu considéré, lorsqu'on aurait voulu signifier avec éloge qu'un homme a ces qualités en un degré éminent, on aurait dit, c'est une femme, s'il avait plu aux hommes d'établir cet usage dans le discours²⁹.

L'inversion des valeurs est une opération d'efféminage. Ce néologisme me paraît le plus à même de décrire la révolution axiologique proposée par Poulain. Le qualificatif d'efféminé a toujours été péjoratif. Cela signifie qu'attribuer une dimension féminine à un comportement d'homme, c'est le dénigrer. Afin de remettre en cause des appréciations morales fondées sur une valorisation des qualités masculines (acquises), il faut que les qualités féminines (acquises) comme le doux ou le délicat reçoivent une appréciation positive. Le monde à l'envers ici proposé est un monde où l'efféminage est loué. Non plus une société de femmes fortes (comme dans le royaume des amazones) mais une société d'efféminé(e)s, que l'on soit homme ou femme.

Ce procédé d'inversion revêt un sens qui le rattache à une pensée du genre, même si le terme est évidemment anachronique à l'époque de Poulain:

Confondez l'injustice et l'aveuglement des hommes; et faites que par un agréable retour ce terme d'efféminé, qui a été un terme d'injure, devienne un terme d'honneur; et qu'au lieu que jusqu'ici on a cru faire grâce et un éloge aux femmes de leur dire qu'elles ont un esprit mâle, on loue les hommes au contraire, en disant qu'ils ont l'esprit d'une femme³⁰.

Les qualités dites féminines ou masculines sont indépendantes du sexe de la personne qui les possède. Elles constituent des positions genrées sans lien direct avec les organes sexuels. L'efféminage des hommes est possible puisque leurs qualités viriles sont purement coutumières. Or cet efféminage est nécessaire pour s'acheminer vers une société égalitaire. Car c'est le point le plus crucial: un monde efféminé ne serait pas un monde où les femmes gouvernent les hommes, ce serait un monde qui aurait renoncé à systématiquement privilégier les pseudo-valeurs associées au masculin et à dénigrer tout ce qui est associé au féminin.

De l'inversion à l'absence de hiérarchisation

C'est donc le principe même de hiérarchie et l'action de hiérarchiser qu'il faut combattre. L'exemple des amazones a permis de réfuter une partie du

29. *Ibidem*, p. 129.

30. *De l'éducation des dames*, p. 171.

préjugé misogyne, celui qui porte sur le caractère profondément sexué des corps. En aidant à penser une force féminine, il fait signe vers son envers, la faiblesse masculine (c'est-à-dire dans les catégories traditionnelles, son caractère efféminé). La démonstration peut alors établir que cette faiblesse-là est une vertu et non un vice en la ramenant à l'état prélaspaire de l'être humain. Il permet donc de glisser du physiologique au moral, l'un ne déterminant plus l'autre; l'un n'indiquant nulle valeur universelle à l'autre. Mais il est évidemment important de souligner que l'efféminage est un principe intellectuel, et pas seulement moral. Comme l'indique le texte, il s'agit avant tout d'efféminer l'esprit, de pouvoir dire d'un homme avec louange qu'il a l'esprit d'une femme. Ce n'est que si cesse la différence entre des manières masculines et des manières féminines de penser que l'égalité peut être restaurée. Cette différence provient de la coutume qui altère le principe premier selon lequel « l'esprit n'a point de sexe »³¹.

Ainsi est-il possible que les hommes puissent s'efféminer sans bafouer leur nature, puisque les valeurs dites viriles sont purement construites. De plus, et c'est l'essentiel, l'efféminage est un principe purgatif. Il vise à sortir de la phallocratie, mais le but n'est pas d'aller vers une gynocratie. Le procédé d'inversion qui paraissait net (valorisation des valeurs féminines contre les valeurs masculines) n'en est pas un. L'efféminage vise en effet un retour à l'équilibre dans la détermination des valeurs. Il apure l'idée d'une supériorité des valeurs masculines, mais il ne rend pas les hommes féminins, il les rend à eux-mêmes, c'est-à-dire à une nature humaine parfaite, commune aux deux sexes. Il n'est pas un nouveau principe hiérarchique fondé sur la différence sexuelle.

En effet, devenir plus féminin, c'est revenir à la nature humaine d'avant le péché. On a dit que le signe de la faute d'Adam est qu'il se met à dominer Ève : il introduit une hiérarchie fondée sur la différence sexuelle. Dans l'analyse de Poulain en effet, tout préjugé se définit comme un sentiment de supériorité indu³². Le premier sentiment de ce type a été celui d'Adam dans sa relation nouvelle avec Ève après le péché. Ainsi, l'origine de tous les préjugés est le préjugé misogyne. On peut donc en réalité appeler le préjugé misogyne un préjugé hiérarchique dont découlent d'autres préjugés qui sont autant de rapports de domination : des lettrés sur les ignorants et des nobles sur le commun. Tout préjugé est un principe de hiérarchisation. Mais la nature prime de l'être humain était étrangère à ce désir d'asservissement. Le fait de s'efféminer marque donc une table rase à l'égard du préjugé misogyne, un

31. *De l'égalité des deux sexes*, p. 99.

32. C'est ce que Poulain appelle la supériorité de volonté par opposition à la supériorité d'esprit. Il n'y a que Dieu qui puisse imposer la première aux hommes, car ils doivent lui être soumis sans condition. La seconde au contraire, fondée sur des rapports égalitaires et rationnels, est librement consentie quand on reconnaît que quelqu'un a plus de mérite que soi. Dans ce cas, « ce n'est pas à celui qui commande que nous obéissons, c'est à notre propre raison qui est avertie de son devoir ». *De l'excellence des hommes*, p. 309.

retour à une nature première commune à tous les êtres humains. S'efféminer, c'est revenir aux qualités naturelles de l'humanité, c'est-à-dire à ses caractéristiques premières, prélapsaires, qui sont toujours propices à la concorde et au développement de la raison.

Si ce retour passe par un processus d'efféminage, c'est donc parce que ce sont d'abord les hommes qui ont été tyranniques envers leurs égales que sont les femmes. On pourrait penser que les choses ont changé puisque le préjugé misogyne est désormais quasiment universel, y compris chez les femmes, constate Poulain³³. Mais en fait, il faut aussi que les hommes s'efféminent, car les femmes sont malgré tout moins touchées par le péché originel que les hommes selon l'auteur³⁴. En l'état actuel de la civilisation, les femmes sont plus proches que les hommes de l'état prime de l'être humain. Si elles sont moins imbues que les hommes de ce que l'on peut désormais appeler le préjugé hiérarchique, c'est d'abord parce qu'elles ne sont pas éduquées (donc elles sont plus épargnées par le préjugé misogyne partout présent dans l'instruction des enfants). C'est ensuite parce qu'elles ont conservé des valeurs morales authentiques et de bon sens (on doit rechercher la paix, l'amour et la conservation de soi et des autres, contre les valeurs guerrières masculines). Ces deux explications ne renvoient donc pas à une nature féminine spécifique, mais à la nature originelle des êtres humains. Pour ces deux raisons, en définitive, les femmes exemplifient souvent mieux la nature humaine que les hommes. S'efféminer est un retour à la vertu première, celle qui pense des rapports humains sans désir de domination. En se construisant un nouveau genre, les hommes ne renient pas leur sexe, ils redécouvrent une humanité authentique c'est-à-dire des valeurs pacifiques et civilisatrices.

L'idée qu'il faut s'efféminer — dont je tire le concept d'« efféminage » — telle que Poulain permet de la penser s'avère donc très différente du procédé d'inversion traditionnel qui demande aux hommes de se convertir à des valeurs féminines. S'il s'appuie sur ce topos du caractère pacificateur et civilisateur des femmes, ce topos semblant à cet égard relever des procédés d'inversion, il a en réalité une signification autre. Il constitue un nouveau

33. « Les femmes sont elles mêmes si fortement convaincues de leur inégalité et de leur incapacité, qu'elles se font une vertu non seulement de supporter la dépendance où elles sont, mais encore de croire qu'elle est fondée sur la différence que la nature a mise entre elles et les hommes. Je me souviens encore fort bien que lorsque le livre de l'égalité commença à paraître, il n'y eut que les Précieuses qui le reçurent avec applaudissement disant qu'on leur faisait quelque justice; d'autres le firent valoir seulement parce qu'il flattait leur vanité: mais tout le reste en parla comme d'un paradoxe qui avait plus de galanterie que de vérité, n'osant pas le condamner tout à fait, parce qu'il leur était favorable. » *Ibidem*, p. 341.

34. Ce point est évoqué au travers de la discussion (topique dans la littérature philogyne et misogyne) de la responsabilité respective d'Adam et Ève dans le péché originel. Poulain tranche: « On ne peut pas nier qu'Ève ne fut moins coupable qu'Adam. » *Ibid.*, p. 307. Si les femmes sont devenues dépendantes des hommes [...] il faut conclure qu'elles ne le sont point par les règles générales de la nature, puisqu'elles ne le deviennent que par accident. », *Ibid.*, p. 306.

programme, une pédagogie originale pour l'émancipation des femmes. Ici, l'inversion est un retour qui nie des différences essentielles entre hommes et femmes fondées sur la distinction des sexes sur lesquelles l'étude de l'homme s'est appuyée jusque là. Ce concept d'efféminage est donc à distinguer de celui d'efféminement, qui implique l'idée d'une féminisation au sens d'une inclination vers des valeurs considérées comme féminines d'un point de vue culturel. L'efféminage est une prescription morale et sociale à devenir femme au sens d'un retour à l'état prélapsaire, et non à devenir femme au sens d'une simple féminisation — sociale — des mœurs. L'efféminage fait signe vers l'égalité, et non vers une supériorité féminine que sous-entend l'impératif d'efféminement.

Le concept d'efféminage permet donc de penser, de manière explicite, le genre contre le sexe, non pas comme inversion, mais comme construction ou plutôt reconstruction d'une autre nature humaine. L'efféminage n'est donc pas ce qui est propre aux femmes ni même précisément le féminin, mais le naturellement humain. Ce concept fonde donc une nouvelle anthropologie.

Plaider l'égalité pour mieux la dépasser : Gabrielle Suchon et l'élévation des femmes

Charlotte Sabourin

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone

Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042331ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042331ar>

[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

Sabourin, C. (2017). Plaider l'égalité pour mieux la dépasser : Gabrielle Suchon et l'élévation des femmes. *Philosophiques*, 44 (2), 209–232.
<https://doi.org/10.7202/1042331ar>

Résumé de l'article

Cet article se penche sur la contribution de Gabrielle Suchon à la célèbre « querelle des femmes ». J'y démontre que, quoique Suchon défende l'égalité des deux sexes en ce qui a trait à leurs capacités à la liberté, à la science et à l'autorité, elle vise ultimement à montrer que les femmes peuvent se rendre supérieures aux hommes. Je montrerai que son projet d'élévation des femmes ne peut être accompli qu'en soustrayant les femmes à l'influence des hommes, les relations entre les deux sexes étant foncièrement préjudiciables aux premières.

Plaider l'égalité pour mieux la dépasser: Gabrielle Suchon et l'élévation des femmes

CHARLOTTE SABOURIN

Université McGill

charlotte.sabourin@mail.mcgill.ca

RÉSUMÉ. — Cet article se penche sur la contribution de Gabrielle Suchon à la célèbre «querelle des femmes». J'y démontre que, quoique Suchon défende l'égalité des deux sexes en ce qui a trait à leurs capacités à la liberté, à la science et à l'autorité, elle vise ultimement à montrer que les femmes peuvent se rendre supérieures aux hommes. Je montrerai que son projet d'élévation des femmes ne peut être accompli qu'en soustrayant les femmes à l'influence des hommes, les relations entre les deux sexes étant foncièrement préjudiciables aux premières.

ABSTRACT. — This paper examines Gabrielle Suchon's contribution to the famous "querelle des femmes". I argue that although Suchon is a proponent of the equality of the sexes with respect to their capacities for freedom, science and authority, she ultimately suggests that there is a way in which women can make themselves superior to men. I will show that her project for the elevation of women can be accomplished only by isolating women from men, given that the relationships between the sexes will always be detrimental to women.

*Les hommes ont tellement dégénéré de l'estime & de la tendresse
qu'ils doivent aux personnes du Sexe, que l'on peut dire avec vérité,
qu'ils ont renoncé à une partie d'eux mêmes, par les mépris
qu'ils font continuellement des femmes'.*

La «querelle des femmes» est une appellation très large, renvoyant à un débat portant autant sur la nature féminine et sur la différence sexuelle que sur les rapports entre hommes et femmes, et sur la place des femmes dans la société. Or, à la différence d'autres célèbres querelles circonscrites dans le temps et dans l'espace (on peut penser par exemple à la querelle du panthéisme), la querelle des femmes renvoie en fait à une pluralité de débats ayant eu cours du ^{xiv}e au ^{xviii}e siècle, tant en France qu'en Italie, en Angleterre, en Espagne et autres nations européennes. Dans ces conditions, on comprend que, malgré certaines références communes (Platon, Aristote, Plutarque, Sénèque, etc.), chaque contribution doit être comprise dans le contexte qui lui est propre. Celle de Gabrielle Suchon s'inscrit ainsi dans la France du ^{xvii}e siècle, dans la foulée d'autres défenses des femmes comme celles de Pierre Le Moyne (*La gallerie des femmes fortes*, 1647), Jacqueline Guillaume (*Les Dames illustres, où par bonnes et fortes raisons il se prouve*

1. Suchon, *Petit traité de la faiblesse, de la légèreté et de l'inconstance qu'on attribue aux femmes mal à propos*. Préface.

que le sexe féminin surpasse en toutes sortes de genres le sexe masculin, 1665) et François Poulain de la Barre (*De l'égalité des deux sexes*, 1673), pour n'en nommer que quelques-unes — d'ailleurs évoquées par Suchon elle-même².

La contribution de Suchon prend la forme de deux traités volumineux, le *Traité de la morale et de la politique divisé en trois parties, savoir, la liberté, la science et l'autorité, où l'on voit que les personnes du sexe, pour en être privées, ne laissent pas d'avoir une capacité naturelle, qui les en peut rendre participantes* (ci-après: *Traité de la morale et de la politique*), publié en 1693, et le traité *Du célibat volontaire, ou la vie sans engagement* (ci-après: *Célibat volontaire*), publié en 1700³. Tous deux participent, à mon sens, d'un seul et même projet: celui d'une élévation des femmes. Car, et c'est la thèse que je défendrai ici, Suchon ne pose l'égalité des hommes et des femmes que pour mieux la dépasser — c'est-à-dire afin de montrer que, sous certaines conditions, celles-ci peuvent devenir meilleures que ceux-là, et donc supérieures.

Il faut savoir que, étant donné son caractère éclectique, la querelle vient mobiliser une pluralité de genres littéraires⁴, mais également de lignes argumentatives. Face aux nombreux détracteurs du sexe féminin⁵, les défenseurs des femmes argumentent tantôt en faveur de leur supériorité, tantôt dans le sens d'une égalité des deux sexes. Gabrielle Suchon peut à bien des égards être rangée dans cette seconde catégorie: le *Traité de la morale et de la politique* vise en effet à établir hors de tout doute que les femmes possèdent les capacités nécessaires à l'exercice de la liberté, de la science et de l'autorité; et ce, au même titre que les hommes — une thèse qui, on s'en doute, n'allait pas de soi à l'époque de la rédaction du *Traité*. J'espère néan-

2. Suchon, *Traité de la morale et de la politique*, Préface générale. Chaque section du *Traité de la morale et de la politique* étant paginée de façon indépendante (à l'exception des préfaces, non paginées), les références seront effectuées en utilisant le thème de chaque section (soit *Liberté*, *Science* et *Autorité*) suivi du numéro de page de l'édition originale.

L'édition originale peut être consultée en version numérisée sur Gallica, le site de la Bibliothèque nationale de France; sa transcription intégrale sera bientôt disponible au <http://querelle.ca/>. L'œuvre de Suchon a été partiellement rééditée par Séverine Auffret; je référerai malgré tout à la pagination de l'édition d'origine dans le but d'assurer l'uniformité des références.

3. Outre ces deux ouvrages, on a de bonnes raisons de croire que Suchon aurait écrit un troisième traité, malheureusement jamais publié et sans doute égaré: le *Traité de l'excellence de la Vocation des filles consacrées à Dieu dans le Cloître et de la sainteté de leurs exercices divisé en trois tomes pendant Le tems de huit années*. Elle y réfère d'ailleurs dans *Le célibat volontaire* (401). On peut consulter à ce sujet les recherches documentaires de Kirsop, 2005; et de Desnain, 2013, p. 265-266.

4. L'éclectisme des genres littéraires mobilisés (poèmes, harangues, essais, etc.) est sans doute en partie responsable du manque d'attention accordé à la querelle en philosophie.

5. On peut penser notamment à la *Louange des femmes* d'André Misogyne (1551), à l'*Alphabet de l'imperfection et malice des femmes* de Jacques Olivier (1617) et à la *Cacogynie* du Sieur de Fierville (1617).

moins montrer que, sur les bases de cette égalité des capacités, Suchon aspire en fait à montrer que les femmes peuvent devenir meilleures que les hommes ; non pas pour les dominer, mais bien plutôt parce qu'elle considère qu'il s'agit de la meilleure façon d'améliorer la société tout entière.

Le projet de Suchon tient ainsi en deux volets, dont le premier consiste à démontrer l'égalité des capacités des hommes et des femmes en ce qui a trait à la liberté, à la science et à l'autorité. Cette première partie du projet est mise en œuvre dans le *Traité de la morale et de la politique* et, afin de la mener à bien, Suchon doit répondre aux nombreuses accusations d'infériorité dont les femmes font les frais. La citation suivante résume bien sa position :

La contrainte, l'ignorance, & la dependance où les personnes du Sexe passent leur vie renferment toutes les peines qui les rendent inferieures aux hommes ; de sorte que dans la Privation de Liberté, de Science, & d'Autorité, l'on peut connoître qu'elles n'ont point de part à tous les plus grands avantages que l'on possède dans la Politique & dans la morale⁶.

De fait, ces privations ont des conséquences extrêmement néfastes pour les femmes, qui « font la morale sans même la connaître⁷ » et qu'on éduque à peine assez pour les élever au-dessus du niveau des bêtes. L'infériorité apparente des femmes est donc le fait de coutumes regrettables, non la conséquence d'une différence sexuelle naturelle. Cependant, cette démonstration d'une égalité des capacités ne constitue qu'une partie du projet de Suchon et doit être complétée par l'élévation des femmes au-dessus du reste de l'humanité corrompue — un idéal rendu possible par la condition de neutraliste qu'elle crée dans son traité *Du célibat volontaire*.

Le deuxième volet du projet de Suchon consiste ainsi à permettre aux femmes de se perfectionner, sur la base des capacités qu'elles possèdent. Il faut noter d'emblée que cette amélioration ne profitera pas qu'aux femmes elles-mêmes, mais bien à la société entière, hommes y compris⁸. Avec ce projet d'élévation des femmes, Suchon poursuit en fait un triple objectif maintes fois réitéré :

Je peux dire avec vérité que tous mes desirs & toutes les intentions que j'ay eu dans cet Ouvrage ne sont que de rendre service à Dieu, & de procurer la réformation, l'utilité & la perfection des personnes du Sexe⁹.

6. Suchon, *Traité de la morale et de la politique*, préface générale.

7. Suchon, *Science*, p. 44.

8. Cette dimension politique du projet de Suchon, relevée par Dorlin, 2001 ; Fauré, 1985 ; Le Doeuff, 1998 ; et Shapiro (à paraître), constitue le point de départ d'une étude très instructive de Desnain (2013), qui y expose les diverses stratégies argumentatives et rhétoriques utilisées par Suchon.

9. Suchon, *Traité de la morale et de la politique*, conclusion générale, p. 138. Voir aussi la préface générale.

Bien que les femmes soient à la fois les exécutantes et premières bénéficiaires de ce projet ambitieux, il ne peut être séparé de ses motivations religieuses. En incitant les femmes à se perfectionner, Suchon a — évidemment — en vue leur propre bien-être; mais elle aspire également à rendre grâce à Dieu et à servir la société. Cette préoccupation religieuse est ainsi essentielle à la bonne compréhension de l'œuvre de Suchon¹⁰, puisque l'amélioration des femmes doit servir aussi bien Dieu que la société.

On verra ainsi que si Suchon défend bel et bien une égalité de capacités, elle ne peut être rangée parmi les tenants d'un égalitarisme visant à assimiler les femmes à un modèle soi-disant égalitaire et qui serait en fait pensé à partir des hommes¹¹. Bien au contraire, pour Suchon, la vaste majorité des hommes sont corrompus par le pouvoir qu'ils détiennent. L'élévation des femmes ne peut donc être accomplie en adoptant l'homme pour modèle; elle doit plutôt viser à le dépasser. Afin de faire sens de cet ambitieux projet, je décrirai d'abord les deux volets annoncés plus haut — la démonstration de l'égalité des capacités et le projet d'amélioration des femmes —, afin de montrer en un troisième temps que la solution proposée par Suchon, soit la condition de neutraliste, ne peut reposer que sur les femmes elles-mêmes et requiert, pour leur élévation, de les soustraire définitivement au pouvoir des hommes.

1. L'égalité des capacités

Il convient d'abord de donner un aperçu du premier volet du projet de Suchon en montrant de quelle façon elle établit que les femmes possèdent par nature les mêmes capacités que les hommes, et que c'est plutôt la coutume qui en fait des êtres inférieurs. On verra enfin que la coutume doit elle-même être expliquée par l'intérêt bien compris des hommes, au sens sexué du terme; car ces derniers retirent des avantages — ou du moins le croient-ils — de la subordination des femmes.

Suchon et les traditions argumentatives de la querelle des femmes

Afin d'établir hors de tout doute que les femmes sont des êtres raisonnables à part entière et, à ce titre, possèdent les capacités nécessaires à l'exercice de

10. Desnain montre bien l'importance que détenait cette dimension religieuse dans le féminisme de la modernité, dimension parfois évacuée par les commentateurs contemporains (Desnain, 2006). Au sujet des motivations religieuses de Suchon, on peut consulter les études de Bertolini, 2000; et de Ribard, 2009.

11. Ce reproche a été adressé tout particulièrement aux féministes du XVIII^e siècle, Mary Wollstonecraft en première instance. Schiebinger résume bien cette position: « Tout en appelant à l'égalité, les égalitaires demeurent convaincus que ce sont les femmes (et pas les hommes ou la société) qui doivent être réformées. Pour les féministes de la période prérévolutionnaire, l'aspiration à partager les droits des hommes implique que les femmes doivent acquérir les compétences des hommes — et pas que les hommes doivent acquérir les compétences traditionnellement réservées aux femmes » (Schiebinger, 1989, p. 230-231; ma traduction).

la liberté, de la science et de l'autorité, Suchon procède par voie de raisonnements, d'autorités et d'exemples. Elle ne se montre pas particulièrement originale à cet égard, ces trois procédés étant utilisés par la quasi-totalité des protagonistes de la querelle des femmes. Les raisonnements de Suchon visant à établir l'égalité de capacité des hommes et des femmes sont ainsi des arguments repris par nombre de tenants de l'égalité des deux sexes. Cette uniformité est également perceptible en ce qui concerne les exemples utilisés : les femmes exemplaires citées par Suchon sont bien connues et recensées dans plus d'un catalogue de femmes d'exception. Il vaut cependant la peine de s'attarder sur le recours à l'autorité, procédé très fréquent dans la querelle et qui devait valoir de sévères critiques à celles qui l'ont utilisé : on accuse ainsi volontiers Suchon et ses consœurs de manquer d'originalité en se bornant à reprendre les arguments élaborés par de grands penseurs avant elles¹², ou encore d'avoir déformé les propos de ceux qu'elles citent¹³.

De fait, les traités de Suchon sont particulièrement remarquables par le nombre et la richesse de leurs références (bibliques, anciennes et modernes), ce dont l'auteure est bien consciente. Elle refuse ainsi d'associer ses nombreuses références à une « mendicité » ou à une « nudité d'esprit », alléguant qu'il est, au contraire, extrêmement profitable de « suivre leurs lumières pour fortifier les nôtres et éclaircir nos difficultés »¹⁴. Suchon va même jusqu'à affirmer qu'elle n'aurait jamais osé écrire sans s'assurer d'avoir l'appui des écritures saintes et de philosophes et théologiens variés, qu'elle qualifie de « conducteurs fidèles » et de « guides éclairés »¹⁵. Par ailleurs, les nombreuses références, citations et paraphrases ponctuant son œuvre constituent, au final, un exercice fort intéressant de réappropriation des sources. L'auteure est d'ailleurs très consciente de prendre certaines libertés par rapport à ceux qu'elle cite, faisant de cette réappropriation un pivot de son argumentation :

Les écrits des sçavans peuvent recevoir diverses expositions, & s'accommoder aux différentes nécessitez des ames. S. Bernard parlant des écritures sacrées nous assure qu'on les peut expliquer en divers sens, sans commettre aucune absurdité. Qu'elle raison peut on avoir pour trouver mauvais que les saintes lettres, les livres des Peres, & des Auteurs graves soient appliquez differemment pourveu que l'on suive toujours la foy Catholique & orthodoxe ; puisque les choses materielles sont propres à divers usages & servent à plusieurs & différentes fonctions¹⁶.

12. Voir par exemple dans l'excellent ouvrage d'Angenot : « Les femmes qui au XVII^e siècle se mettent à parler de leur condition, Mesdemoiselles de Gournay, de Nervèze, Anne-Marie van Schurman, le font en reprenant et relayant les arguments mis au point par des hommes et s'éprouvent donc elles-mêmes comme le lieu d'un paradoxe. » Angenot, 1977, p. 53.

13. Pour Suchon en particulier, on pense notamment à Ronzeaud, 1975.

14. Suchon, *Traité de la morale et de la politique*, préface générale.

15. Suchon, *Traité de la morale et de la politique*, préface générale.

16. Suchon, *Traité de la morale et de la politique*, préface générale.

De fait, Suchon se sert d'arguments ou de portions d'arguments élaborés par certains théologiens ou philosophes lorsque cela convient à sa propre argumentation — et donc de façon sélective¹⁷. Loin de constituer un plagiat ou une déformation, il s'agit d'une récupération délibérée et pleinement assumée. Le but des défenseurs des femmes n'est pas de faire preuve d'originalité, mais plutôt de montrer que les femmes sont égales aux hommes et que cet état de choses peut être cautionné par le recours à des auteurs dont l'autorité est incontestable. Par ailleurs, comme le souligne Dorlin, affirmer l'égalité des deux sexes en faisant usage de sources jugées respectables constitue en soi un geste passablement subversif : Suchon et ses consœurs viennent défendre « des thèses hétérodoxes en s'aidant des références les plus orthodoxes¹⁸ ». Suchon s'inscrit donc indéniablement dans une tradition argumentative propre à la querelle.

L'articulation du *Traité de la morale et de la politique* est, quant à elle, quelque peu inhabituelle pour un traité de la querelle. Suchon dévoile en effet, dès la préface, les trois causes de l'infériorité des femmes, soit la privation de liberté, la privation de science, et la privation d'autorité. Or, avant même de désigner ces notions de façon positive (liberté, science, autorité), Suchon introduit leurs pendants négatifs, soit respectivement la contrainte, l'ignorance et la dépendance. Le traité décrit méthodiquement ces trois notions, sans jamais oublier leur pendant négatif. Ainsi, dans le premier traité, la liberté fait d'abord l'objet d'une définition en bonne et due forme. Une fois l'essence de la liberté établie, ses différentes espèces et propriétés font l'objet d'une exposition méthodique dans les chapitres suivants, suivie des différentes manières de l'exercer et de ses effets. La capacité des femmes à être libre n'est réellement établie qu'à ce stade. Enfin, le pendant négatif de la liberté, soit la contrainte, fait l'objet de la seconde moitié de cette première partie. Tout comme pour la liberté, Suchon commence par définir la contrainte, avant d'exposer ses espèces, ses propriétés et ses effets. Les deux sections suivantes, portant sur la capacité qu'ont les femmes de prendre part à la science et à faire preuve d'autorité, observent une progression similaire¹⁹.

17. Quoique le cadre de la présente étude ne me permette pas de le faire, il s'avère extrêmement intéressant de comparer les textes originaux à l'usage qu'en fait Suchon. Si certaines références font l'objet d'une réappropriation assez considérable, d'autres sont d'une grande fidélité : c'est le cas, notamment, d'une importante référence (*Science*, p. 136) aux *Actions courageuses et vertueuses des femmes* de Plutarque, qui y établit que la vertu est la même chez les hommes et les femmes (243c-d). Soulignons que Gournay fait la même référence dans l'*Égalité des hommes et des femmes* (1622), p. 13.

18. Dorlin, 2001, p. 42.

19. Si, en matière d'égalité des sexes au XVII^e siècle, la postérité a surtout retenu la célèbre formule « l'esprit n'a pas de sexe » de Poulain de la Barre, il est important de noter que les dispositions que Suchon prête aux femmes autant qu'aux hommes ne sont pas strictement intellectuelles. De fait, la question des capacités intellectuelles des femmes n'est introduite que dans la deuxième partie, portant sur la privation de science — ce qui ne revient pas à dire que

Il faut encore rajouter que la distinction entre la possession d'une capacité (par exemple, la capacité à être libre) et son exercice est essentielle au projet de Suchon. En effet, pour établir qu'il y a privation de quelque chose, il faut pouvoir démontrer la capacité du sujet à posséder ce dont il est question :

Et comme la privation suppose toujours dans le sujet qui la souffre une capacité naturelle pour acquérir & pour posséder le bien dont il est privé ; je montre par bonnes & solides raisons, par autoritez, & par exemples que les femmes sont capables de Liberté, de Science, & d'Autorité²⁰.

En clair, si les femmes ne possédaient pas de capacité à être libres, savantes et autoritaires, l'absence de ces états ne pourrait être qualifiée de privation. Si les femmes n'ont ni liberté, ni science, ni autorité effectives, ce n'est pas parce qu'elles en sont incapables, mais bien parce qu'elles en sont privées.

De l'intérêt bien compris des hommes

Suchon ne se borne cependant pas à relever un décalage entre la possession de capacités et leur exercice. Elle en diagnostique également les causes et montre que ce décalage tient non seulement à la force de la coutume, mais aussi, et surtout, en un certain intérêt bien compris qui la sous-tend. Les capacités que les femmes possèdent tout autant que les hommes montrent que leur infériorité apparente est tout sauf naturelle : elle tient plutôt à la coutume. Sur ce point, Suchon suit Poulain de la Barre, dont elle se réclame d'ailleurs explicitement :

Ce n'est pas que dans le sentiment d'un moderne [l'auteur de l'égalité des Sexes], c'est une espèce d'injustice de rejeter sur la nature, ce qui n'appartient qu'à la coutume, parce qu'étant une fois établie l'on croit toujours qu'elle est bien fondée²¹.

Or, s'il est si difficile de changer la coutume, c'est parce que certains en tirent profit : les hommes, qui, par le pouvoir qui leur incombe, ont bâti une société, des institutions et des lois à leur avantage. Ce triste constat, dont on a à juste titre souligné la radicalité²², joue un grand rôle dans l'œuvre de Suchon. Comme on le verra dans la section suivante, c'est pour cette raison que son projet doit être mené à bien par les femmes elles-mêmes ; l'amélio-

Suchon y attache moins d'importance, mais plutôt qu'elle estime que la question de la liberté doit être traitée en premier lieu, peut-être parce que c'est là où la privation des femmes est la plus flagrante et la plus cruelle (voir *Liberté*, avant-propos).

20. Suchon, *Traité de la morale et de la politique*, préface générale. Voir aussi, toujours dans la préface : « [L]on ne saurait prouver l'absence d'un bien dans un sujet, que l'on ne fasse voir en même temps qu'il est capable d'avoir la possession et la jouissance de ce même bien. »

21. Suchon, *Autorité*, 67.

22. Cf. Dorlin, 2001 ; Desnain, 2006 ; 2013 ; Le Doeuff, 1998 ; et Ronzeaud, 1975.

ration de leur condition nécessiterait pour les hommes de renoncer à trop d'avantages. Il est ainsi très clair, pour Suchon, que toute négociation avec les hommes est perdue d'avance :

[L]es femmes perdront toujours leur cause, parce qu'elles n'ont point d'autres Juges que leurs Maîtres, qui ne veulent jamais changer les coutumes qu'ils ont introduites. Et bien qu'ils ayant souvent des differens entre eux, ils conviennent tous en ce point de rechercher l'abaissement des Personnes du Sexe, & d'empêcher autant qu'ils peuvent leur élévation²³.

De fait, si le profit que les hommes retirent de l'asservissement des femmes demeurerait encore indéterminé dans la section du *Traité de la morale et de la politique* consacrée à la liberté et à la contrainte²⁴, l'idée se précise dans les sections suivantes. Dans la deuxième partie consacrée à la science, Suchon évoque ainsi l'éducation défaillante des filles à qui on donne accès, au mieux, à des livres pour enfants et à de rares enseignements sur la vie dévote²⁵. Même celles qui disposent d'un certain revenu se voient trop souvent refuser la possibilité de l'employer pour acquérir une éducation : on les pousse plutôt à en faire usage de façon superficielle. L'ignorance, bien loin d'être propre aux femmes, est commune à toute la nature humaine ; seulement, les hommes sont parvenus à s'en libérer partiellement par l'étude — ce à quoi les femmes n'ont pas accès²⁶. Si un doute pouvait persister quant aux causes de cet état de choses — Suchon évoquant parfois simplement la force de la coutume²⁷ — elle devient beaucoup plus explicite vers la fin de cette seconde partie, attribuant le manque d'éducation des femmes à un geste délibéré de la part des hommes.

Car, pour Suchon, les hommes, ou du moins ceux qui détiennent le pouvoir, savent fort bien que l'ignorance des femmes ne tient pas à un manque de capacité naturelle ; ils ont plutôt entrepris « de les priver de tous les moyens, dont elles pourroient se servir pour se rendre sçavantes²⁸ ». Son constat est aussi amer qu'impitoyable :

23. Suchon, *Science*, p. 267.

24. En exposant la nature de la contrainte — une privation de liberté qui acquiert une dimension systématique chez les femmes cloîtrées ou mariées de force —, Suchon évoque certaines motivations condamnables poussant les familles des jeunes femmes à les cloîtrer de force (par exemple, pour se libérer d'une charge financière). Elle ne cible cependant pas spécifiquement les hommes, se bornant à parler des « parents » (voir Suchon, *Liberté*, p. 128 sq. ; voir aussi *Liberté*, p. 141 sq. pour un raisonnement similaire sur le mariage, quoique Suchon blâme plus volontiers les jeunes femmes elles-mêmes à ce sujet). L'empire qu'exercent les hommes sur les femmes est cependant évoqué dès le premier traité (*Liberté*, p. 32 ; pour un propos similaire, voir *Autorité*, p. 112).

25. Suchon, *Science*, p. 24 ; voir aussi p. 266.

26. Suchon va jusqu'à qualifier la vie des femmes d'« espèce de mort intellectuelle » (*Science*, p. 165).

27. Voir par exemple Suchon, *Science*, p. 265.

28. *Ibid.*, p. 264.

[L]'ignorance du second Sexe n'a point de plus grande cause que l'impérieuse domination du premier, parce qu'ayant établi des Ecôles, des Coléges, des Universitez, des Academies, des Bibliothèques, des Professeurs dans les Sciences, des Regens & des Maîtres; ils en ont bannis toutes les personnes du Sexe, ne voulant pas qu'elles entrent dans ces palais des Muses [...]; ni qu'elles se rendent Disciples des Sçavans, dont la conférence ne leur est pas libre, si ce n'est pour apprendre en peu de paroles, l'abaissement & le mépris d'elles-mêmes²⁹.

En clair : les hommes, qui détiennent sans aucun doute l'essentiel du pouvoir dans la France du xvii^e siècle de Suchon, entretiennent l'état d'ignorance dans lequel se trouvent les femmes en leur refusant les moyens de s'instruire. Il s'agit moins d'accuser « tous les hommes » de prendre part à un complot contre les femmes que de dénoncer leur responsabilité collective dans l'état d'ignorance de ces dernières, étant donné le mauvais usage qu'ils font des pouvoirs qui leur incombent.

Or la motivation des hommes demeure incertaine si on s'arrête à la deuxième section du traité : pourquoi préférer des compagnes peu ou pas éduquées ? Il serait peut-être plus réaliste d'attribuer l'ignorance des femmes à des coutumes pernicieuses, transcendant les genres et auxquelles les hommes ne prendraient part que très indirectement. Mais Suchon précise sa pensée dans la troisième section, portant sur l'autorité ; l'auteure y établit en effet la capacité naturelle des femmes à faire preuve d'autorité et dénonce vivement le mauvais usage que font les hommes de leur autorité sur les femmes — tant dans la sphère publique (au moyen de lois et d'institutions) que dans la sphère privée (étant donné la dépendance forcée des filles envers leur père et des épouses envers leur mari, ces dernières n'étant pas autre chose que « sujettes dans leur propre maison³⁰ »). Cette autorité de l'homme sur la femme, que Suchon ne conteste pas comme telle, vient donner lieu à nombre d'abus ; la soif de pouvoir des hommes et leur désir de commander (c'est-à-dire, « une passion violente qui se sert souvent de la tyrannie & de l'injustice pour arriver à ses fins, quand on lui fait résistance³¹ »), joints à leur position privilégiée, constituent pour elle la source des maux infligés aux femmes. La privation d'autorité imposée aux femmes constitue en fait, pour Suchon, la « cause et principe » des autres privations :

[L]es hommes ne privent les personnes du beau Sexe, des deux premiers avantages [la liberté et la science], que pour les empêcher de prétendre au troisième [l'autorité]. Cette manière franche & libre qu'ils retiennent pour eux, & l'empire des Lettres qu'ils s'approprient entièrement, n'étant que pour dominer plus facilement à l'exclusion des femmes, que l'on veut toujours dans la dépendance, parce que l'on prétend que cet état leur est tellement naturel, qu'en tous

29. Suchon, *Science*, p. 264-265.

30. Suchon, *Autorité*, avant-propos.

31. Suchon, *Autorité*, p. 89.

les siècles elles n'ont jamais fait d'autres figures que celle de soumises & d'obéissantes³².

Ainsi, les hommes retirent un intérêt réel de la contrainte imposée aux femmes et de leur ignorance, puisqu'elles leur permettent de les maintenir plus sûrement sous leur gouverne. Le pouvoir politique, apanage quasi exclusif des hommes, se révèle un instrument de choix pour renforcer cette dépendance ; les lois et le droit constituent, pour Suchon, autant de manières d'assurer l'empire des hommes sur les femmes :

Elles sont sujettes à toutes les Polices que les hommes s'avisent d'introduire ; aussi la Politique ne les reçoit dans son sein, que comme des sujets passibles où elle exerce ses Loix, ses Ordonnances, ses formalitez, sa justice, son adresse & tous ses ressorts. Car elles sont tellement dépendantes qu'elles n'ont aucune participation à toutes les diverses Autoritez qui se voyent dans le monde³³.

De fait, si Suchon n'espère pas pouvoir réformer la situation légale des femmes, elle la juge néanmoins fort problématique, les lois contribuant directement à la domination masculine et à l'abaissement des femmes.

L'impossibilité pour les femmes d'exercer leurs capacités naturelles en matière de liberté, de science et d'autorité semble donc tenir, par-delà la force de la coutume, à l'intérêt bien compris des hommes, qui veulent conserver le pouvoir qu'ils détiennent. Ce qui ne revient pas à dire qu'ils n'aiment pas les femmes, mais plutôt qu'ils les aiment mal :

[S]i l'on pénètre un peu dans le secret de cet amour, l'on connoîtra bien-tôt qu'il est renfermé dans leurs propres intérêts, & qu'il ne s'attache qu'à la nécessité qu'ils en ont, & au plaisir & à l'utilité qu'ils en reçoivent³⁴.

De fait, l'amour est, nous dit Suchon, une passion naturelle aussi bien qu'un art dans lequel chacun se croit savant³⁵ ; mais il est difficile d'en faire bon usage. Pour Suchon, l'amour que les hommes portent aux femmes, s'il est bien réel, n'en demeure pas moins (trop souvent) intéressé ; la crainte secrète de perdre leur ascendant rend difficile pour eux de veiller à ce que les femmes soient en mesure d'exercer leur liberté et de se consacrer à l'étude de la science. Le véritable amour doit plutôt sortir de lui-même « pour se transporter à son objet » en veillant à l'accomplissement de son bonheur³⁶ ; c'est pourquoi il est si rare et difficile³⁷.

32. Suchon, *Autorité*, p. 111-112.

33. Suchon, *Autorité*, p. 88 ; voir aussi p. 107, 132, et *Liberté*, p. 144, 148.

34. Suchon, *Autorité*, p. 111.

35. Suchon, *Liberté*, p. 147.

36. *Ibid.*, p. 112.

37. On s'explique mal, à la lecture de passages d'une telle dureté, le commentaire de Hoffman sur la « maladresse, [la] naïveté, [la] timidité » de Suchon (Hoffman, 1978, p. 276).

2. L'élévation des femmes, un projet politique

Il convient maintenant de passer à la dimension proprement politique du projet de Suchon, c'est-à-dire l'élévation des femmes. On verra que cette entreprise ne peut être accomplie que par les femmes elles-mêmes, sans le concours des hommes. Le récit de la chute confirme, pour Suchon, l'inévitabilité pour la femme de se trouver en position de soumission par rapport à l'homme, qui, comme on sait, fait bien mauvais usage de son autorité. Le pouvoir détenu par les hommes en vient même à les corrompre, les rendant impropres à prendre part au perfectionnement des femmes.

Les femmes comme premières destinataires de Suchon

On comprend déjà pourquoi Suchon, à la différence de la plupart des auteurs de la querelle, s'adresse d'abord et avant tout aux femmes, son projet ne pouvant être mené à bien que par elles. Ainsi, contrairement à Poulain de la Barre, Suchon n'espère pas changer les mentalités : si le premier veut montrer que l'inégalité des deux sexes n'est pas autre chose qu'un préjugé dont il faut se débarrasser pour parvenir à des connaissances claires et distinctes³⁸, la seconde ne semble pas convaincue que la recherche de connaissances vraies puisse constituer une motivation suffisante pour amener les hommes à renoncer à un préjugé qui sert si bien leurs intérêts. De fait, quoique Poulain et Suchon s'entendent sur le rôle prépondérant joué par la coutume dans la perpétration d'idées préconçues sur les femmes, Suchon explique ultimement cette force de la coutume par l'intérêt qu'y prennent ceux qui détiennent le pouvoir. Poulain, quant à lui, évoque bien cette cause (« Si on cherche sur quoi sont fondées toutes ces opinions diverses, on trouvera qu'elles ne le sont que *sur l'intérêt, ou sur la coutume* ; et qu'il est incomparablement plus difficile de tirer les hommes des sentiments où ils ne sont que par préjugés...³⁹ »), mais son analyse insiste davantage sur la force de la coutume et ses effets sur les mentalités — ainsi que, dans la deuxième partie de *L'égalité des deux sexes*, sur les preuves erronées des savants. De fait, pour Poulain, un examen attentif de la croyance en l'infériorité des femmes devrait logiquement résulter en l'élimination de cette croyance :

Cependant cette persuasion comme la plupart de celles que nous avons sur les coutumes et sur les usages n'est qu'un pur préjugé, que nous formons sur l'apparence des choses, faute de les examiner de près, et dont nous nous détromperions, si nous pouvions nous donner la peine de remonter jusqu'à la source [...]⁴⁰.

38. Poulain, 2011, p. 53.

39. Poulain, 2011, p. 60 ; je souligne en italique. Un passage similaire de la préface de *L'égalité des deux sexes* omet purement et simplement la référence à l'intérêt que certains peuvent prendre à entretenir un préjugé : « [Le vulgaire] n'ayant pour fondement de ce qu'il croit, que la *Coutume et de légères apparences*, [...] » (*ibid.*, p. 54 ; je souligne en italique).

40. Poulain, 2011, p. 63.

Toute l'entreprise de Poulain vise ainsi, d'une part, à réfuter ce préjugé tenace (en s'adressant, pour ce faire, tant à l'homme du commun qu'au savant) — et d'autre part, à en combattre les effets en encourageant les femmes à se prévaloir de l'éducation à laquelle elles devraient avoir droit⁴¹. Le projet de Poulain mise donc essentiellement sur l'éducation, à tout point de vue.

Si Suchon reconnaît également l'importance capitale pour les femmes de bénéficier d'une instruction faisant honneur à leurs capacités intellectuelles, l'éducation ne constitue pourtant qu'une dimension de son projet. Suivant l'articulation du *Traité de la morale et de la politique*, la science est placée sur un pied d'égalité avec la liberté et l'autorité; et de fait, les buts de Suchon sont non seulement éducatifs, mais aussi, et surtout, politiques⁴². Pour elle, il appartient aux femmes, individuellement et collectivement, de se réapproprier non seulement la science, mais aussi la liberté et l'autorité dont on les prive. C'est pour cette raison qu'elle s'adresse d'abord et avant tout aux femmes, comme en témoigne la préface générale du *Traité*:

Je n'ay point eû d'autre intention en tout ce traité que *d'inspirer aux personnes du Sexe des sentimens généreux & magnanimes* afin qu'elles se puissent garantir d'une contrainte servile, d'une stupide ignorance, & d'une dépendance basse & ravalée. Ce qu'elles pourront faire tres-facilement *si elles suivent ce qui est inseré à propos sur chacun de ces sujets [...]*⁴³.

On remarque en effet que les arguments démontrant l'égalité de capacité des hommes et des femmes ne constituent, somme toute, qu'une partie du traité de Suchon, qui cherche moins à convaincre les hommes du bien-fondé de ses thèses qu'à mobiliser les femmes autour de son projet d'amélioration de la condition féminine. Comme on l'a vu, l'intérêt que prennent les hommes à l'asservissement des femmes est trop grand pour que les premiers puissent contribuer de façon significative à l'élévation des secondes. C'est donc à elles de mener ce projet à bien, afin d'éviter de le faire dépendre du bon vouloir de ceux que Suchon appelle volontiers leurs « maîtres ».

41. Alors que le premier volet du projet de Poulain fait l'objet de son traité le plus célèbre, *De l'égalité des deux sexes*, le second est surtout développé dans *L'éducation des dames*. À ce sujet, on consultera avec profit l'introduction de Marie-Frédérique Pellegrin à son édition des trois traités de Poulain de la Barre (2011, p. 11 sq.).

42. Suchon est bien sûr loin d'être la seule participante de la querelle à espérer changer le statut social des femmes. Cependant, elle semble être seule à préconiser une solution qui ne soit pas d'abord et avant tout éducative et qui soit en outre menée à bien par les femmes elles-mêmes. Fauré expose bien cette particularité: « Dans le traité de Gabrielle Suchon, la raison faisait partie des capacités intellectuelles féminines, mais n'était point investie d'une valeur et d'une efficacité singulières à l'endroit de l'émancipation des femmes. » Fauré, 1985, p. 130.

43. Suchon, *Traité de la morale et de la politique*, préface générale; je souligne en italique.

Une différence sexuelle héritée d'Adam et Ève

Il semble donc que le projet de Suchon repose sur une certaine conception de la différence sexuelle qu'il vaut la peine de tirer au clair. Il va sans dire que cette question mériterait de faire l'objet d'une étude à part entière ; je me bornerai à en souligner les aspects qui affectent directement le projet politique de Suchon.

On a vu que, pour Suchon, la différence sexuelle ne peut être située au niveau des capacités fondamentales de l'être humain en matière de liberté, de science et d'autorité⁴⁴. Suchon reconnaît bien l'existence de différences physiologiques entre les deux sexes, qui leur confèrent des tempéraments distincts mais ne sont pas significatives sur le plan intellectuel ou moral. On peut penser, par exemple, à une certaine propension à la mélancolie qu'elle prête aux femmes, leur tempérament ayant « beaucoup moins de chaleur & plus d'humidité que celui des hommes ; ce qui les rend plus disposées à la mélancolie⁴⁵ ». Or la mélancolie n'est pas en elle-même une mauvaise chose (Suchon y voit même une potentielle source de sainteté) ; l'important est qu'elle soit bien réglée et ce, chez les hommes comme chez les femmes. En refusant d'accorder un rôle significatif à la différence entre les tempéraments, Suchon se démarque ainsi des détracteurs du sexe féminin, mais également d'auteurs comme Lucrezia Marinella qui utilisent cette différence pour défendre la supériorité des femmes⁴⁶. Elle revient par ailleurs sur cette différence entre les tempéraments dans le *Petit traité de la faiblesse, de la légèreté et de l'inconstance qu'on attribue aux femmes* mal à propos annexé au *Traité de la morale et de la politique*, niant qu'elle ait une quelconque répercussion sur le plan de la force physique et utilisant pour ce faire l'exemple de l'accouchement :

Il semble que la nature même s'oppose aux outrages que l'on fait aux femmes de les faire passer pour foibles ; puisqu'elle les a destinées à la souffrance des plus insupportables douleurs qui sont celles de l'enfantement, & aux fâcheuses peines qu'il faut endurer en la nourriture & éducation de leurs enfants⁴⁷.

44. Ronzeaud qualifie l'œuvre de Suchon de « décevante » dans la mesure où elle tente d'abolir la différence sexuelle sur le plan des capacités susmentionnées ; car pour lui, cette différence est évidente (« Tentant de prouver la ressemblance du sexe faible et du sexe fort, G. Suchon conforte celui-ci dans sa position de modèle supérieur. Elle essaye d'abolir la différence ontologique à partir de trois arguments : intelligence similaire, égalité corporelle, égalité spirituelle, tous trois voués à l'échec puisque cette différence existe réellement » Ronzeaud, 1975, p. 28.) On regrette que Ronzeaud n'ait pas jugé bon de fournir des arguments appuyant sa thèse en la matière.

45. Suchon, *Liberté*, p. 165.

46. Marinella, *La nobiltà et l'eccellenza delle donne: co'diffetti, et mancamenti de gli huomini* (1601). Soulignons que Marinella est la seule auteure de la querelle des femmes à avoir une entrée à son nom dans le *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle (1697). Les noms de Marie de Gournay, Jacqueline Guillaume, François Poulain de la Barre et Anna Maria van Schurman sont d'ailleurs évoqués dans cette entrée.

47. Suchon, *Petit traité*, p. 6. Comparer ici avec Poulain de la Barre qui, s'il ne prête pas à la femme une force moindre que celle de l'homme en général, considère néanmoins que la grossesse compromet les forces de la femme (voir *De l'égalité des deux sexes*, 2011, p. 65 et 128).

Malgré le peu d'importance des différences physiologiques, Suchon reconnaît une autre forme de différence sexuelle, laquelle est essentielle à la bonne compréhension de son projet : une différence induite par Dieu et qui a de sérieuses répercussions sur les rapports entre les sexes. À cet égard, Suchon se distingue explicitement de Poulain :

Quoy qu'un Auteur de ce tems [L'auteur de l'égalité des Sexes] prétende modérer la malédiction que Dieu fulmina contre Eve; [...] & que pour favoriser son parti, il s'aide d'une version Hebraïque qui semble un peu en adoucir la rigueur; néanmoins la plus grande partie des Sçavans qui suivent celle de saint Jérôme, nous marquent expressément & sans glose cette soumission & dependance [...] ⁴⁸.

De fait, ce n'est pas un hasard si cette question est soulevée dans le cadre de la section du *Traité* consacrée à l'autorité. Suchon s'y attelle en effet à démontrer que, malgré cette soumission fondamentale, la femme a tout de même une capacité à faire usage d'autorité et qu'elle devrait être en mesure de l'exercer. Le rapport hiérarchique entre les sexes est maintenu, en ce sens où Ève doit une certaine soumission à Adam; mais Ève doit demeurer une compagne et non une servante, car tous deux partagent une capacité fondamentale en matière d'autorité — de fait, Dieu leur a conféré à tous deux un pouvoir égal sur les autres animaux⁴⁹. C'est pourquoi l'autorité unilatérale du mari sur sa femme est problématique; dans ce cas, l'autorité est utilisée à mauvais escient. Suchon se réclame à cet égard d'Aristote :

Si les hommes suivoient le conseil d'Aristote, quand il veut que le gouvernement des familles soit Aristocratique; c'est à dire celui des sages & des gens de bien, où chacun s'employe selon sa capacité; les femmes vivroient plus heureuses & avec moins de chagrin, mais comme ils veulent toujours avoir l'autorité entiere sans y souffrir la moindre division; de là vient que c'est une usurpation plutôt qu'un effet de leurs privileges, qui ne les dispensent pas de suivre les principes de la raison⁵⁰.

Suchon en retire que les maris usent bien mal de leur autorité, se l'acaparant tout entière alors qu'ils devraient plutôt consulter leurs femmes et même en faire « leurs égales dans la conduite de la maison ». Notons que Suchon infléchit quelque peu le propos d'Aristote, qui est loin de suggérer que l'autorité familiale doive être partagée entre le mari et sa femme suivant leurs aptitudes respectives⁵¹. Pour celui que Suchon appelle volontiers le

48. Suchon, *Autorité*, p. 91. Il est intéressant de noter que Suchon réfère ici non à un passage de *Égalité des deux sexes*, mais bien de *Excellence des hommes contre l'égalité des sexes* (Poulain, 2011, p. 304 sq.).

49. Suchon, *Autorité*, p. 7.

50. Suchon, *Autorité*, p. 92-93. Suchon réfère ici au passage en 1160b32 — 1161a1 de l'*Éthique à Nicomaque* (qu'elle connaissait sous le nom de *Morale*).

51. Étant donné le nombre et la précision générale des références de Suchon à Aristote, il est peu probable qu'il s'agisse là d'une erreur de lecture (qui serait assez considérable); il

« prince des philosophes », la communauté formée par le mari et sa femme doit être comprise par analogie avec le régime aristocratique, mais parce que l'autorité revient naturellement au mari par son mérite, comme en témoigne le passage de l'*Éthique à Nicomaque* auquel Suchon réfère :

Le gouvernement du Mary, & de la Femme tient plus de celui des gens de bien, que nous avons appelé Aristocratique, chacun s'employant à proportion de sa capacité [*kat'axian*]⁵², le Mary presidant à la principale administration, comme le plus capable, & la Femme au reste des affaires qui n'excèdent pas la portée de sa conduite⁵³.

Il est cependant exact qu'Aristote préconise de céder une partie de la gestion du foyer à la femme, comme l'indique la dernière partie de la citation reproduite ici. S'il ne s'agit pas tout à fait d'un partage d'autorité au sens où l'entend Suchon, la suite du passage de l'*Éthique à Nicomaque* vient appuyer sa condamnation des abus d'autorité : Aristote y souligne que si le mari décide de tout en souverain, il transforme alors son ménage en oligarchie, car « c'est par usurpation, & non pas par mérite que le Mary prend l'autorité toute entière⁵⁴ ». On peut en retirer que Suchon, tout en acceptant l'idée d'une certaine soumission de la femme à son mari, considère qu'une gestion juste et efficace du foyer doit prendre en considération l'égale capacité naturelle des époux à commander et résulter en un partage des responsabilités conséquent. La soumission recommandée aux femmes envers leur mari ne leur serait d'ailleurs « pas tant onéreuse & pénible, si les hommes se servoient de leur autorité selon la volonté de Dieu, & comme il leur est commandé dans les saintes Lettres [...] »⁵⁵. Cette différence entre les sexes héritée d'Adam et Ève s'avère ainsi très importante pour Suchon. Sans être naturelle en un sens biologique, cette différence n'en est pas moins induite par Dieu et réitérée par l'Église ; en ce sens, il n'est pas possible pour

semble plus vraisemblable que Suchon se soit délibérément approprié le propos d'Aristote en adaptant le texte original à ses fins. Ce type d'appropriation, qui amuse Ronzeaud (1975, 29), n'est pourtant pas inhabituel dans la querelle ni, de façon plus large, dans l'histoire de la philosophie : on n'a qu'à penser à la célèbre récupération des idées platoniciennes effectuée par Kant, qui prétendait par là avoir compris Platon « mieux que lui-même » (*Critique de la raison pure*, A314/B370).

52. La récente traduction de R. Bodéüs rend plutôt *kat'axian* par « mérite ». Je remercie Marguerite Deslauriers pour ces indications.

53. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1160b32-34. Nous citons ici la traduction de C. Catel (1644, p. 369) : le choix des termes de Suchon (par exemple, dans l'extrait cité : « gens de bien », « capacité ») suggère qu'il s'agit bien de l'édition à laquelle elle réfère. Vu ce qu'on sait de sa formation, il est peu probable qu'elle ait été en mesure de lire le grec ancien ou le latin, et plus plausible qu'elle ait eu recours à une traduction française de l'*Éthique à Nicomaque*. Les autres traductions françaises disponibles à la fin du xvii^e siècle étaient celles de Nicole Oresme (1488), beaucoup plus fragmentaire, et celle de Philippe Le Plessis (1553), qui n'inclut pas le passage cité.

54. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1160b36 — 1161a1.

55. Suchon, *Autorité*, p. 92.

Suchon de penser l'homme et la femme comme interchangeables, malgré leur égale capacité à exercer l'autorité⁵⁶. On verra dans la section suivante que cette différence fondamentale vient renforcer la nécessité, pour les femmes désirant faire un plein usage de leur autorité naturelle, de se soustraire à toute relation avec les hommes et d'endosser plutôt le modèle du célibat volontaire prôné par Suchon.

La corruption des hommes et ses conséquences pour les femmes

On a vu que malgré des capacités naturelles égales en ce qui a trait à la liberté, à la science et à l'autorité, les femmes se trouvent désavantagées par rapport aux hommes et que la faute en incombe à ces derniers, qui trouvent leur compte dans cette subordination. Il apparaît ainsi que les hommes, malgré les avantages apparents dont ils bénéficient en ce qui a trait à l'exercice de leurs capacités naturelles, sont gravement corrompus. La raison en tient, semble-t-il, au rapport hiérarchique entre les sexes hérité du récit de la chute évoqué plus haut. En effet, comme les hommes sont placés d'emblée en position de pouvoir et que leur liberté extérieure est rarement restreinte à la manière de celle des femmes, leurs occasions de mal faire sont plus nombreuses et plus préjudiciables :

Personne ne sauroit jamais nier [...], que les hommes n'ayent incomparablement plus de pouvoir & plus d'occasions pour tomber dans le péché que les femmes, & que les plus grands desordres qui se voyent tous les jours ne soient leurs ouvrages & les effets de leurs plus ordinaires pratiques⁵⁷.

En clair : les hommes ne sont ni plus ni moins accablés par les passions que les femmes, mais ont une plus grande facilité qu'elles à leur donner libre cours. On peut ainsi dire que le décalage entre la possession d'une capacité et son exercice est également présent chez les hommes ; seulement, alors que les femmes ont du mal à exercer leurs capacités, les hommes font un mauvais usage des leurs. Ce mauvais usage est particulièrement frappant en ce qui a trait à l'autorité qu'ils détiennent sur les femmes : les hommes « abusent assez souvent de leur pouvoir, lors qu'ils commandent par caprice & sans considération » — sacrifiant les femmes à leur ambition, leur avarice, leur jalousie, voire même à leur débauche⁵⁸. Cette domination unilatérale des

56. Les propos de Suchon elle-même, comme sa dissociation explicite d'avec la position plus égalitaire de Poulain à cet égard, me laissent croire qu'elle regarde l'asymétrie du rapport d'autorité entre hommes et femmes comme un donné aussi inévitable qu'incontestable. On peut cependant se demander si, sans aller jusqu'à contester ouvertement cette asymétrie, elle la juge réellement *souhaitable* — puisque ne tenant pas compte de l'égale capacité naturelle de l'homme et de la femme à commander. Y répondre par la négative aurait évidemment des conséquences très lourdes sur le plan religieux. Cette question, qui dépasse le cadre de la présente étude, sera, on l'espère, approfondie ailleurs.

57. Suchon, *Science*, p. 176.

58. Suchon, *Autorité*, p. 92.

femmes se répercute jusque dans les lois et le droit, dont les effets néfastes ont été évoqués plus haut. Or, du fait de cette soif de pouvoir conduisant à un mauvais exercice de ses capacités, l'homme nuit à la femme tout en trahissant sa propre nature — ce pourquoi il ne peut constituer un modèle à suivre pour les femmes :

les hommes ont tellement dégénéré de l'estime & de la tendresse qu'ils doivent aux personnes du Sexe, que l'on peut dire avec vérité, qu'ils ont renoncé à une partie d'eux mêmes, par les mépris qu'ils font continuellement des femmes⁵⁹.

Malgré ce portrait pessimiste de la gent masculine, Suchon ne suggère pas que tous les hommes soient à ce point dégénérés : elle affirme, dans sa préface, ne pas vouloir causer de tort à l'estime « que l'on doit à tous ceux qui sont véritablement des hommes [;] [c'est-à-dire] des sages, des judicieux, des sçavans, des habiles, des debonnaires, & des prudents⁶⁰ ». Elle recourt par ailleurs volontiers à des autorités et à des exemples masculins. Seulement, tout comme les femmes exemplaires dont certains auteurs de la querelle font l'éloge sont, d'une certaine façon, des héroïnes qui ont su surmonter les difficultés de leur condition, on peut deviner que les hommes « véritables » sont plus rares qu'il n'y paraît. Quant à savoir si les hommes corrompus sont récupérables, il s'agit d'une question qu'elle laisse volontairement en suspens, puisque son traité se préoccupe de l'élévation des femmes et pas de celle des hommes — qui nécessiterait un tout autre type de travail étant donné le mal différent dont ils sont atteints. Quoiqu'il en soit, au vu de l'ampleur de la corruption à l'œuvre, on peut inférer que la majorité des rapports entre hommes et femmes seront néfastes à ces dernières.

En raison de l'intérêt indéniable que prennent les hommes (ou du moins la plupart d'entre eux) à la subordination des femmes et de l'autorité qu'ils détiennent sur elles, on ne peut que se tourner vers ces dernières pour espérer une amélioration de leur condition. Dans l'impossibilité où elles se trouvent de changer les institutions et les lois régissant ces rapports — soulignons que la démocratie ne pouvait représenter une solution prometteuse pour une femme du xvii^e siècle⁶¹ —, la solution de Suchon consiste plutôt à les isoler de tout rapport avec les hommes pour permettre leur élévation. Comme on le verra, il s'agit d'une solution drastique mais nécessaire, en ce qu'elle vient soustraire les femmes à la soumission, légitime ou non, qu'elles doivent à ceux du « premier sexe » — en leur permettant par le fait même de s'instruire et de développer leurs capacités à la liberté et à l'autorité⁶².

59. Suchon, *Petit traité*, préface.

60. Suchon, *Traité de la morale et de la politique*, préface générale.

61. Suchon, *Autorité*, p. 24.

62. Le fait de chercher à soustraire les femmes à toute forme de relation avec les hommes peut paraître radical, voire même exagéré. Pourtant, pour une femme du xvii^e siècle qui, bien qu'issue d'une bonne famille, ne disposait pas des avantages et des ressources des femmes nobles, il y avait au final peu de façons d'échapper aussi efficacement à un problème de nature

3. L'élévation des femmes

Il est à présent possible, sur les bases du projet de Suchon, d'en examiner la concrétisation : c'est-à-dire, la condition de neutraliste devant permettre aux femmes de se perfectionner en les soustrayant à toute forme de rapport de pouvoir avec les hommes.

La condition de neutraliste

Pour rendre possible l'élévation des femmes, il semble que la seule solution consiste à les encourager à adopter un mode de vie indépendant, en réduisant autant que possible leurs contacts avec les hommes. Cette implication du *Traité de la morale et de la politique* fait l'objet du second traité de Suchon, *Du célibat volontaire*, qui ménage un nouveau statut pour les femmes : celui de « neutraliste ». Je montrerai ici que c'est cet état, et celui-là seul, qui permet une réelle élévation des femmes en leur procurant le détachement nécessaire à une vie aussi pieuse qu'accomplie, tout en leur permettant d'être réellement utiles à la société par l'exercice plein et entier de leurs capacités naturelles. Avec la condition de neutraliste, l'égalité des sexes se trouve pour ainsi dire transcendée : non seulement les femmes ne sont plus inférieures, mais elles sont même en mesure de se rendre supérieures aux hommes.

La condition de neutraliste créée par Suchon repose, comme le nom l'indique, sur un état de neutralité, symbolisant le fait de ne pas endosser un état plutôt qu'un autre ; il s'agit en effet d'une vie sans engagement, ou célibat volontaire⁶³. De fait, Suchon cherche à poser ce célibat volontaire comme une solution de rechange au cloître et au mariage, les deux états les plus courants pour une femme de son temps. Le célibat volontaire « renferme tous les autres états en puissance, sans les mettre en pratique⁶⁴ », puisqu'il est sans engagement — Suchon entendant par « engagement » l'obligation de demeurer toujours dans une même condition. Il s'agit là d'une différence majeure avec l'état de religieuse, qui comporte précisément une telle obligation. Le célibat volontaire vise ainsi à soustraire les femmes aux contraintes que représentent le mariage et le cloître, et à leur permettre un plein exercice de leur liberté. Suchon s'inspire davantage de l'état de veuve, lequel permettait peut-être le plus de liberté aux femmes de son temps ; elle considère même que les neutralistes sont « celles qui sont véritablement veuves, c'est à

systémique : celui des rapports de pouvoir entre hommes et femmes — un problème qui, comme on le sait, devait avoir une postérité certaine dans le domaine des études féministes.

63. Dunn-Lardeau souligne que Moderata Fonte et Marie de Gournay faisaient déjà l'apologie, avant Suchon, d'une forme moins élaborée de célibat volontaire (Dunn-Lardeau, 2002). Desnain souligne, quant à elle, l'influence probable de Nicolas Cassin sur la conception de Suchon — avec, bien sûr, cette différence que Cassin s'adresse aux hommes et non aux femmes (Desnain, 2009).

64. Suchon, *Le célibat volontaire*, p. 2.

dire parfaitement libres de toutes les affections étrangères, & entièrement indifférentes pour tous les engagements du monde⁶⁵ ». De fait, alors que la fin du mariage est la procréation et que celle de l'état séculier est de louer Dieu, la fin du célibat volontaire est de vivre sans engagement, de manière « abstraite & séparée des maximes du monde⁶⁶ ». Ce détachement est, comme on le verra à présent, ce qui rend la condition de neutraliste supérieure à toutes les autres et permet l'élévation des femmes qui l'adoptent.

Un plein usage des capacités naturelles

L'élévation des femmes implique, pour Suchon, trois aspects : (i) servir Dieu ; (ii) se perfectionner elles-mêmes ; et (iii) être utiles à autrui⁶⁷. Encore une fois, on voit que le perfectionnement des femmes ne profite pas qu'à elles seules ; toute la société doit en bénéficier. Il est par ailleurs clair que c'est par un usage adéquat (et donc non restreint) de leurs capacités naturelles que les femmes pourront satisfaire à ces conditions. Or, comme on le verra à présent, la condition de neutraliste s'avère être la seule permettant aux femmes d'exercer pleinement leur liberté et leur autorité, mais aussi de se consacrer à la science — et, conséquemment, de faire un usage optimal de leurs capacités naturelles.

En ce qui concerne la liberté, il est manifeste que la condition de neutraliste, compte tenu de l'absence d'engagements qui la caractérise, doit permettre une liberté extérieure sans pareille aux femmes qui l'adoptent. Elle remplit cependant une fonction tout aussi importante en ce qui a trait à la liberté intérieure de l'âme, forme de détachement qui s'exprime notamment par une liberté de cœur, caractérisée dans le *Traité de la morale et de la politique* comme « un cœur sans amour, sans haine et sans désir⁶⁸ ». De fait, Suchon insiste sur la nécessité pour les neutralistes d'être libres intérieurement aussi bien qu'extérieurement, ce qui laisse penser que sa conception de la « vie sans engagement », qu'elle décrit d'abord comme une liberté de condition (et donc extérieure), implique également une forme de détachement intérieur⁶⁹. Elle admet ainsi au rang des neutralistes celles qui, n'ayant pas les moyens de vivre sans travailler⁷⁰, parviennent malgré tout à mener

65. Suchon, *Le célibat volontaire*, p. 23. Cette condition était déjà suggérée dans *Liberté*, p. 149, Suchon y encourageant les femmes libres à demeurer dans cet état.

66. Suchon, *Le célibat volontaire*, p. 29

67. *Ibid.*, p. 354 ; voir aussi *L'avertissement*.

68. Suchon, *Liberté*, p. 65.

69. Dans sa fort intéressante étude intégrant Suchon à une histoire de la notion d'autonomie en philosophie, Shapiro associe la « vie sans engagement » à une vie libre, mais en mobilisant uniquement l'aspect extérieur de la théorie de la liberté de Suchon (voir Shapiro, à paraître). Les développements suivants me laissent croire qu'il faudrait également y intégrer sa dimension intérieure.

70. Il vaut la peine de souligner que la condition de neutraliste est sans contredit ouverte aux femmes de toutes classes sociales ; Suchon insiste souvent sur l'importance d'y inclure celles

une vie sainte, « qui n'est autre que la liberté du cœur⁷¹ ». Il s'agit en fait d'une dimension très importante du célibat volontaire, que Suchon vient souligner dans une définition ultérieure :

le Celibat est un amour passionné d'un parfait dégagement, d'une véritable innocence & d'une solitude abstraite & séparée des choses du monde, dans le dessein de se rendre victorieux des faiblesses & des passions humaines⁷².

Dans ce contexte, on comprend d'autant mieux pourquoi il est nécessaire pour les femmes de se soustraire à la compagnie des hommes afin de se perfectionner : Suchon considère nécessaire de limiter autant que possible les attachements terrestres afin de ne rien aimer avant Dieu⁷³. Une vie retirée, à l'abri des passions immodérées, semble donc nécessaire pour satisfaire cet aspect de la condition de neutraliste — tant en regard des passions tristes causées par les méfaits des hommes que de celles plus joyeuses liées à l'amour. Il ne s'agit pas de vivre en ermite pour autant ; Suchon se montre favorable à la vie en communauté et souligne la valeur des amitiés sincères et véritables au chapitre XXII du *Célibat volontaire*⁷⁴.

Les formidables possibilités qu'offre la vie sans engagement pour l'étude sont, quant à elles, assez évidentes : les neutralistes se trouvant dégagées de leurs habituelles fonctions en société de mères, de religieuses, etc., elles ne peuvent qu'avoir davantage de temps à consacrer à leur instruction. La capacité des femmes à se consacrer à la science ayant été établie dans le *Traité de la morale et de la politique*, Suchon élabore dans *Le célibat volontaire* un ambitieux programme d'études pour les neutralistes, comprenant morale, physique, métaphysique, grammaire, rhétorique⁷⁵, arithmétique et arts⁷⁶. La question de savoir si cette instruction doit demeurer une entreprise solitaire ou au contraire prendre une forme collective mérite d'être soulevée : Suchon se rend bien compte que les femmes ne seront pas de sitôt admises

qui ont à travailler pour gagner leur vie et distingue volontiers les éventuelles communautés de neutralistes des communautés religieuses à cet égard, ces dernières étant trop souvent réservées aux femmes nobles ou riches (Suchon, *Le célibat volontaire*, p. 17).

71. Suchon, *Le célibat volontaire*, p. 15.

72. *Ibid.*, p. 651.

73. Voir notamment Suchon, *Science*, p. 71.

74. Suchon, *Le célibat volontaire*, p. 399 sq. ; voir aussi *Autorité*, p. 48. Pour Suchon, l'amitié est supérieure à l'amour fondant le mariage et la famille, car elle n'implique pas la dimension d'obligation et d'engagement permanent qu'ils représentent. De fait, Suchon parle souvent, en des termes assez durs, des nombreuses peines et même des maux physiques qu'encourent celles qui se marient et enfantent. Par exemple, dans *Le célibat volontaire* : « Les maladies qu'elles souffrent durant neuf mois qu'elles les portent dans leur sein, sont les avant-coureurs de ce qu'elles doivent endurer, en les mettant au jour » (Suchon, *Le célibat volontaire*, p. 273). La neutraliste, allègue-t-elle, sera plus utile, heureuse et accomplie en s'occupant des enfants qui ne sont pas biologiquement siens (Suchon, *Le célibat volontaire*, p. 271-272).

75. Desnain suggère que l'insistance de Suchon sur la rhétorique vise à donner aux femmes les moyens de prendre part à des débats publics (Desnain, 2013, p. 262).

76. Suchon, *Le célibat volontaire*, p. 352 sq.

dans les institutions d'enseignement des hommes — ce qu'elle ne juge du reste pas souhaitable, étant donné l'influence néfaste qu'ils pourraient exercer sur elles — et plaide plutôt pour la fondation de collèges, d'universités et d'académies réservées aux femmes⁷⁷. Tant que ces institutions n'auront pas été créées, les femmes devront se résoudre à s'instruire de façon autonome, tout en interagissant les unes avec les autres dans la mesure du possible. Plutôt que de revendiquer ouvertement des institutions d'enseignement pour les femmes, Suchon préconise ainsi à moyen terme la formation de sociétés où les femmes pourraient raisonner, argumenter et se disputer entre elles⁷⁸ ; on peut en déduire que les neutralistes auraient avantage à se rassembler de la sorte. Leur accomplissement intellectuel ne sera cependant complet que grâce à l'intervention de maîtres :

l'étude des Sciences & des Arts ne se peut faire sans l'aide des Maîtres, dont la parole comme un fleau porte les coups reiterés de l'instruction dans l'esprit de leurs Disciples : & avec le fer de leur correction ils retranchent tout ce qui peut empêcher les plantes qu'ils édifient, de porter les fleurs & les fruits des belles connaissances⁷⁹.

Cette fonction du maître suppose donc un cadre d'enseignement plus formel pour le perfectionnement de la neutraliste, qui semble nécessiter, pour être complété, des institutions appropriées.

Enfin, la capacité des femmes à exercer l'autorité ne peut que bénéficier de leur éloignement d'avec les hommes : comme on l'a vu plus haut, la seule forme de différence sexuelle que Suchon reconnaisse réside dans la soumission que les femmes doivent aux hommes dans le mariage, devant Dieu. Qu'on approuve ou non cette soumission qui remonte à Adam et Ève, elle demeure, pour Suchon, inévitable — tant et aussi longtemps que les femmes entretiendront des relations avec les hommes à travers des formes d'engagement comme le mariage. On a vu que Suchon considère que la plupart de ces relations sont néfastes aux femmes, étant donné les abus quasi inévitables qui résultent du pouvoir plus grand conféré aux hommes en société et menant à leur propre corruption. Or, même en cas de mariage heureux, on peut inférer que la condition de la neutraliste sera préférable à celle de la femme mariée — car seule la première peut exercer pleinement sa capacité à l'autorité, la seconde devant une certaine soumission à son mari. Il ne s'agit pas d'en conclure que toutes les femmes devraient renoncer au mariage et aux autres formes d'engagement : Suchon est bien consciente que la bonne marche de la société requiert une pluralité de vocations. Elle considère néanmoins que celles qui s'abstiennent de tout engagement (ce qui est par ailleurs très difficile) sont aussi celles qui parviendront à se rendre les

77. Suchon, *Science*, p. 266.

78. *Ibid.*, p. 268.

79. Suchon, *Science*, p. 258-259 ; voir aussi *Le célibat volontaire*, p. 348.

plus utiles en société, et aux yeux de Dieu, par l'exercice de leur autorité. Les neutralistes en feront usage en prenant part à l'éducation d'autrui, mais aussi en contribuant à l'élaboration de lois plus justes. On peut en retirer que Suchon vise, à long terme, une participation active des femmes en politique⁸⁰; mais à plus court terme, cet exercice de l'autorité pourrait très bien s'effectuer autrement en société, par exemple dans des institutions réservées aux neutralistes ou dirigées par elles. Or cette autorité ne peut être exercée pleinement qu'en se soustrayant à toute forme d'engagement envers les hommes, compte tenu de la soumission qui leur est due⁸¹.

Conclusion

Suchon élabore ainsi un projet qui fait écho à plusieurs préoccupations propres au contexte de la querelle des femmes, notamment en ce qui a trait à sa démonstration de l'égalité des capacités des deux sexes. Et comme bon nombre de ses prédécesseurs et contemporains, elle vise ultimement à permettre aux femmes de se perfectionner en faisant bon usage de leurs capacités. Ce projet prend cependant une tournure peu habituelle par sa forme et son caractère exclusivement féminin. Suchon a, on l'a vu, peu d'espoir de pouvoir changer les idées reçues à propos des femmes; elle attribue la force de la coutume à un intérêt masculin bien compris, les hommes retirant certains avantages du fait de maintenir les femmes dans un état de subordination. Au vu de cet intérêt, il lui semble préférable d'amener les femmes à se perfectionner sans compter sur le concours des hommes. Par ailleurs, on a vu que, suivant le récit de la chute endossé par Suchon, les hommes se trouveront toujours en position d'autorité vis-à-vis des femmes. Or les pouvoirs plus grands qu'ils détiennent, joints à cette position privilégiée, les mènent souvent à abuser de leur autorité au détriment des femmes. En raison de ces débordements et, de façon plus large, pour soustraire ces dernières à tout rapport d'autorité vis-à-vis des hommes, Suchon préconise que l'élévation des femmes prenne place dans un contexte non mixte. C'est ce qui motive la création d'une nouvelle condition, celle de neutraliste, devant permettre aux femmes un plein usage de leurs capacités naturelles. Par l'entremise du célibat volontaire, les femmes devraient ainsi parvenir à acquérir une forme de supériorité sur le reste de l'humanité.

Comme le montre le peu qu'on sait de sa vie, Suchon a elle-même tenté de suivre ces prescriptions. Après avoir quitté le couvent, elle mène en effet

80. Elle se dit d'ailleurs d'accord avec Platon en ce qui concerne le gouvernement des femmes (Suchon, *Autorité*, p. 32).

81. Les relations avec les directeurs de conscience, comme avec les maîtres, font exception: Suchon les considère nécessaires au perfectionnement des neutralistes, mais dans la mesure où ces directeurs font eux-mêmes preuve d'une sagesse sans pareille — puisqu'« il n'appartient qu'aux sages de gouverner les autres » (*Le célibat volontaire*, p. 478). Il est probable que les directeurs de conscience puissent être des hommes comme des femmes.

une vie simple et retirée; la parution de ses deux ouvrages est, peut-on croire, sa façon de se montrer utile à la société⁸². La condition de neutraliste, « voie du milieu » entre le mariage et le cloître⁸³ demeure cependant un idéal vers lequel il faut tendre: à quel point Suchon l'a-t-elle réalisé, nous ne le saurons jamais. Son exemple montre néanmoins qu'elle estimait possible d'adopter cette condition même dans une société où les lois et les institutions sont profondément hostiles aux femmes. La force incroyable que ce projet démontre devrait demeurer, peut-être, notre plus grande inspiration.

Bibliographie

- Angenot, Marc. *Les champions des femmes: examen du discours sur la supériorité des femmes, 1400-1800*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1977.
- Aristote (1644). *La morale d'Aristote* (trad. C. Catel), Toulouse, Bosc.
- Bertolini, Sonia. « Gabrielle Suchon: une vie sans engagement », dans *Australian Journal of French Studies* 37 (3), 2000, p. 289-308.
- Desnain, Véronique. « Gabrielle Suchon's *Neutralists* » dans *Relations & Relationships in Seventeenth-century French Literature*, Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2006, p. 116-131.
- . « The Origins of la vie neutre: Nicolas Caussin's Influence on the Writings of Gabrielle Suchon » dans *French Studies* 63 (2), 2009, p. 148-160.
- . « Gabrielle Suchon: Militant Philosophy in Seventeenth Century France » dans *Forum for Modern Language Studies* 49 (3), 2013, p. 257-271.
- Dorlin, Elsa. *L'évidence de l'égalité des sexes: une philosophie oubliée du XVII^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Dunn-Lardeau, Brenda. « La place de "La comédie des quatre femmes" de Marguerite de Navarre (1542) dans le discours sur le célibat volontaire comme modèle de félicité de l'Arioste à Gabrielle Suchon » dans *Renaissance and Reformation* 26 (4), 2002, p. 113-139.
- Fauré, Christine. *La démocratie sans les femmes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.
- Gournay, Marie Le Jars de (1622). *Égalité des Hommes et des Femmes*, Paris.
- Hoffman, Paul. « Le féminisme spirituel de Gabrielle Suchon » dans *XVII^e siècle*, 121, 1978, p. 269-276.
- Kirsop, Wallace. « A Note on Gabrielle Suchon's Efforts to Seek Publication of her Works » dans *Journal of Romance Studies* 5, 2005, p. 17-18.
- Le Doeuff, Michèle. *Le sexe du savoir*, Paris, Aubier, 1998.
- Marinella, Lucrezia (1601). *La nobiltà et l'eccellenza delle donne: co'diffetti, et mancamenti de gli huomini*, Venise, Giovanni Battista Ciotti.
- Poulain de la Barre, François. *De l'égalité des deux sexes; De l'éducation des dames; De l'excellence des hommes* (éd. M.-F. Pellegrin), Paris, Vrin, 2011.
- Ribard, Dinah. « Religieuses philosophes, religieuses sans clôture, ermites et vagabondes: appartenances et dissidences au XVII^e siècle » dans *L'Atelier du Centre de recherches historiques* 4, 2009 [<http://acrh.revues.org/1367>].

82. Suchon suggère en effet aux neutralistes éclairées qui vivraient seules d'aider leur prochain en publiant des ouvrages utiles (Suchon, *Le célibat volontaire*, p. 358).

83. Suchon se réclame à cet égard d'Aristote (Suchon, *Le célibat volontaire*, p. 6-7).

Ronzeaud, Pierre. « La femme au pouvoir ou le monde à l'envers » dans *xvii^e siècle*, 108, 1975, p. 9-33.

Schiebinger, Londa L. *The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1989.

Shapiro, Lisa (à paraître). « Gabrielle Suchon's 'Neutralist': The Status of Women and the Invention of Autonomy » dans *Women and Liberty: 1600-1800* (dir. Jacqueline Broad et Karen Detlefsen, Oxford, Oxford University Press, p. 220-248.

Suchon, Gabrielle (1693). *Traité de la morale et de la politique*, Lyon: B. Vignieu. [Transcription partielle disponible au <http://querelle.ca/>]

———. (1700). *Du célibat volontaire, ou la vie sans engagement*, Paris, J. & M. Guignard.

« La Minerve vient de faire sa physique »

Anne-Lise Rey

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone

Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042332ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042332ar>

[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

Rey, A.-L. (2017). « La Minerve vient de faire sa physique ». *Philosophiques*, 44 (2), 233–253. <https://doi.org/10.7202/1042332ar>

Résumé de l'article

L'article montre qu'après la « révolution scientifique » opérée par l'introduction des idées de Newton en France, Émilie du Châtelet a construit un dispositif épistémique inventif qui lui permet d'articuler principes métaphysiques et *experimental philosophy*. Je cherche à exposer que, s'il y a bien une relative invisibilité du travail philosophique d'Émilie du Châtelet dans l'historiographie des Lumières, cela tient à la fois au statut de femme savante à cette époque (Émilie Du Châtelet ne peut être réduite ni à une traductrice des textes de Newton, ni à une vulgarisatrice des thèses de Leibniz), mais aussi à la *situation philosophique* d'Émilie du Châtelet, qui ne peut se réduire à aucune filiation (cartésienne, leibnizienne ou newtonienne) et qui élabore une philosophie naturelle originale.

« La Minerve vient de faire sa physique »¹

ANNE-LISE REY

Université de Lille,
UMR STL/Vrije Universiteit Brussels²

RÉSUMÉ. — L'article montre qu'après la « révolution scientifique » opérée par l'introduction des idées de Newton en France, Émilie du Châtelet a construit un dispositif épistémique inventif qui lui permet d'articuler principes métaphysiques et *experimental philosophy*. Je cherche à exposer que, s'il y a bien une relative invisibilité du travail philosophique d'Émilie du Châtelet dans l'historiographie des Lumières, cela tient à la fois au statut de femme savante à cette époque (Émilie Du Châtelet ne peut être réduite ni à une traductrice des textes de Newton, ni à une vulgarisatrice des thèses de Leibniz), mais aussi à la *situation philosophique* d'Émilie du Châtelet, qui ne peut se réduire à aucune filiation (cartésienne, leibnizienne ou newtonienne) et qui élabore une philosophie naturelle originale.

ABSTRACT. — This paper shows that after the “Scientific Revolution” stemming from the introduction of Newton’s ideas in France, Émilie du Châtelet developed an innovative epistemic framework that allowed her to reconcile metaphysical principles with experimental philosophy. The author aims to show that the relative invisibility of Émilie du Châtelet’s philosophical work within the historiography of the enlightenment is due both to her status as a learned woman at that time (Émilie Du Châtelet cannot be reduced merely to a translator of Newton’s texts or a popularizer of Leibniz’s theses) and to the *philosophical position* of Émilie du Châtelet, which cannot be reduced to a single philosophical affiliation (Cartesian, Leibnizian or Newtonian) and which allows her to develop an original account of natural philosophy.

Émilie du Châtelet a traduit les *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* de Newton, et fait connaître la pensée de Leibniz en France dans ses *Institutions de physique*. Elle est ainsi bien souvent présentée dans l’histoire du XVIII^e siècle comme une traductrice et une vulgarisatrice³. Il y a donc une forme d’opacité qui recouvre son travail proprement philosophique pour deux raisons principales qui sont à l’œuvre dans l’historiographie des Lumières.

1. Célèbre formule de Frédéric de Prusse à Jordan dans une lettre du 24 septembre 1740 : « La Minerve vient de faire sa Physique, il y a du bon, c’est Koenig qui lui a dicté son thème ; elle l’a ajusté et orné par-ci par-là de quelque mot échappé à Voltaire à ses soupers. Le chapitre sur l’étendue est pitoyable, l’ordre de l’ouvrage ne vaut rien ; il y a même de très grosses fautes, car dans un endroit elle fait tourner les astres d’Occident en Orient. Enfin, c’est une femme qui écrit et qui se mêle d’écrire au moment où elle commence ses études. »

2. Ce travail s’inscrit dans le cadre d’un IF Marie Curie n° 748623. Mon projet a pour titre EPISTOP pour « Epistemic Optimism ».

3. S’y ajoute parfois la mention de son « amitié » pour Voltaire.

Il faut tout d'abord mentionner ce que l'on pourrait appeler le stéréotype de genre⁴ : il existe toute une littérature qui se développe au XVIII^e siècle autour du motif de la marquise désireuse d'apprendre d'un philosophe toujours sensible à ses charmes. Il suffit de penser à *l'Entretien sur la pluralité des mondes* de Fontenelle ou au *Newtonianisme pour les dames* de Francesco Algarotti. Mais il faut sans doute également évoquer un ensemble de lettres ou de déclarations publiques dans lesquelles on s'étonne (et on se réjouit !) qu'une femme rende la philosophie naturelle si claire⁵. Il y a une donc forme d'ambiguïté sur la fonction même de vulgarisation.

Naturellement, Émilie du Châtelet jouera avec ce stéréotype à la fois dans sa correspondance lorsqu'elle s'interrogera (ou feindra de s'interroger) sur l'identité de la marquise au frontispice de l'édition du *Newtonianisme pour les dames* d'Algarotti, et quand elle mettra en scène dans l'avant-propos des *Institutions de physique* les conseils philosophiques qu'elle adresse à son jeune fils, il s'agira aussi d'inverser ce stéréotype de genre⁶. Il faut ajouter que d'autres éléments attestent qu'au cœur même du XVIII^e siècle son travail philosophique était reconnu. En un sens, la dispute avec De Mairan paradoxalement en témoigne⁷, la traduction en allemand de son échange avec De Mairan sur les forces vives à l'initiative de Ch. Wolff également (ainsi que la traduction ultérieure des *Institutions*)⁸, son élection à

4. Florence Lotterre, *Le Genre des Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 100-115.

5. Lettre 566-4150 de Clairaut à Émilie du Châtelet, 4 janvier 1741 in *La correspondance d'Émilie du Châtelet (1740-1741)*, sous la direction de Ulla Kölving, Centre international d'études du XVIII^e siècle, Ferney-Voltaire 2018 (à paraître), p. 62 : « Le premier livre m'a fait un grand plaisir en ce qu'il m'apprenait la métaphysique de Leibniz, au fait de laquelle je n'étais pas du tout. Je suis charmé de la connaître et je ne crois pas que personne me l'eût fait aussi bien entendre que vous. Je suis trop neuf dans cette matière pour vous en dire mon sentiment, mais ce que je puis bien assurer, c'est que si je pouvais être conquis à cette philosophie, ce serait par la façon dont vous la présentez. Quant à la partie physique de votre ouvrage, elle m'a fait beaucoup de plaisir aussi, non pas comme la première en m'ouvrant un champ nouveau, mais en me mettant sous les yeux dans un bel ordre et d'une façon agréable, les vérités les plus satisfaisantes de la physique. » Mais sous le compliment pointe la critique, puisque la lettre se poursuit en ces termes : « S'il m'était permis cependant de vous dire mon avis en entier, je prendrais la liberté de vous dire qu'il y a dans quelques endroits de petites négligences, dont quelques-unes peuvent venir de ce que vous avez voulu vous mettre plus à la portée de tout le monde, mais qui pourraient vous faire tort dans l'esprit des géomètres. »

6. Voir A.-L. Rey, « La littérarisation de la science newtonienne au XVIII^e siècle : une littérature pour les dames ? », Dossier « Littérature et Science : Archéologie d'un litige (xvi^e-xviii^e siècles) », sous la dir. de Ph. Chométy et J. Lamy, *Littératures classiques*, n° 85-2014, p. 303-326.

7. Voir A.-L. Rey, « Agonistic and Epistemic Pluralisms: A New Interpretation of the Dispute between Émilie du Châtelet and Dortous de Mairan », *Paragraph*, 40.1, Theories of Quarrels (A. Tadié, dir.), 2017, p. 43-60.

8. Voir Lettre 332-4610 d'Émilie du Châtelet à Christian Wolff du 22 septembre 1741, *op. cit.*, p. 124-125 : « Je vous supplie aussi de vouloir bien y joindre un exemplaire de cette traduction allemande de ma dispute sur les forces vives, dont je vous ai l'obligation. Mon fils

l'Académie des sciences de l'Institut de Bologne en 1746 aussi, la reprise de son chapitre IV des *Institutions de physique* (loué par Euler dans une lettre de fin 1741⁹) dans l'article « Hypothèse (Métaphysique)¹⁰ » de l'*Encyclopédie* confirme enfin son importance et la diffusion de ses travaux.

On peut affirmer à partir de ces différents éléments qu'Émilie du Châtelet est, de son vivant, une femme savante reconnue, dont les travaux sont discutés par les grands savants de son temps avec lesquels elle entretient une correspondance régulière : que l'on songe simplement à Maupertuis, Euler, Clairaut ou encore Johann II Bernoulli. C'est donc sans doute l'historiographie des Lumières qui a conduit à occulter, ou parfois simplement à minorer, son importance dans l'histoire des sciences et de la philosophie des Lumières. En effet, peu de place est faite aux femmes savantes ou philosophes dans les histoires du XVIII^e siècle.

Mais il y a sans doute une deuxième raison qui explique cette relative invisibilité des travaux d'Émilie du Châtelet dans l'histoire des sciences et de la philosophie du XVIII^e siècle, c'est une lecture du XVIII^e siècle français largement dominante qui suppose que, dans le champ de la philosophie naturelle, l'opposition centrale et structurante serait celle qui existe entre cartésiens et newtoniens. Cette option historiographique fait des cartésiens régnant à l'Académie royale des sciences de Paris d'archaïques métaphysiciens, aveugles à la science expérimentale, forcément moderne, qu'incarnerait Newton. De telle sorte que, par cette lecture en termes d'écoles de pensée irréductiblement opposées l'une à l'autre, on serait conduit à identifier les savants français du XVIII^e siècle en fonction de leur appartenance à un « camp » bien déterminé : soit celui de Descartes, soit celui de Newton. Cette lecture en termes de filiations historiques est renforcée par l'idée que le XVIII^e siècle marquerait le « triomphe¹¹ » du paradigme newtonien.

apprend l'allemand, et je la lui ferai lire pour s'y fortifier. Dès que l'édition que l'on fait en Hollande des *Institutions physiques* sera finie, j'aurai l'honneur de vous en envoyer un exemplaire pour vous, et un pour celui qui veut bien avoir la bonté de les traduire. »

9. Lettre 602-4760 de Leonhard Euler à Émilie du Châtelet, fin 1741-début 1742, *op. cit.*, p. 145 : « Mais surtout le chapitre sur les hypothèses m'a fait le plus grand plaisir, voyant que vous combattez, madame, si fortement et si solidement quelques philosophes anglais, qui ont voulu bannir tout à fait les hypothèses de la physique qui sont pourtant à mon avis le seul moyen de parvenir à une connaissance certaine des causes physiques. J'ai été souvent en peine, lorsque le discours roulait sur cette matière avec des Anglais, de trouver des raisons convaincantes pour bien faire voir l'utilité des hypothèses, mais je n'ai jamais pu développer mes idées sur ce sujet d'une manière si claire que vous. »

10. À la fin de l'article figure la mention suivante : « Voyez le chap. v. des *Institutions de Phis.* & surtout le traité des *Systèmes* de M. l'Abbé de Condillac. »

11. Voir récemment encore, Mordechai Feingold, *The Newtonian Moment, Isaac Newton and the Making of Modern Culture*, The New York Public Library, Oxford University Press, 2004 ; Jonathan Israel, *Les Lumières radicales*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.

Naturellement, cette lecture revient à ignorer la catégorie de « cartonian » forgée par Ellen Mc Niven-Hine¹² pour décrire la position philosophique de Dortous de Mairan, à la fois cartésien et newtonien, et plus fondamentalement tout le contexte intellectuel français extrêmement complexe du premier XVIII^e siècle que restitue avec minutie Carlo Borghero¹³ et qui montre, à l'instar de l'article « Newtonianisme » de l'*Encyclopédie*, la pluralité d'interprétations sous laquelle on comprend, à cette époque, le vocable de newtonien. À cela, il faut ajouter l'introduction de la philosophie de Leibniz en France qui vient troubler le jeu des oppositions rassurantes¹⁴.

La question pourrait donc se formuler en ces termes : comment rendre à nouveau visible non pas tant l'importance de la figure d'Émilie du Châtelet — ce travail est déjà en cours¹⁵ —, mais sa singularité philosophique ? Pour le dire autrement, comment démontrer que cette singularité est le signe d'une puissance philosophique ?

Cela est possible en prenant quelques décisions méthodologiques et historiographiques. Autrement dit, il faut sans doute inclure dans le corpus qui permet d'apprécier la portée du travail d'Émilie du Châtelet les lettres qu'elle a échangées avec les savants et princes (Frédéric de Prusse) de son temps, les manuscrits non encore publiés (et récemment retrouvés)¹⁶ et les articles qu'elle a fait paraître dans les journaux savants (ou ceux qui mentionnent son travail) afin d'analyser dans le détail sa pratique philosophique.

Par ailleurs, d'un point de vue historiographique, il est extrêmement fécond de considérer qu'à côté des oppositions tranchées entre cartésiens et newtoniens s'est développé un courant de pensée, y compris après ce que l'on a appelé la « révolution scientifique », qui ne fait pas du newtonianisme

12. Ellen McNiven Hine, « Dortous de Mairan, the “Cartonian” », *Studies on Voltaire*, 266, 1989, p. 163-179.

13. Carlo Borghero, *Les cartésiens face à Newton. Philosophie, science et religion dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Brepols, 2011. Borghero montre, par exemple, comment le newtonianisme a pu être disqualifié en raison de sa proximité supposée avec le matérialisme (Cuenz), ou bien, selon une autre stratégie interprétative, considéré comme la suite de la « révolution » cartésienne (Gerdil).

14. Voir J. B. Shank, *The Newton Wars and the Beginning of the French Enlightenment*, Chicago, The University of Chicago Press, chap. VII « Leibnizianism and the French Enlightenment », p. 425 : « This label [Leibnizianism] emerged after 1740 as an alternative to both Newtonianism and Cartesianism, yet its coherence (or lack thereof) was a product of the same contested and prismatic reception that had produced the other two philosophical “-isms” during the previous decades. The emergence of this third position also worked to complicate and to clarify the Newtonian/Cartesian binary in influential ways ».

15. Voir le programme de réécriture d'histoire de la philosophie visant à intégrer des femmes philosophes dans une nouvelle histoire de la philosophie : <http://www.newnarratives.inphilosophy.net/> et, dans une perspective différente, les activités menées dans le « Center for the History of Women Philosophers and Scientists » à Paderborn.

16. L'histoire est connue. Un certain nombre de manuscrits d'Émilie du Châtelet ont été retrouvés en 2012, mais dispersés à l'occasion d'une vente privée. Certains textes sont néanmoins à nouveau accessibles.

une solution différente au problème du fondement métaphysique de la physique mais qui conçoit la possibilité d'articuler métaphysique et *experimental philosophy*. C'est en ce sens que je comprends cette formule d'Émilie du Châtelet à propos des *Institutions* dans lesquelles elle présente, entre autres, la physique de Newton : « [M]ais comme je suis persuadée que la physique ne peut se passer de la métaphysique sur laquelle elle est fondée, j'ai voulu lui donner une idée de la métaphysique de M. de Leibniz, que j'avoue être la seule qui m'ait satisfaite, quoiqu'il m'en reste encore bien des doutes¹⁷. » Pour Émilie du Châtelet, prendre acte de la révolution épistémique que constitue le newtonianisme ne signifie pas renoncer à la métaphysique et, en particulier, à celle qui lui semble la plus efficace : celle qu'elle désigne comme la métaphysique de Leibniz¹⁸.

Pour rendre raison de ce point relativement aveugle de l'historiographie des Lumières, j'ai forgé une catégorie heuristique qui ne correspond pas à une école de pensée : il s'agit du « leibnizo-newtonianisme¹⁹ ». Je n'entends pas le leibnizo-newtonianisme comme un courant de pensée, mais comme la mise en œuvre d'une combinaison effectivement présente, quoique souvent de manière différente, dans plusieurs textes importants des Lumières²⁰. Il me semble donc que, pour peu qu'on prenne cette catégorie pour ce qu'elle est vraiment : un instrument de lecture des textes du XVIII^e siècle et non le moyen de mettre au jour une tradition négligée, elle permet de restituer la complexité de la philosophie des Lumières qui n'est pas unilatéralement éprise du modèle empiriste newtonien.

En partant de ces réflexions, je voudrais montrer comment Émilie du Châtelet construit une philosophie naturelle originale en interrogeant et en discutant les conséquences métaphysiques de l'adhésion au principe de conservation, en particulier sur la question de la liberté, en 1738, puis com-

17. Lettre 247, Émilie à Frédéric, avril 1740 (*La correspondance d'Émilie du Châtelet, Ferney-Voltaire*, éd. U. Kollving, à paraître, 2018).

18. Voir Sarah Hutton, « Between Newton and Leibniz: Emilie du Châtelet and Samuel Clarke », in *Emilie du Châtelet between Leibniz and Newton*, ed. Ruth Hagengruber, Springer, 2011. Voir p. 78 : « Nevertheless, her subscription to both Newton and Leibniz remains problematic from a modern perspective, especially in view of the way Newton and Leibniz are nowadays treated as leading representatives of the empiricist-rationalist schools, and therefore of rival British and German philosophical traditions. [...] Since Emilie du Châtelet's *Institutions de Physique*, assumes compatibility between Newtonian theories and Leibnizian metaphysics, it is reasonable to expect that her view of this controversy [the Leibniz-Clarke dispute] should hold clues about her understanding of the relationship of Leibniz's philosophy to Newton's. »

19. Voir « Le leibnizo-newtonianisme : la construction d'une philosophie naturelle complexe dans la première moitié du XVIII^e siècle. La méthode d'Émilie du Châtelet : entre hypothèses et expériences », revue *Dix-huitième siècle*, dossier « La Nature », juin 2013, p. 115-129.

20. Que l'on pense à la démonstration expérimentale du principe de conservation des forces vives élaborée par Willelm's Gravesande dans son *Introduction à la philosophie newtonienne* ou encore à la volonté de dépasser Leibniz et Newton « en newtonien » dans la *Theoria philosophiae naturalis* de Roger Boscovich, pour ne donner que quelques exemples.

ment les *Institutions* ont résolu ce problème, non pas grâce à la distinction wolffienne entre différents régimes d'intelligibilité de la substance comme le pensait Émilie du Châtelet en 1738, mais en choisissant une définition de la substance comme active. Cela lui a permis, par le dialogue qu'elle a mis en œuvre entre Leibniz et Wolff, de reconfigurer l'espace de la phénoménalité. Il me semble ainsi que s'esquissent les contours d'une philosophie naturelle exigeante.

I. La liberté des forces vives

Je voudrais partir d'un passage maintes fois cité d'une lettre à Maupertuis du 30 avril 1738, dans lequel Émilie du Châtelet souligne les enjeux métaphysiques du principe de conservation :

Mais la seule chose qui m'embarrasse à présent, c'est la liberté, car enfin, je me crois libre et je ne sais si cette quantité de forces toujours la même dans l'univers ne détruit point la liberté. Commencer le mouvement, n'est-ce pas produire dans la nature une force qui n'existait pas ? Or, si nous n'avons pas le pouvoir de commencer le mouvement, nous ne sommes point libres²¹.

Dans l'ensemble de lettres qu'Émilie du Châtelet échange avec Maupertuis cette année-là (1738), les enjeux du principe leibnizien de conservation des forces vives sont ainsi clairement posés : 1) le choix du principe de conservation suppose des décisions métaphysiques, il n'y a donc pas d'autonomie du principe à l'égard de ses présupposés métaphysiques ; 2) ces décisions métaphysiques concernent, pour Leibniz du moins, la possibilité d'utiliser un seul et même principe pour expliquer le mouvement des corps animés et inanimés²². C'est dans ce cadre que se pose la question de la liberté humaine. Comme Émilie Du Châtelet l'écrit dans une lettre de mai 1738 adressée au même Maupertuis, le « pouvoir soi-mouvant », c'est-à-dire la spontanéité de l'*actio in se ipsum* qui produit la force, pour parler le langage leibnizien²³, peut être réservé aux seuls êtres animés, là où la force se

21. Lettres de la marquise du Châtelet, éd. Besterman, vol. I, p. 220.

22. Mon interprétation de cet épisode fameux se distingue ici de celle proposée par Matt Jones dans son intervention « From Sociability to Vis viva: Emilie du Châtelet on Social and Natural Order », lors du colloque « Exploring the Philosophy of Emilie du Châtelet » organisé à l'Université de Columbia en juin 2016. Matt Jones défendait l'idée qu'en 1738 Emilie du Châtelet acceptait la mesure mv^2 mais en refusait les conséquences métaphysiques et en un sens que la suppression du chapitre sur la liberté lui aurait permis d'adhérer pleinement au principe leibnizien. Il me semble que la démarche d'Émilie peut être interprétée différemment : en tout état de cause, elle adhère au principe de conservation (Voir la lettre à Maupertuis du 10 février 1738 dans laquelle Émilie indique qu'on peut avoir raison sur les forces vives et se tromper sur les monades : « M. de Leibniz, à la vérité, n'avait guère raison que sur les forces vives »), puis elle élabore la métaphysique qui lui semble compatible avec mv^2 , ce qui va la conduire à considérer que toutes les substances sont dotées d'action mais pas de perception.

23. Voir *Leibniz-De Volder. Correspondance*, éd. A.-L. Rey, Paris, Vrin, 2016, p. 234, Lettre de Leibniz à De Volder du 10 novembre 1703 : « Je reconnais que les Monades sont

consume, se communique et se conserve à l'occasion du choc des corps inanimés. On pourrait dire que cette proposition de « conciliation » — Émilie du Châtelet écrit en effet dans cette même lettre : « [J]'ai envie de faire un moment le conciliateur comme M. de Mairan²⁴ » — est davantage la formulation d'un problème que sa véritable résolution dans la mesure où l'auteure, tentée par la solution wolffienne, en mesure rapidement le coût philosophique : le renoncement à un principe unique d'intelligibilité de toutes les substances, garant de la continuité à l'œuvre dans la nature.

Il peut être utile de relier ces hésitations à la conception qu'Émilie du Châtelet se fait de la liberté. La philosophe avait projeté de faire figurer un chapitre sur la liberté dans les *Institutions*, elle y a finalement renoncé, mais il est possible d'avoir une idée de sa conception de la liberté en lisant le « chapitre V sur la liberté » attribué à Voltaire et publié par Ira O. Wade²⁵. On suit, en effet, ici les conclusions convaincantes de Linda Gardiner Janik qui, pour établir qu'Émilie du Châtelet a en réalité écrit ce chapitre V, s'appuie sur des proximités stylistiques et doctrinales avec les premières versions des *Institutions*²⁶, et tout particulièrement les échos entre ce texte et la première version non publiée du chapitre XXI des *Institutions*. Que nous apprennent ces textes sur sa conception de la liberté ?

Dans le manuscrit autographe de 1737, Émilie résume la teneur du §720, en marge, par ces mots : « Les forces vives et leur conservation ne sont point contraires à la liberté. » Le paragraphe formule, en termes simples, les conséquences pour la liberté humaine de l'adoption du principe de conservation leibnizien :

actives par soi, dans lesquelles outre la perception qui enveloppe l'action en tout cas, rien ne peut être compris. »

24. Lettre 144-2400 d'Émilie du Châtelet à Maupertuis de mai 1738, *op. cit.*, p. 240 : « J'ai envie de faire un moment le conciliateur comme M. de Mairan et de dire que Dieu peut avoir établi des lois de mouvement pour le choc des corps inanimés, par lesquelles ils conservent ou communiquent ou consomment dans des effets la force qu'on leur imprime ; mais que cela n'empêche point qu'il ne réside dans les êtres animés un pouvoir soi-mouvant, qui est un don du créateur comme l'intelligence, la vie, etc. Car si je suis libre il faut absolument que je puisse commencer le mouvement, et si ma liberté était prouvée il faudrait bien convenir que ma volonté produit de la force, quoique le quomodo me soit caché. La création, qu'il faut bien admettre quand on admet un Dieu, n'est-elle pas dans ce cas-là, et n'y a-t-il pas mille choses qu'il nous sera toujours également impossible de nier et de comprendre ? »

25. Ira O. Wade, *Studies on Voltaire with Some Unpublished papers of Mme Du Châtelet*, Princeton, Princeton University Press, 194, p. 92-108.

26. Voir Linda Gardiner Janik, « Searching for the Metaphysics of Science : the Structure and Composition of Madame du Châtelet's *Institutions de physique*, 1737-1740 », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 201, 1982, p. 85-113, ici p. 88-89. « My argument for this terminus a quo rests on the identification of the fragmentary "Chapitre V de la liberté" published by Wade [...] and said by him to be Voltaire's work, as having been written in fact by Mme du Châtelet. »

La conservation d'une quantité égale de force dans notre univers paraît d'abord intéresser notre liberté, mais ce n'est que lorsque l'on confond la quantité du mouvement et la quantité de la force, si nous sommes libres, notre volonté produit sans doute du mouvement, car s'il dépend de moi de me promener ou de rester assis, il est certain qu'en me promenant, je produirai un mouvement que je n'eusse pas produit si j'étais resté sur ma chaise, mais est-il nécessaire pour cela que je produise de la force, non sans doute, je puis être libre dans l'emploi de la quantité de force qui se trouve dans mes nerfs et dans mon sang, sans que pour cela ma volonté puisse créer de la force, ainsi, il me semble que l'on peut mettre au nombre des lois de la nature la conservation toujours égale de la quantité de force vive qui est dans l'univers²⁷.

En un mot, le mouvement que je crois produire n'est que la conséquence d'une force que je possède et que je choisis d'exercer à un moment donné, il est donc possible de maintenir la conviction que nous sommes libres, et l'adhésion au principe de conservation des forces vives, à condition de bien distinguer mouvement et force.

Il faut naturellement mettre en regard ce texte avec le fameux « chapitre V de la liberté ». Dans le chapitre V, quatre objections à la liberté humaine sont examinées. La première concerne le sentiment illusoire de liberté, à laquelle le texte oppose une forme d'introspection : « [M]ais enfin quand il faut s'interroger soi-même, il faut bien avouer, si l'on est de bonne foi, que nous avons une volonté, que nous avons le pouvoir d'agir, de remuer notre corps, d'appliquer notre esprit à certaines pensées, de suspendre nos désirs, etc.²⁸ », ainsi qu'une redéfinition de la liberté fondée sur l'action et non sur la volonté²⁹. Mais les accents leibniziens qui inclinent à penser que le texte est sans doute écrit par un auteur sensible aux thèses leibniziennes se trouvent dans la réponse à la troisième objection, lorsqu'il s'agit de penser le lien entre la liberté humaine et la prescience divine. Cette prescience caractérisée comme une connaissance qui, à ce titre, n'influe pas sur l'existence des choses³⁰.

27. Émilie du Châtelet, *Institutions de Physique*, 1737, manuscrit autographe, BNF, Fr, 12265, feuillet numéroté 370.

28. « Chapitre V de la liberté », in Ira O. Wade, *Studies on Voltaire with some unpublished papers of Mme du Châtelet*, Princeton, Princeton University Press, 1947, p. 96.

29. *Op. cit.*, p. 99 : « [C]ar la liberté consiste à agir ou ne pas agir et non pas à vouloir ou ne pas vouloir [...] La volonté, dis-je, ne peut avoir aucune influence sur le pouvoir soi-mouvant en quoi consiste la liberté [...] [L]e pouvoir physique d'agir est donc ce qui fait de l'homme un être libre. »

30. « Car la prescience de Dieu n'est pas la cause de l'existence des choses, mais elle est elle-même fondée sur leur existence. Tout ce qui existe aujourd'hui ne peut pas ne point exister [nécessairement] pendant qu'il existe, et il était hier et de toute éternité aussi constamment vrai que les choses qui existent aujourd'hui devaient exister, qu'il est maintenant certain que ces choses existent. La simple prescience d'une action avant qu'elle soit faite ne diffère en rien de la connaissance qu'on en a après qu'elle est faite. Ainsi la prescience ne change rien à la certitude d'événement. »

Si Émilie du Châtelet commence par indiquer que l'idée d'un principe de conservation, c'est-à-dire qu'une même quantité se conserve — qu'il s'agisse du mouvement ou de la force —, lui semble contraire à la liberté définie comme pouvoir de se mouvoir et de ne pas se mouvoir conformément au choix de son propre esprit³¹, elle formule ensuite clairement la hiérarchie qu'elle établit entre l'enjeu de la liberté et le principe de conservation : « [I] est certain que la question de notre liberté (s'il en est une) nous intéresse infiniment plus que toutes celles que l'on peut faire sur la nature du mouvement et sa conservation, puisque de cette seule question dépend toute la morale. » On peut rappeler que, dès la lettre du 10 février 1738, à Maupertuis, Émilie du Châtelet se posait les mêmes questions et considérait qu'on pouvait avoir raison sur les forces vives et se tromper sur le plein et les monades³².

Mon hypothèse est que faire le lien entre le principe de conservation et la question de la liberté suppose d'utiliser une conception leibnizienne de l'intelligibilité de la substance, c'est-à-dire de choisir une seule et même explication pour tous les types de substances (qu'elles soient brutes ou simples). Les thèses leibniziennes du principe de continuité et de l'uniformité explicative sont bien connues dans cette première moitié du XVIII^e siècle, grâce à la parution des *Essais de Théodicée*³³. Mais comme nous le savons, Wolff établit une différence entre les types de substances, c'est-à-dire une différence dans l'intelligibilité des substances inanimées, dépourvues de perception et des êtres simples qui, eux, sont dotés de perception. Par ailleurs, pour Wolff, la substance est active mais n'est pas perceptive, et c'est précisément ce qu'Émilie du Châtelet récuse dans la conception leibnizienne de la substance : cette perception. Il me semble donc que le chapitre sur la liberté a sans doute disparu pour deux raisons : 1) parce qu'Émilie du Châtelet a

31. « Chapitre V de la liberté », in Ira O. Wade, *Studies on Voltaire with Some Unpublished Papers of Mme du Châtelet*, Princeton, Princeton University Press, 1947, p. 92 : « Je n'examine point ici si l'opinion qui veut que la quantité de force reste la même dans l'univers est aussi contraire à la liberté que celle d'une égale quantité de mouvement, voy. sur cela chap. VIII. »

32. Lettre d'Émilie du Châtelet à Maupertuis du 10 février 1738, *op. cit.*, p. 226 : « Le docteur Clarke, dont M. de Mairan a rapporté toutes les raisons dans son mémoire, traite M. de Leibniz avec autant de mépris sur la force des corps que sur le plein et les monades ; mais il [a] grand tort à mon gré, car un homme peut être dans l'erreur sur plusieurs chefs et avoir raison dans le reste. M. de Leibniz, à la vérité, n'avait guère raison que sur les forces vives, mais enfin il les a découvertes et c'est avoir deviné un des secrets du créateur. »

33. À titre d'exemple, voici comment Leibniz le formule pour Wolff dans une lettre du 9 novembre 1705 : « D'après moi, selon la grande uniformité de la nature, toutes choses partout dans les grandes et dans les petites, dans les visibles et dans les invisibles se produisent de la même manière, et varient seulement par leur degré de grandeur et de perfection. » Lettre de Leibniz à Wolff du 9 novembre 1705 dans G.W. Leibniz, 1705-1716, *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, reed. Carl I. Gerhardt, Halle, 1860, Hildesheim/New York, Olms, 1971, lettre VIII, p. 44.

choisi la réponse wolffienne au problème que lui posaient les principes leibniziens; et 2) parce qu'elle a renoncé à une conception atomiste de la matière au profit de la reconnaissance d'une élasticité essentielle aux corps.

C'est aussi la raison pour laquelle cette objection à l'égard du principe leibnizien de conservation se double d'une autre qui concerne la conception même de la matière qu'elle engage. Pour lever ces objections et clarifier les enjeux du principe de conservation, il faut donc préciser quelle conception de la matière Émilie du Châtelet défend dans les *Institutions*. En un sens, on pourrait dire que tant qu'elle défend une conception atomiste de la matière³⁴ présente dans les lettres contemporaines des questions adressées à Maupertuis en 1738, il ne lui est pas possible d'admettre une force à l'œuvre dans les corps qui s'exprime, se restitue et se conserve grâce à l'élasticité de ces corps³⁵. Mais lorsqu'Émilie comprend le lien entre le choix d'un principe unique d'intelligibilité de la substance et l'adhésion à l'existence d'une force active dans les corps, elle doit développer une conception spécifique de la matière qui lui permette d'articuler ces deux exigences. C'est ainsi qu'elle écrit au §15 des *Institutions*: « Le principe de continuité prouve qu'il n'y a point de corps durs dans l'univers³⁶ »

Émilie du Châtelet choisit donc une architecture philosophique: des principes architectoniques qui supposent que la métaphysique fonde la physique³⁷. Cette exigence se traduit par le recours au principe de continuité et au principe de simplicité comme conditions d'articulation du rapport entre physique et métaphysique. Les preuves de la pertinence du principe de conservation sont alors l'instrument d'une réévaluation de sa conception de

34. Lettre d'Émilie du Châtelet à Maupertuis du 17 juillet 1738, *op. cit.*, p. 262-263: « Quant aux atomes, s'ils sont matière, comme ils le sont sans doute puisqu'un composé ne peut être fait de parties essentiellement différentes de lui-même, puisque, dis-je, ils sont matière, il faut bien qu'ils aient une figure. Je sais bien que nous ne pouvons la voir, mais nous devons et nous pouvons la supposer, et je crois qu'il est assez naturel de la supposer sphérique. »

35. Lettre d'Émilie du Châtelet à Maupertuis du 10 février 1738, *op. cit.*, p. 226: « Je vous avoue qu'il me reste une grande peine d'esprit sur ce que vous me dites, que si l'on prend pour forces les forces vives, la même quantité s'en conservera toujours dans l'univers. Cela serait plus digne de l'éternel géomètre, je l'avoue, mais comment cette façon d'estimer la force des corps empêcherait-elle que le mouvement ne se perdît par les frottements, que les créatures libres ne le commençassent, que le mouvement produit par deux mouvements différents ne soit plus grand quand ces deux mouvements conspireront ensemble, que lorsqu'ils seront dans des lignes perpendiculaires l'un à l'autre, etc.? Il y a peut-être bien de la témérité à moi à vous supplier de me dire comment il s'ensuivrait qu'il y aurait dans l'univers la même quantité de force, si la force d'un corps en mouvement est le produit de sa masse par le carré de sa vitesse. J'imagine qu'il faudra peut-être distinguer entre force et mouvement, mais cette distinction m'embarrasse extrêmement, et puisque vous avez jeté ce doute dans mon esprit j'espère que vous l'éclaircirez » (c'est moi qui souligne).

36. Émilie du Châtelet, *Institutions de physique*, chapitre I, §15, Paris, Prault, 1740, p. 34.

37. Il n'y a qu'à rappeler la formule citée plus haut: « mais comme je suis persuadée que la physique ne peut se passer de la métaphysique sur laquelle elle est fondée ».

la matière, qui se conclut par un renoncement à l'atomisme et par l'adhésion à l'idée leibnizienne d'une force interne présente dans les corps.

Quel est le dispositif argumentatif qui rend possible l'adoption de cette nouvelle conception de la matière ?

II. Les enjeux de la définition de la matière

Dans les lettres importantes de 1738 adressées à Maupertuis, les enjeux métaphysiques du principe de conservation sont explicités. Si l'on veut résumer les arguments formulés par Émilie du Châtelet, on peut dire, tout d'abord, qu'ayant admis le principe de conservation des forces vives, l'existence de corps parfaitement durs est posée comme une objection à l'élasticité des corps sur laquelle repose cette même estime. L'objection interroge la restitution des forces après le choc et plus fondamentalement leur conservation dans un monde où l'on n'admet que les atomes et le vide³⁸. Autrement dit, une fois le principe de conservation leibnizien admis — et l'on peut évidemment faire référence ici au rôle que les expériences menées par les physiciens hollandais (Willelm's Gravesande)³⁹ et italien (Giovanni Poleni),

38. Voir Lettre à Maupertuis du 9 mai 1738, *op. cit.*, p. 239 : « Je vois (autant que je peux voir) qu'il est certain que la force ou l'effet de la force des corps est le produit de la masse par le carré de la vitesse, et que la quantité de force d'un corps et la quantité de mouvement de ce corps sont deux choses très différentes. Cela étant accordé par ceux qui combattent les forces vives, je ne vois pas trop ce qu'ils combattent et j'ai bien peur que cela ne ressemble aux moulins à vent [...]. Mais je vois qu'il y a plus de difficulté que je ne croyais dans le détail, car je vous prie de me dire, et M. Newton l'a demandé avant moi, ce que deviendrait la force de deux corps durs qui se choqueraient dans le vide. Car alors il ne peut y avoir de dispersion de mouvement entre leurs parties ou bien entre les corps voisins. Je sais qu'on ne connaît point jusqu'à présent de corps parfaitement dur, mais ce n'est pas, je crois, une démonstration qu'il n'y en ait point, et je ne sais même s'il n'est pas nécessaire d'en admettre dans la nature quoique nous n'ayons pas d'organes ni d'instruments assez fins pour les discerner. Or dès qu'il peut exister des corps parfaitement durs, et qu'il est même très vraisemblable que les premiers corps de la matière le sont, il est permis de considérer ce qui arriverait à de tels corps qui se choqueraient dans le vide. Or certainement ils ne rejailliraient pas, que deviendrait donc leur force ? Car il n'y a point là d'enfoncement, point de ressort prêt à rendre la force qui le tient tendu au corps qui la lui a donnée. »

39. Indiquons pour mémoire que, dans une lettre à Prault de juillet 1738 (*op. cit.*, p. 259), Du Châtelet mentionne quelques livres déjà présents dans sa bibliothèque et en commande d'autres. « Je vous prie de me mander si l'Académie des sciences, que vous trouvez à vendre, est toute reliée et à combien cela montera, et s'il faudrait le payer tout à l'heure. Je veux encore les Transactions philosophiques, la République des lettres jusqu'à la mort de Bayle, et tous les livres de physique que vous trouverez dans votre chemin. À mesure que je m'en souviendrai, je les mettrai sur une carte et vous en enverrai la liste. J'ai l'Optique de Newton 3, Rohaut commenté par Clarke 4, Whiston 5, La Figure de la terre, Figure des astres, Musschenbroeck Physique's, Gravesande Physique, Recueil des lettres de Leibniz et de Clarke, les Entretiens physiques du père Regnault pour ce qu'ils valent, Euclide, Pardies, Malezieu, l'Application de l'algèbre à la géométrie de Guisnée, les Sections coniques de M. de L'Hôpital, les Mathématiques universelles et les Œuvres de Descartes. Voilà à peu près tout. Je vous prie de me chercher

citées dans les *Institutions*⁴⁰, a eu sur la conversion d'Émilie du Châtelet — quelle est la conception de la matière qui permet de le fonder ? Dans cette quête, Émilie s'appuie à la fois sur le questionnement newtonien (« M. Newton l'a demandé avant moi, ce que deviendrait la force de deux corps durs qui se choqueraient dans le vide ») et sur les « solutions » élaborées par Maupertuis. En effet, « prendre métaphysiquement les effets pour les forces⁴¹ » permet de concevoir ce que Leibniz désignait comme un effet formel, essentiel au mouvement, qui résulte d'une action surmontant l'inertie naturelle des corps, et, corrélativement, permet de poser la question des usages légitimes de la métaphysique. Ces lettres de 1738 confirment donc que c'est sur le plan métaphysique — les échanges portent sur la nature de la matière — que se situe la discussion sur la pertinence du principe de conservation des forces vives. Elles nous apprennent également que ce sont des raisons métaphysiques qui ont convaincu Maupertuis de la validité de la loi d'attraction. La pique que Du Châtelet adresse à Maupertuis est particulièrement significative de cela :

Je vous croyais réconcilié avec elle [la métaphysique] depuis que vous aviez décidé pour la loi d'attraction en raison inverse du carré des distances en faveur de l'une raison métaphysique, mais je vois bien que vous n'en voulez que lorsqu'elle justifie les lois établies par le créateur et découvertes par Newton⁴².

Les échanges avec Maupertuis en 1738 introduisent donc une justification de la « raison métaphysique de préférence pour la loi d'attraction » (lettre du 21 juin 1738), c'est-à-dire que le motif de la raison métaphysique passe de la justification du principe leibnizien de conservation à celle de la loi newtonienne d'attraction. Ce sont pour des raisons métaphysiques (!) que Maupertuis adhère à la philosophie de Newton, et on note ainsi qu'il y a bien une réelle tradition d'articulation de la métaphysique et de l'empirisme qui se précise dans la justification métaphysique de l'adhésion à Newton.

les *Principia mathematica* de M. Newton, d'une belle édition, et de me les faire relier en cuir de roussi, dorés sur tranches, le plus tôt que vous pourrez ; je vous en serai obligée. »

40. Voir *Institutions*, chapitre XXI, § 584 : « Mr de s'Gravesande a imaginé une expérience qui confirme merveilleusement cette théorie. »

41. « Votre idée de prendre métaphysiquement les effets pour les forces me paraît admirable, car je ne sais si elle ne pourrait point fournir une réponse à cette objection qui m'a toujours arrêtée et qu'à mon gré M. de Bernoulli a trop méprisée. Je crois donc, s'il m'est permis d'avoir une opinion sur cela, que la force de ces corps se consommerait réellement dans les efforts qu'ils feraient pour surmonter réciproquement leur impénétrabilité et leur force d'inertie, et que cet effet qu'ils auraient produit l'un sur l'autre en surmontant la force que tout corps en mouvement a pour persévérer à se mouvoir, cet effet, dis-je, représente métaphysiquement la force qui la produit, et ce serait bien alors que la métaphysique serait contente » (même lettre du 9 mai 1738).

42. Voir la même lettre du 9 mai 1738 adressée à Maupertuis.

En 1738, les choix philosophiques relatifs à l'architecture de la pensée d'Émilie du Châtelet sont donc faits, il lui reste à formuler une conception de la matière qui lui permette de les rendre cohérents : ce sera le travail des *Institutions*⁴³.

Les premiers chapitres des *Institutions de Physique* sont souvent présentés comme un moment important de l'introduction des idées leibniziennes en France. Les chapitres VII et VIII respectivement consacrés aux « éléments de la matière » et à « la nature des corps »⁴⁴ ne font pas exception à la règle. De l'aveu d'Émilie elle-même, c'est bien l'intention qui préside, du moins, à la rédaction du chapitre VII, comme elle l'écrit au § 119 des *Institutions* :

Peu de gens en France connaissent autre chose de cette opinion de Mr de Leibniz que le mot de Monades. Les Livres du célèbre Wolff dans lesquels il explique avec tant de clarté et d'éloquence le système de Mr de Leibniz, qui a pris entre ses mains une forme toute nouvelle, ne sont point encore traduits dans notre langue, je vais donc tâcher de vous faire comprendre les idées de *ces deux grands Philosophes* sur l'origine de la Matière⁴⁵.

Une première question se pose aussitôt : s'agit-il vraiment d'idées leibniziennes ?⁴⁶

Il est, en effet, particulièrement intéressant de noter que, dans le cadre usuel de la « clarification du système », et contre le motif galvaudé d'un prétendu « système leibnizo-wolffien », Émilie du Châtelet indique qu'elle reconnaît une différence claire entre les deux pensées de Leibniz et de Wolff. Et l'un des lieux majeurs sur lesquels s'exerce cette différence est, de manière centrale, la conception de la substance. Émilie du Châtelet ne s'y est pas trompée puisque, si elle commence par mentionner les monades leibniziennes, elle les abandonne vite au profit d'un usage quasi-exclusif des « êtres simples », qui est le terme utilisé par Wolff, et qui revêt pour lui une signification bien distincte.

43. Voir § 557, chapitre XXI, « De la force des corps » : « Vous avez vu dans le chapitre premier, que le principe de continuité, fondé sur celui de raison suffisante ne souffre point de saut dans la nature, et qu'un corps ne saurait passer d'un état à un autre, sans passer par tous les degrés qui sont entre deux. »

44. Rappelons, pour mémoire, que les chapitres que Wolff consacre à ces questions dans la *Cosmologia generalis* s'intitulent respectivement « De Essentia et Natura corporum » (section II, chapitre I) et « De elementis corporum » (section II, chapitre II).

45. C'est moi qui souligne.

46. Lettre 281 à Frédéric, août 1740 : « J'ai le dessein de donner en français une philosophie entière dans le goût de celle de M. Wolff, mais avec une sauce française ; je tâcherais de faire la sauce courte. Il me semble qu'un tel ouvrage nous manqué. Ceux de M. Wolff rebuteraient la légèreté française par leur forme seule ; mais je suis persuadée que mes compatriotes goûteront cette façon précise et sévère de raisonner, quand on aura soin de ne les point effrayer par les mots de lemmes, de théorèmes et de démonstrations, qui nous semblent hors de leur sphère quand on les emploie hors de la géométrie. »

Dans ce cadre, la correspondance entre Leibniz et Wolff donne accès à la reprise par Wolff des thèmes leibniziens ou au contraire aux divergences assumées. On peut ensuite apprécier ces divergences dans les *Principia dynamica* (1728) et la *Cosmologia generalis*, en particulier aux chapitres II et IV de la section II consacrée à la définition de la notion de corps⁴⁷. Si Wolff est fidèle à l'estimation du principe de conservation leibnizien, dans certains paragraphes de l'*Ontologia*⁴⁸ et d'autres paragraphes de la *Cosmologia generalis*, on relève deux divergences fondamentales qui l'opposent à Leibniz : sur la définition de la substance et sur la conception du rapport entre physique et métaphysique. Et cela est d'autant plus important, qu'il est désormais établi qu'Émilie du Châtelet a eu accès, avant l'arrivée de Samuel Koenig à Cirey, à un certain nombre de textes⁴⁹ qui lui permettent de faire une claire différence entre les pensées de Leibniz et de Wolff, ce dont témoignent d'ailleurs les *Institutions*.

Mon hypothèse d'interprétation est que c'est ce double refus qu'Émilie du Châtelet va travailler en partant des principes leibniziens. Cela la conduira à élaborer une philosophie naturelle originale et inventive.

Émilie du Châtelet a les moyens de mesurer la différence entre ces deux philosophies, et elle va utiliser cette compréhension de la différence comme un moyen de résoudre les problèmes propres à la philosophie de Leibniz. Elle est confrontée à deux problèmes internes à la philosophie de Leibniz : 1) en effet, bien qu'elle introduise effectivement le terme de « monades » au § 119 pour rendre raison de l'étendue de la matière, elle va par la suite n'utiliser que le terme wolffien d'« être simple ». Du Châtelet privilégie par ailleurs l'activité de la substance, issue de la dynamique, à sa dimension perceptive. 2) Mais elle a quelques réticences à concevoir que toutes les substances puissent percevoir. Elle écrit ainsi, au § 132 : « C'est encore un des sentiments de M. Leibniz qui a le plus besoin d'être éclairci, que cette représentation de l'Univers et de tous ses changements, dans laquelle il prétend que l'essence de notre âme consiste. » Elle va néanmoins utiliser le motif de la perception distincte et confuse pour donner un statut au phénomène.

C'est précisément l'articulation de ces deux points qui va faire ce que je considère comme la singularité de sa démarche : elle va construire un lien explicite entre l'ontologie et la gnoséologie qui lui permet de résoudre les problèmes que lui pose la philosophie de Leibniz et qui sont résumés dans cette phrase : « Ce qui dans les phénomènes est montré de manière étendue

47. Christian Wolff, *Cosmologia generalis*, section II « De notionem corporum, ex quibus mundus componitur », 1731, GW4, Olms 1964, p. 228-392.

48. Christian Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, 1730, Olms. Pour le principe de raison suffisante, voir part. I, sec. I, chap. II, § 56-78, par exemple le scholie du § 75, et surtout pour la définition de la substance, part. II, sect. II, chap. I-II.

49. Voir « Lettre à Johann Bernoulli II » de juin 1740 dans laquelle elle indique ses lectures leibniziennes pour montrer en quoi l'accusation de plagiat proférée par Samuel Koenig est infondée.

et mécaniquement dans les Monades est concentré et doté d'un principe de vie⁵⁰. »

Les deux chapitres VII et VIII des *Institutions* correspondent respectivement à un mouvement de descente de l'être simple aux corps en mouvement qui porte sur leur statut ontologique, puis de remontée des corps en mouvement à ce que nous pouvons en connaître, c'est la dimension gnoséologique qui est alors visée. On pourrait croire qu'il y a une forme de tension entre ces deux mouvements mais l'habileté d'Émilie du Châtelet est épistémologique : du principe aux choses on comprend selon la raison des phénomènes à leurs justifications, on délimite le statut des expériences dans la connaissance.

Dans un premier temps, Émilie utilise deux principes architectoniques posés dans le premier chapitre pour construire sa conception de la matière. Ainsi, le principe des indiscernables qui, au §12, indiquait l'impossibilité qu'il y ait deux êtres semblables dans la nature a imposé l'idée que la différence entre les êtres doit nécessairement être interne. Du Châtelet convoque ensuite le principe de raison suffisante pour justifier la différence de nature entre l'*explanandum* et l'*explanans*, de telle sorte que, puisque l'être simple est saisi par l'entendement et non par l'imagination, nous ne pouvons pas en avoir d'image, on ne peut donc prouver empiriquement la réalité des êtres simples. Mais par conséquent, en vertu du principe de raison suffisante, l'être simple ne peut être un atome qui, lui, est étendu, ne peut pas non plus être un être composé, et donc doit être quelque chose d'inétendu⁵¹.

50. « Lettre de Leibniz à Wolff » du 9 juillet 1711, dans Leibniz (G. W.), 1705-1716, *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, rééd. Carl I. Gerhardt, Halle, 1860, ici Hildesheim, New York, Olms, 1971, ici 1971, lettre n° 67, voir en part. p. 138-139.

51. Voir §120 « Tous les corps sont étendus en longueur, largeur et profondeur; or, comme rien n'existe sans une raison suffisante, il faut que cette étendue ait sa raison suffisante par laquelle on puisse comprendre, comment, et pourquoi elle est possible; car de dire, *qu'il y a de l'étendue, parce qu'il y a de petites parties étendues*, ce n'est rien dire, puisque l'on fera la même question sur ces petites parties que sur le tout, et que l'on demandera la raison suffisante de leur étendue: or comme la raison suffisante oblige d'alléguer quelque chose qui ne soit pas la même que celle dont on demande la raison, puisque sans cela on ne donne point de raison suffisante, et que la question demeure toujours la même, si l'on veut satisfaire à ce principe sur l'origine de l'étendue, il faut en venir enfin à quelque chose de non-étendu, et qui n'ait point de parties, pour rendre raison de ce qui est étendu et qui a des parties: or un Etre non-étendu et sans parties, est un Etre simple. Donc les composés, les Etres étendus existent, parce qu'il y a des Etres simples. Il faut avouer que cette conclusion étonne l'imagination, les êtres simples ne sont point de son ressort, on ne peut se les représenter par des images et l'entendement seul peut les concevoir... car lorsqu'on dit qu'il y a des corps étendus parce qu'il y a des atomes, c'est comme si l'on disait, il y a de l'étendue parce qu'il y a de l'étendue; ce qui est en effet ne rien dire du tout. On ne peut donc trouver la raison suffisante d'un Etre étendu et composé que dans des Etres simples et non étendus, de même que la raison suffisante d'un nombre composé ne peut se trouver que dans un nombre non composé, c'est-à-dire dans l'unité. Il faut donc convenir, concluent ces Philosophes [les Leibniziens] qu'il y a des Etres simples puisqu'il y a des Etres composés. »

En imposant et en justifiant une entité immatérielle non perceptible et non susceptible d'être saisie par l'imagination, au fondement de l'explication de la matière et des êtres composés, Émilie du Châtelet, paradoxalement, renverse la difficulté argumentative classiquement rencontrée pour fonder cette thèse. En effet, elle affirme que ne pas voir les êtres simples ou ne pas pouvoir les imaginer n'est pas une faiblesse ou une limite de cette conception, c'est précisément le moyen de prouver le statut des êtres simples. En suivant la suite de l'argumentation, évaluons la force de cet argument.

Les êtres simples sont l'origine des êtres composés (§125), ils sont leur raison suffisante. Il faut donc trouver un principe à l'origine du mouvement perpétuel qui anime les êtres composés, autrement dit un principe d'action qu'elle identifie dans la force: «le principe qui rend compte de l'actualité d'une action, c'est la force» (§126) qui s'exerce si aucune résistance ne l'empêche d'agir.

C'est ce qui permet à Émilie de conclure au §128 que les êtres simples sont les véritables substances qui sont actives. Et au §131: «[L]es raisons primitives de ce qui arrive dans les corps se trouvent dans les éléments dont ils sont composés», et c'est dans ce cadre qu'elle introduit les variations entre distinction et confusion.

On pourrait jusqu'à maintenant considérer qu'Émilie du Châtelet, sans privilégier l'usage du terme de monade, attribue les caractéristiques de la substance simple leibnizienne aux êtres simples mais conserve en même temps l'une des difficultés centrales de la philosophie leibnizienne: comment les êtres composés peuvent-ils être composés d'êtres simples? Ou pour le dire autrement comment la matière peut-elle être composée d'entités immatérielles? C'est le problème auquel Du Châtelet est à son tour confrontée et auquel elle va essayer de répondre en travaillant dans un deuxième temps, la dimension phénoménale de l'étendue.

III. L'espace de la phénoménalité

Ainsi, si l'étendue nous apparaît comme une substance (§136), ce ne peut être avec les yeux de l'entendement, car elle n'est qu'un phénomène, et cette illusion de réalité vient de la confusion de la perception et des idées qui produit le phénomène de l'étendue⁵². Ce qui, par conséquent, confirme l'idée que les monades ne peuvent jamais être accessibles par l'expérience (§136). En revanche, nous avons accès, par l'expérience, à l'activité des corps, c'est-

52. *Institutions de Physique*, §135: «[C]ette même confusion fait que le Phénomène de l'étendue résulte pour nous de l'assemblage des Etres simples et de leurs différences internes, mais comme il est impossible que nous nous représentions l'état interne de tous les Etres simples, duquel, cependant, le Phénomène de l'étendue dépend, toute perception des réalités doit nous échapper par notre nature et il ne nous reste des idées confuses que nous avons de chacun de ces Etres simples, qu'une idée de plusieurs choses coexistantes, et liées ensemble, sans que nous sachions distinctement comment elles sont liées, et c'est cette idée confuse qui fait naître Le Phénomène de l'étendue.»

à-dire à la trace ou preuve du principe actif de l'être simple (§ 138). On voit bien ici comment l'activité constitue une sorte d'interface entre la manifestation substantielle et l'expérience perceptive.

C'est l'occasion pour Émilie du Châtelet de signaler au § 151 que l'observation de la matière et de la force agissante qu'elle assimile à des phénomènes nous incite à remonter à quelque chose qui les explique, c'est-à-dire les Éléments⁵³. La confusion est constitutive de la phénoménalité et est liée au degré d'imperfection de nos organes. Si notre vue était plus distincte, les phénomènes seraient des êtres simples. Cela conduit à élaborer une définition des phénomènes qu'on trouve au § 154 : « des images ou des apparences qui naissent par la confusion de plusieurs réalités⁵⁴ ».

Le champ phénoménal est certes la marque de notre limite et de notre confusion perceptive, mais il est aussi, et en un sens malgré tout, le lieu de présence de la substantialité, et c'est ce qui importe ici. Il peut, à cet égard, être précieux de se référer à la définition que Wolff propose du phénomène⁵⁵ dans la *Cosmologia generalis*, précisément comme ce qui est perçu confusément par les sens.

Or ce passage de l'ontologie à la gnoséologie me semble pouvoir être rapproché de la distinction qu'opère Wolff, dans le *Discursus praeliminaris*, au § 94, entre deux ordres : la méthode démonstrative et la méthode de l'étude. En effet, en prenant l'exemple de la physique, Wolff indique bien que si l'on procède selon l'ordre démonstratif en physique, il faut alors avoir recours aux principes de la physique présents dans la cosmologie et dans l'ontologie. Il conclut sur ce point en rappelant que ces disciplines sont elles-mêmes des parties de la Métaphysique. Il peut être opportun de rapprocher ce passage du § 109 dans lequel Wolff développe l'idée selon laquelle il faut dériver de la physique expérimentale les principes de la science de la nature. De sorte que se fait jour dans le texte wolffien un double régime de justification : si l'on suit la « méthode de l'étude » (§ 107 du *Discursus praeliminaris*),

53. *Op. cit.*, § 151 : « [M]ais comme d'un côté les Phénomènes montrent la substantialité de la force active, de même que celle de la matière, et que de l'autre, il y a des difficultés insurmontables qui s'y opposent, on en doit conclure que ni la matière, ni la force active ne sont de véritables substances, mais qu'il faut remonter plus haut et chercher leur source dans quelque chose d'antérieur, d'où l'on puisse montrer pourquoi la force active et la matière doivent paraître des substances, et des substances différentes, cette recherche nous conduira aux Éléments qui sont la source commune de l'une et de l'autre. »

54. Cette conceptualisation de la phénoménalité indexée à notre perception bornée avait été préparée dans les paragraphes précédents, voir par exemple § 152 : « La matière et la force active qui nous paraissent des substances, n'en sont pas réellement ; de même que l'on a vu (§ 134) que l'étendue n'est pas une substance, mais un agrégat, un composé de substances : il en est de même de la force active et de la force passive, ce ne sont que des Phénomènes qui résultent de la confusion qui règne dans nos organes et dans nos perceptions. »

55. Ch. Wolff, *Cosmologia generalis*, section II, chapitre III « De Orto corporum elementis », en particulier, § 225 : « Phaenomenon dicitur, quicquid sensui obvium confuse percipitur ».

c'est de l'expérience qu'il est possible de tirer les principes de la physique, à rebours, si l'on suit la « méthode démonstrative » (§95 du même texte), c'est de la métaphysique qu'il convient de tirer ces mêmes principes.

Le rapprochement met en évidence la coexistence chez Wolff de deux modes d'accès à une même réalité, déclinée selon des niveaux d'intelligibilité différenciés. À notre sens, l'enjeu de cette coexistence, sous couvert de dissocier logique cognitive et logique démonstrative, est de proposer l'articulation de deux visages classiquement opposés de la philosophie naturelle⁵⁶. Pour Wolff, la méthode de l'étude sert à rendre compte des raisons dernières, c'est-à-dire de la réalité particulière des choses, ce que la démonstration présente dans l'ontologie et la cosmologie générale est incapable de fournir⁵⁷.

Il n'y a évidemment aucune certitude sur le fait qu'Émilie du Châtelet ait eu accès à ce texte, directement ou par le biais de Koenig, mais il est néanmoins fort possible que ce motif, finalement assez commun, d'une distinction entre une logique de diffusion et une logique proprement démonstrative ait pu être transmis par Koenig à Émilie du Châtelet.

Pour expliquer que les monades sont des substances et que nous n'avons accès à la substantialité que par les corps, Leibniz utilisait l'ambivalence de l'action à la fois essence de la substance et objet du principe de conservation des corps en mouvement. Ce que fait Émilie du Châtelet est différent : elle reprend la catégorie wolffienne de phénomène substantié, mais dans le cadre de la pensée leibnizienne, c'est-à-dire dans le cadre d'une pensée qui ne fait pas une différence de nature entre les êtres simples et les monades brutes. Mais elle lui confère une signification nouvelle.

Au §156, elle écrit :

Les trois propriétés [étendue, force passive, force active] qui font l'essence du corps sont donc des phénomènes, mais on peut dire que ce sont des Phénomènes substantiés, comme les appelle M. Wolff, cād des Phénomènes qui nous paraissent des substances mais qui n'en sont cependant pas ; car il n'y a de véritables substances que les Etres simples, or comme nous avons vu dans le chapitre précédent que les Eléments doivent contenir l'origine de tout ce qui se trouve dans les Corps qui en sont des composés, puisqu'il se trouve de l'action et de la résistance dans les Corps, on en doit conclure que les Etres simples ont un principe actif, par lequel on peut comprendre pourquoi les composés agissent, et un principe passif, d'où les passions, ou la faculté de pâtir des composés, résulte.

Émilie du Châtelet utilise donc cette notion de « phénomène substantié » pour désigner un phénomène qui nous paraît une substance mais qui

56. Nous avons développé ce point dans « Leibniz et Newton dans Wolff : un précurseur pour les Lumières européennes ? » dans *La pensée encyclopédique de Ch. Wolff. Autour du Discursus praeliminaris*, Lumières, n° 12, 2008, Bordeaux, p. 125-137.

57. Je remercie la critique anonyme de l'article de m'avoir incitée à mentionner ce point.

n'en est pas une, car les véritables substances sont des êtres simples. Par le recours à cette expression, elle indique, après Wolff, ce qu'est réellement l'étendue, à savoir un phénomène et la manière dont il nous apparaît, à savoir comme une substance. Mais chez Wolff, dans un texte de 1731 intitulé « De notione corporis⁵⁸ », le recours à cette expression s'inscrit dans le souci d'une distinction conceptuelle qu'il introduit entre ces phénomènes substantiés et les « phénomènes fondamentaux », respectivement *phaenomena substantiata* et *phaenomena fundamentalia*. L'enjeu est de pouvoir distinguer les phénomènes conçus par accident qui n'ont pas en eux-mêmes leur raison d'être, des phénomènes dits substantiés, en ce qu'ils ont en eux-mêmes leur raison suffisante et qui, pour cette raison, peuvent être conçus « à la manière des substances ».

Elle utilise cette expression dans un sens un peu différent de celui de Wolff : lui cherchait à distinguer entre les entités possédant en elles-mêmes leur raison d'être et celles subordonnées aux premières. À cet égard, la position d'Émilie du Châtelet est double dans la mesure où tout à la fois elle affirme, par le recours à cette expression, la distinction entre ce qui nous apparaît et ce qui est réellement : l'étendue n'est qu'un phénomène mais elle nous apparaît *comme une substance*, et dans le même temps, elle explique en quelque sorte la confusion possible de ceux qui « ont pris l'étendue pour une substance », à savoir les cartésiens. Cette confusion s'explique, selon la leçon leibnizienne, par un défaut de perception. Par le recours à cette expression de « phénomène substantié », elle rend bien compte de sa propre position à l'égard de la matière et de la force : une position éminemment leibnizienne qui considère que seuls les êtres simples sont dotés d'une substantialité dont témoigne l'activité présente dans les corps.

Ces deux éléments, une activité, plutôt qu'une perception, et un être simple, plutôt qu'une monade, nous paraissent révélateurs de son rapport singulier à la notion de substance.

Il semble en effet qu'Émilie du Châtelet ait été, un temps, tentée par la réforme métaphysique qu'opère Ch. Wolff : ce dernier, contrairement à Leibniz, qui considérerait toute substance comme perceptive, préfère insister sur la distinction entre les types de substances. Il fait le départ entre les éléments des corps, non dotés de perception, que Leibniz appellerait des monades brutes, et les monades proprement dites qui, elles, sont perceptives. En réintroduisant deux types de substances régis par des régimes distincts, Wolff suit la position cartésienne. À l'inverse, en considérant qu'il est

58. Christian Wolff, *Horae subsecivae Marburgenses* édité par Jean Ecole, *Gesammelte Werke*, II, Abteilung, Lateinische Schriften ; 34, III, (1731, 1^{re} édition 1735) Hildesheim ; Zurich ; New York : G. Olms, 1983. « De notione corporis », *Pars altera*, p. 123-141 ; on pense ici au début du §3, p. 128 : « Haec tamen phaenomena ab aliis differunt. Etenim cum phaenomena alia, veluti colores et ceterae qualitates sensibiles, per modum accidentium concipiuntur, quae subjecto inhaerent, ex adverso materia et vis motrix, quemadmodum modo vidimus (§2), per modum substantiarum concipiendae sunt. »

possible de concevoir un principe d'intelligibilité unique pour toutes les formes de substances, Leibniz proposait une nouvelle appréhension fondée sur le système de l'harmonie préétablie.

On peut donc récapituler ce point en disant qu'Émilie du Châtelet retravaille les acquis de la métaphysique leibnizienne grâce à la connaissance des textes de Wolff : si la difficulté de Wolff à considérer la perception comme l'apanage de toutes les formes de substance est bien prise en charge par Émilie, cela ne la conduit pas à faire retour à la dualité des substances wolffienne, mais à s'en tenir à une essence active de la substance qui lui permet de penser autrement que Wolff la phénoménalité, par le biais du phénomène substantié. Elle pense en effet la phénoménalité comme le territoire sur lequel l'intelligibilité de l'action des monades est possible. Mais les derniers paragraphes du chapitre VIII indiquent autre chose. Pour rendre raison des phénomènes et de la nature des corps, il faut certes tâcher d'identifier les principes qui permettent d'expliquer pourquoi les changements arrivent dans les corps (la puissance active et la force) et, en régime leibnizien, c'est bien la présence de la substantialité dans le phénomène, quoique confusément, qui rend cela pensable. Mais Émilie du Châtelet ajoute autre chose, dans les tout derniers paragraphes, pour trouver « la raison des effets », il n'est pas toujours nécessaire de remonter à la raison première des choses, il peut donc suffire d'utiliser un phénomène pour rendre raison d'un autre⁵⁹.

À un premier niveau, on pourrait interpréter ce chapitre VIII comme la reprise du dispositif que l'on peut lire dans le § 22 du *Discours de métaphysique*⁶⁰ : il y a une explication mécanique des phénomènes dont on doit rendre raison par la remontée aux causes finales.

Mais le geste essentiel d'Émilie du Châtelet est d'inscrire l'hypothèse centrale de Newton — l'attraction — dans le cadre de cette explication mécanique. De telle sorte qu'en faisant cela, Du Châtelet construit un dispositif dans lequel il y a d'une part une raison première de tous les phénomènes qui s'explique par la présence confuse de la substantialité dans les phénomènes, et d'autre part, une explication mécanique possible des phénomènes, et centralement, du phénomène de l'attraction, qui ne suppose pas de remonter à une raison première mais qui n'en est pas moins, « concevable

59. § 163 : « Quand on dit qu'il faut tâcher de rendre raison de tous les effets naturels par la matière et le mouvement, cela ne veut pas dire que l'on soit obligé de trouver cette raison pour tous les Phénomènes, ni de remonter jusqu'à la raison première des choses; la faible portée de notre esprit et l'état présent des Sciences ne le permettent pas : mais on peut s'arrêter à des qualités Physiques, et se servir d'un Phénomène ou de plusieurs, dont on ne connaît point encore les raisons mécaniques (quoiqu'ils en aient) pour rendre raison d'un autre Phénomène qui en dépend. »

60. Dont le titre est : « Conciliation des deux voies par les finales et par les efficientes, pour satisfaire tant à ceux qui expliquent la nature mécaniquement qu'à ceux qui ont recours à des natures incorporelles », G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique*.

distinctement et explicable intelligiblement⁶¹ », à condition de ne pas prendre l'attraction « pour une propriété inhérente de la matière ». Par là, elle délivre aussi ce qui lui semble être l'interprétation correcte du texte newtonien.

Elle arrime ainsi doublement la physique à la métaphysique : une première fois en posant la question de la cohérence entre principe de conservation et conception de la liberté, ce qui la conduit à expliciter ce qu'elle entend par liberté, et une deuxième fois en affirmant que le fondement substantiel des phénomènes ne doit pas nous empêcher d'acquérir une connaissance phénoménale certaine, ce qui lui permet d'inscrire la physique de Newton dans le dispositif métaphysique leibnizien.

Conclusion

À lire Émilie du Châtelet, on saisit à quel point l'introduction des idées leibniziennes et wolffiennes en France dans les années 1730 modifie significativement la compréhension que l'on peut avoir de la philosophie naturelle de la première moitié du XVIII^e siècle bien souvent lue au prisme des oppositions rassurantes (cartésiens contre newtoniens, métaphysiciens contre tenants de l'*experimental philosophy*, etc.). La situation philosophique d'Émilie du Châtelet ne peut se réduire ni à une labellisation (leibnizienne ou wolffienne plutôt que newtonienne), ni à une forme de syncrétisme ou encore d'éclectisme conciliatoire⁶² pour reprendre la belle formule de Christia Mercer à propos de Leibniz. Il me semble en effet qu'Émilie du Châtelet reconfigure le champ de la phénoménalité et sa fonction : un lieu d'intelligibilité de l'activité de la substance, et circonscrit *dans le même temps* un nouvel espace épistémique qui correspond à ce que nous pouvons savoir distinctement. Du Châtelet s'affirme donc comme une philosophe à part entière, car elle déplace et reconfigure le périmètre d'un problème philosophique et contribue significativement à faire exister en France une tradition philosophique qui articule métaphysique et philosophie expérimentale.

Ainsi, la Minerve vient, effectivement, de faire sa physique !

61. Pour paraphraser les derniers mots du chapitre VIII, §164 : « C'est ainsi qu'on peut et qu'on doit se servir de l'attraction comme d'une qualité Physique, dont la cause mécanique est inconnue, pour rendre raison d'autres Phénomènes qui en résultent. Ainsi, on peut assurer, par exemple, que le Soleil attire les Planètes et d'autres matières qui les environnent, puisque les Phénomènes le démontrent, pourvu qu'on ne fasse pas de cette attraction une propriété inhérente de la matière et qu'on ne détourne pas les Philosophes d'en chercher la cause mécanique ; car ceux qui ne veulent point admettre dans la Philosophie des miracles perpétuels, doivent rendre raison des effets, par l'essence des choses et par le mouvement, et tout ce qui n'est point explicable par ces principes, n'est point du ressort de la Philosophie, qui ne doit s'occuper que des effets naturels, qu'on doit concevoir distinctement et expliquer intelligiblement. »

62. Christia Mercer, *Leibniz's Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Secrétariat, collaboration et auto-publication dans la France révolutionnaire

Sandrine Bergès

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone

Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042333ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042333ar>

[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

Bergès, S. (2017). Secrétariat, collaboration et auto-publication dans la France révolutionnaire. *Philosophiques*, 44 (2), 255–270.
<https://doi.org/10.7202/1042333ar>

Résumé de l'article

Comment publier ses écrits lorsqu'on est une femme française du dix-huitième siècle ? C'est une question que les femmes philosophes engagées de l'époque de la Révolution sont forcées de se poser : contribuer aux débats politiques aura peut-être un effet salutaire sur la place de la femme dans la société à venir.

Mais qui voudra dépenser de l'argent pour promulguer les écrits de celles qui ne pourront pas les défendre à l'Assemblée, puisqu'elles ne sont pas citoyennes ?

Je proposerai trois modèles : celui de Madame Roland qui se présenta longtemps comme la compagne et secrétaire de son mari, et qui pourtant écrivit ses discours les plus importants ; celui de Sophie de Grouchy, qui collabora avec son mari Condorcet mais ne put publier ses propres écrits qu'après la Révolution ; enfin celui d'Olympe de Gouges, qui paya elle-même l'impression et la diffusion de ses nombreux écrits. Malgré leurs efforts, ces femmes furent remises à leur place plus ou moins violemment par une société révolutionnaire qui n'acceptait pas qu'elles puissent participer à ses réformes.

Secrétariat, collaboration et auto-publication dans la France révolutionnaire

SANDRINE BERGÈS

Bilkent University

sandrineberges@gmail.com

RÉSUMÉ. — Comment publier ses écrits lorsqu'on est une femme française du dix-huitième siècle? C'est une question que les femmes philosophes engagées de l'époque de la Révolution sont forcées de se poser: contribuer aux débats politiques aura peut-être un effet salutaire sur la place de la femme dans la société à venir.

Mais qui voudra dépenser de l'argent pour promulguer les écrits de celles qui ne pourront pas les défendre à l'Assemblée, puisqu'elles ne sont pas citoyennes?

Je proposerai trois modèles: celui de Madame Roland qui se présenta longtemps comme la compagne et secrétaire de son mari, et qui pourtant écrivit ses discours les plus importants; celui de Sophie de Grouchy, qui collabora avec son mari Condorcet mais ne put publier ses propres écrits qu'après la Révolution; enfin celui d'Olympe de Gouges, qui paya elle-même l'impression et la diffusion de ses nombreux écrits. Malgré leurs efforts, ces femmes furent remises à leur place plus ou moins violemment par une société révolutionnaire qui n'acceptait pas qu'elles puissent participer à ses réformes.

ABSTRACT. — What can a woman from 18th Century in France do to get published? That is a question which women philosophers who were involved in politics in the revolutionary era were obliged to ask themselves. Contributing to political debates might have a beneficial effect on the status of women in the society of the future. But who would want to invest money to promulgate the work of those who could not defend it in the Assembly, because, as women, they were not citizens? I propose three models: that of Madame Roland, who represented herself for many years as the companion and secretary of her husband, and who nonetheless wrote his most important discourses; that of Sophie de Grouchy, who collaborated with her husband, Condorcet, but was only able to publish her own writing after the revolution; finally, that of Olympe de Gouges, who paid herself for the printing and distribution of her numerous works. Despite their efforts, these women were put in their place more or less violently by a revolutionary society that did not accept that they could participate in its reforms.

Introduction

Trop souvent, lorsqu'on parle des femmes dans l'histoire de la philosophie, et surtout de leur absence, on s'entend dire qu'avant le xx^e siècle les femmes n'écrivaient pas de philosophie, qu'elles préféraient d'autres genres littéraires plus populaires, comme le roman ou l'histoire — avec le sous-entendu, bien sûr, que les femmes ne s'intéressaient pas aux choses abstraites. Remarquer cette absence des femmes de l'histoire de la philosophie n'est pas chose

facile. Comme le remarque Michèle Le Dœuff dans *L'étude et le rouet*, on veut souvent nous faire croire que les temps ont changé et qu'il n'y a plus d'obstacles entre les femmes et la philosophie :

Si l'on considère le panthéon classique, la collection connue des « grands philosophes », on trouvera que c'est là une communauté masculine, et d'une manière que l'on peut même dire écrasante : complètement masculine, et de surcroît, franchement contente de l'être. De là à conclure que la rationalité philosophique est d'essence masculine, il n'y a qu'un pas, que certains et certaines franchissent. Au contraire, si l'on regarde le temps présent, on est en droit de croire qu'il n'y a plus de problème du tout. Rien n'interdit à une jeune femme d'entreprendre des études, puis des travaux philosophiques. Pourquoi, dès lors, ressasser une question caduque et parler d'avant-hier ? [...] ne pourrait-on pas, maintenant, parler d'autre chose ?¹

Geneviève Fraisse, dans les premières pages de *La muse de la raison*, nous renvoie au même problème : la question de l'intelligence et de l'âme de la femme n'est-elle pas, depuis le dix-neuvième siècle, « caduque » ? Et si elle l'est, pourquoi les philosophes devraient-ils en débattre ?

Puisque la philosophie a refusé que la différence des sexes soit une de ses questions, et bien que ses textes ne soient pas si muets que l'on croit, l'histoire des textes, philosophiques et non philosophiques, pourrait nous aider à élaborer les termes les plus exacts possibles de la question².

Or la question de la place des femmes dans la philosophie, presque trente ans après *L'étude et le rouet* et *La muse de la raison*, n'est certainement pas caduque. Cette place, si elle n'est pas disputée ouvertement, est cependant précaire. Les chiffres l'affirment : une étude nous montre que, même si les femmes forment la moitié des étudiants en philosophie de première année, ce pourcentage s'effrite petit à petit jusqu'à ce qu'il n'en reste que vingt pour cent aux derniers échelons de la profession³. La philosophie est toujours en grande partie un milieu masculin, et il n'est donc pas inutile de se pencher sur l'histoire de la discipline, afin d'étudier les techniques et procédés que nos ancêtres les femmes philosophes ont employés afin de lutter contre cette exclusion.

Ces dernières années, on a non seulement pu remarquer un effort visant à redécouvrir les femmes de l'histoire de la philosophie, mais aussi commencé à envisager que leur exclusion représente non pas une simple erreur de la part des historiens qui n'auraient pas remarqué leur existence,

1. Michèle Le Dœuff, *L'étude et le rouet*, Paris, Éditions du Seuil, 2008 [1989], p. 15.

2. Geneviève Fraisse, *La muse de la raison*, Paris, Éditions Gallimard, 1995, 19.

3. Molly Paxton, Carrie Figdor, Valerie Tiberius, « Quantifying the Gender Gap: An Empirical Study of the Underrepresentation of Women in Philosophy », *Hypatia* 27 (4), 2012, p. 949-957.

mais bien une injustice épistémique, c'est-à-dire une injustice qui tient à l'exclusion d'un groupe d'individu dans un certain domaine d'expertise.

Dans *Epistemic Injustice* (2007)⁴, Miranda Fricker soutient la thèse suivante: il existe un domaine où les vertus intellectuelles et les vertus morales (telles qu'elles sont définies par Aristote) se rejoignent, c'est-à-dire dans le regard que nous portons sur les personnes ou les groupes en tant que porteurs de connaissance. Fricker définit l'injustice testimoniale comme le manque de valeur que nous attribuons aux témoignages de certains individus. Il cite l'exemple de Tom Robinson dans le roman *Ne tirez pas sur l'oiseau moqueur*. Robinson, un homme noir du sud des États-Unis dans les années trente, est faussement accusé de viol. Mais puisqu'il est noir et que la victime est blanche, son témoignage est minoré. Cet exemple met en scène un témoignage au sens légal. Mais Fricker veut attirer notre attention sur les témoignages au sens figuré, c'est-à-dire sur toute transmission de connaissances⁵. Cela comprend sans doute les écrits philosophiques, puisque ceux-ci transmettent les efforts intellectuels d'un individu vis-à-vis de questions aussi profondes qu'essentielles à la communauté humaine présente et à venir. Lorsque les écrits d'un philosophe sont exclus des moyens que nous avons pour les transmettre et les partager, il s'agit donc d'une injustice testimoniale.

Cette exclusion opère à plusieurs niveaux:

Tout d'abord, un groupe peut être exclu des milieux d'apprentissage, formels (les écoles, universités) ou informels (les endroits où l'on parle). Cela a pour conséquence que les membres de ce groupe ont moins la possibilité d'accéder aux connaissances nécessaires pour devenir expert. Il ne s'agit pas ici d'exclure des philosophes ayant produit une œuvre, mais plutôt d'exercer un contrôle sur les individus qui pourraient le devenir. Ainsi, les portes des écoles, gardées jalousement par les philosophes, s'ouvrent seulement pour ceux qui sont reconnus comme membres du groupe dominant, et les autres ne pourront devenir philosophes à leur tour que par dissimulation ou en tant qu'exception. Comme le souligne Michèle Le Dœuff, cela n'est plus le cas absolument. Les femmes ne sont plus exclues des écoles ou des universités. Il reste cependant que le petit nombre de femmes philosophes du passé s'explique en partie par cet interdit.

Deuxièmement, les membres d'un groupe ayant accédé aux connaissances nécessaires par un moyen non traditionnel (les autodidactes) peuvent être exclus des groupes de recherche et des sociétés d'experts. Même si Fricker n'en parle pas, cela est le cas de bien des philosophes du passé. Margaret Cavendish, qui a acquis des connaissances scientifiques et philosophiques par ses lectures à l'âge adulte et passé des semaines entières à ne pas

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

5. Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, p. 60, 61, n1.

quitter sa chambre, a su attirer l'attention de ses contemporains par sa notoriété, mais peu d'entre eux ont bien voulu dialoguer avec ses écrits.

Troisièmement, les personnes marginales auront sans doute plus de difficultés à disséminer leurs écrits, si toutefois elles parviennent à en produire dans de telles circonstances. Cavendish a pu imprimer ses livres parce que son mari en publiait d'autres qui se vendaient bien, et parce qu'il a bien voulu et su persuader son imprimeur de prendre ceux de sa femme à leur compte, bien sûr.

Enfin, même si leurs écrits sont publiés, ils ne seront peut-être pas lus, ou bien ils recevront des critiques négatives et condescendantes, dont la conséquence sera l'absence de réédition. Tel est encore le cas de Margaret Cavendish, dont les livres furent ridiculisés, puis oubliés, ce qui fait qu'il est aujourd'hui impossible de consulter une bonne partie d'entre eux.

Je ne vais pas insister ici sur ces manifestations de l'injustice épistémique liée à la représentation des femmes dans l'histoire de la philosophie. Je souhaite plutôt étudier la manière dont certaines femmes ont contourné ces obstacles afin de produire des écrits philosophiques. Je limiterai mon étude aux écrits en philosophie politique de trois femmes de la Révolution française: Olympe de Gouges, Marie-Jeanne Phlipon Roland, et Sophie de Grouchy. Cet article concerne donc la méthodologie de l'histoire de la philosophie, et de la philosophie elle-même, puisqu'il se penche sur les modes de travail philosophique de ces trois femmes. En même temps, il offre un aperçu de l'importance philosophique des arguments qu'elles ont pu, à travers ces méthodes, développer. Cependant, cela restera un aperçu, une invitation aux chercheurs en philosophie du dix-huitième siècle à se pencher sur les ouvrages de ces femmes.

1. Les femmes philosophes de France durant la période révolutionnaire

Comment publier ses écrits lorsqu'on est une femme française de la fin du dix-huitième siècle? C'est une question que les femmes philosophes engagées de l'époque de la Révolution sont forcées de se poser: contribuer aux débats politiques aura peut-être un effet salutaire sur la place de la femme dans la société à venir.

Mais qui voudra dépenser de l'argent pour promouvoir les écrits de celles qui ne pourront pas les défendre elles-mêmes à l'Assemblée, puisqu'elles ne sont pas citoyennes? Qui voudra s'exposer au ridicule en imprimant les écrits de celles qu'on ne saurait prendre au sérieux quand elles parlent de politique?

Pendant une brève période, les femmes ont pu espérer que cela allait changer, qu'elles deviendraient citoyennes au même titre que les hommes. Cet espoir motiva certains écrits, comme ceux d'Eta Palm d'Aelders et bien sûr ceux de Mary Wollstonecraft en Angleterre⁶.

6. Eta Palm D'Aelders présenta son projet d'inclusion des femmes en politique en juillet 1791. La même année, Mary Wollstonecraft dédiait son essai sur les droits de la femme à Talleyrand, afin que celui-ci pense à inclure les femmes dans sa réforme de l'éducation nationale.

Malheureusement, la Terreur interrompit ce mouvement et entraîna une répression violente des femmes qui souhaitaient s'engager politiquement, dont la mort de deux de nos protagonistes, Olympe de Gouges et Manon Roland, qui furent guillotonnées à l'automne 1793. Quelques jours avant leur mort, le journal jacobin *Le Moniteur* avait publié un article réprimandant les femmes qui pensaient avoir une place dans la Révolution, les avertissant qu'une bonne citoyenne devait se borner à élever les citoyens de l'avenir et non tenter d'influencer le cours du gouvernement⁷.

Mais même pendant la première période, plutôt encourageante, du début de la Révolution, la place d'une femme intellectuelle active n'était pas gagnée d'avance, les femmes n'étant pas acceptées dans les sociétés savantes ou les académies. Nous devons noter ici l'exception qui fut faite pour Louise Keralio-Robert et Marie Le Masson Le Golft, toutes deux élues membres honoraires de l'Académie d'Arras sous présentation par Robespierre — fait qui poussa Alyssa Sepinwall à qualifier Robespierre de féministe de l'Ancien Régime⁸. Il est pourtant à noter que Louise Keralio n'était pas féministe et qu'elle soutenait que les femmes ne pouvaient ni ne devaient prendre une part active au gouvernement⁹. Marie Le Masson Le Golft, dont l'expertise touchait aux sciences naturelles et non pas aux sciences politiques, avait des tendances plutôt traditionalistes et, dès 1789, se mit à l'abri des excès révolutionnaires en se contentant de donner des cours privés¹⁰.

On conclut donc que les femmes de la période révolutionnaire restaient pour la plupart exclues de la politique et du gouvernement, et qu'on ne recherchait pas dans leurs écrits des conseils politiques. Elles furent donc forcées d'utiliser des méthodes d'écriture qui leur permettraient de percer indirectement l'obscurité où elles se trouvaient cantonnées. Malheureusement, ces méthodes non traditionnelles qui n'entrent pas dans le registre des « écrits philosophiques » ont eu pour effet leur oubli. En posant qu'il va de notre intérêt en tant que femmes philosophes d'aller rechercher l'œuvre de ces femmes par-delà leur obscurité, je présente ci-dessous une introduction ayant pour but de faciliter cette recherche.

7. Charles-Aimé Dauban, *Étude sur Madame Roland et son temps*, Paris, Henri Plon, 1864, p. ccxlix.

8. Alyssa Sepinwall, « Robespierre, Old Regime Feminist? Gender, the Late Eighteenth Century, and the French Revolution Revisited », *The Journal of Modern History*, 82, 2010, p. 1-29.

9. Annie Geffroy, « Louise de Keralio-Robert, pionnière du républicanisme sexiste », *Annales historiques de la Révolution française*, 344, 2006, p. 107-124, 110.

10. Olivier Perru, « Marie Le Masson Le Golft (1749-1826). Le progrès des idées là où on ne l'attend pas », *Journal of Interdisciplinary History of Ideas*, 2006, 5 (9), article 2.

2. La secrétaire et auteure secrète : Marie-Jeanne Roland

Marie-Jeanne Roland (Madame ou Manon Roland), née Phlipon, se présenta longtemps comme la compagne et secrétaire de son mari, alors que c'est pourtant elle qui écrivit ses discours les plus importants.

Née à Paris d'une famille de la bourgeoisie artisanale en 1748, Marie-Jeanne bénéficia d'une éducation minimale mais libre — c'est-à-dire que ses parents ne l'empêchaient pas de lire ce qui lui tombait sous la main. Ainsi, elle découvrit Plutarque à huit ans et fut dès lors convertie au républicanisme. Dès son plus jeune âge, elle remplissait des cahiers de ses essais philosophiques et politiques, et à vingt ans elle participa au concours de l'Académie de Besançon portant sur l'énoncé « Comment l'éducation des femmes pourrait contribuer à rendre les hommes meilleurs » (1777)¹¹. Roland défend dans ce discours une théorie républicaine de la place des femmes dans la nation, inspirée du modèle de Sparte. Les femmes, selon elle, ne doivent pas participer au gouvernement, mais comme la république repose sur le bien-être des familles et que la femme est en grande partie responsable de l'administration du foyer, il s'ensuit qu'elles doivent être libres et non sous la domination de leurs maris, telles des esclaves. Par ailleurs, elle soutient, marquant ses distances avec le modèle antique qu'elle admire pourtant, qu'une république qui tolère l'esclavage n'en est pas une.

L'essai pour l'Académie de Besançon fut soumis anonymement. Il ne reçut pas de prix et ne fut donc pas publié. Parmi ses autres écrits non publiés, on trouve : plusieurs discours philosophiques dont un sur la liberté, un mémoire sur la grossesse et la maternité, des centaines de lettres offrant des réflexions sur la philosophie, sur la politique (avant et pendant la Révolution), sur l'esthétique, et, bien sûr, ses fameuses *Mémoires et notices historiques* qui furent publiées après sa mort. Parmi ses écrits publiés durant sa vie, qui le furent tous anonymement, on trouve plusieurs lettres politiques publiées par son ami Brissot dans le *Patriote français*, et un journal de voyage en Angleterre.

La vie et l'œuvre de Madame Roland démontrent à la fois une forte réticence à se présenter comme auteur et un grand désir d'influencer le cours de l'histoire par ses écrits. Une de ses dernières réflexions avant sa mort fut qu'elle aurait voulu devenir la Catherine Macaulay de son pays¹². Mais avant la Révolution, elle écrivait que les femmes ne devaient pas signer leurs œuvres par égard pour leur réputation :

Jamais je n'ai eu la plus légère tentation de devenir auteur un jour ; je vis de très bonne heure qu'une femme qui gagnait ce titre perdait beaucoup plus qu'elle n'avait acquis. Les hommes ne l'aiment point, et son sexe la critique : si

11. L. A. Champagnoux, *Œuvres de J. M. Ph. Roland, femme de l'ex-ministre de l'intérieur*, tome troisième, Paris, Bidault, 1799-1800.

12. Claude Perroud, *Mémoires de Madame Roland, nouvelle édition critique*, tome II, Paris, Plon, 1905, p. 264.

ses ouvrages sont mauvais, on se moque d'elle, et l'on fait bien ; s'ils sont bons, on lui les ôte. Si l'on est forcé de reconnaître qu'elle en a produit la meilleur partie, on épluche tellement son caractère, ses mœurs, sa conduite et ses talents, que l'on balance la réputation de son esprit par l'éclat que l'on donne à ses défauts¹³.

Cet interdit ne l'empêcha cependant pas de publier, que ce soit de façon anonyme pour le *Patriote français* de Brissot au début de la Révolution ou bien sous le nom de son mari tout au long de leur mariage :

Durant douze années de ma vie, j'ai travaillé avec mon mari, comme j'y mangeais, parce que l'un m'était aussi naturel que l'autre. Si l'on citait un morceau de ses ouvrages, où l'on trouvât plus de grâces de style ; si l'on accueillait une bagatelle académique dont il se plaisait à envoyer le tribut aux sociétés savantes dont il était membre, je jouissais de sa satisfaction, sans remarquer plus particulièrement si c'était ce que j'avais fait ; et il finissait par se persuader que véritablement il avait été dans une bonne veine, lorsqu'il avait écrit tel passage qui sortait de ma plume. Au ministère, s'il s'agissait d'exprimer des vérités grandes ou fortes, j'y mettais toute mon âme ; il était tout simple que son expression valut mieux que les efforts d'un secrétaire. J'aimais mon pays ; j'étais enthousiaste de la liberté : je ne connaissais point d'intérêts ni de passions qui pussent entrer en balance avec eux¹⁴.

Roland était une grande lectrice de Rousseau et attirée par l'idéal féminin qu'il proposait. Ce choix même n'est pas sans intérêt philosophique : Roland retient le républicanisme rural de Rousseau et l'importance qu'il accorde à la vie familiale. Elle en retire une théorie toute particulière du bien commun et de la vertu civique. Ce sont les femmes qui, en tant que mères, non seulement sont la source du bonheur de la nation, mais le définissent. C'est-à-dire que les législateurs, selon Roland, devraient se renseigner dans les foyers avant de décider des besoins de la nation. Les familles, et donc les mères, forment les racines de la République.

Même si elle accroît par cette théorie le pouvoir et l'influence des femmes dans la nation, la combinaison des tendances républicaines et rousseauistes de Roland résulte en une position conflictuelle, avec d'un côté le sens de son devoir de citoyenne philosophe et de l'autre celui de sa position de femme, donc de pilier du foyer. En tant que citoyenne, elle se doit de déployer ses qualités de philosophe. En tant que femme, elle doit les refouler pour prendre en charge les besoins de son mari et de sa fille.

Cependant, il semble qu'à la fin de sa vie Roland ait changé d'avis et qu'elle ait accepté que le rôle de chacun doive être défini par rapport à son

13. Saint-Albin Berville, et Jean-François Barrière, *Mémoires de Madame Roland, avec une notice sur sa vie, des notes et des éclaircissements historiques*, 3^e édition, Paris, Baudoin Frères, 1827, p. 199-200.

14. Saint-Albin Berville, et Jean-François Barrière, *Mémoires de Madame Roland, avec une notice sur sa vie, des notes et des éclaircissements historiques*, p. 200-201.

habileté, et non par rapport à son sexe. Ainsi, dit-elle, les femmes de tous les temps, si elles en sont capables, feraient mieux de travailler sur des « projets de lettres ou de circulaires ou d'affiches » que de passer leur temps en intrigues¹⁵.

Mais avant son emprisonnement, la résolution (peu satisfaisante) de ce conflit est rendue possible par la méthode qu'elle a choisie, l'anonymat, ainsi qu'avec l'aide de la carrière politique et académique de son mari. Ce n'est que lorsqu'elle est sur le point de perdre la vie, et alors qu'elle vient d'abandonner son mari (par choix, puisqu'elle est amoureuse d'un autre) et sa fille et son foyer (par contrainte, puisqu'elle est en prison) qu'elle change d'avis et décide que ses *Mémoires* seront publiées à son nom.

Puisque par souci d'anonymat elle a choisi de ne pas se présenter comme philosophe, nous ne l'avons pas reçue comme telle, et nous avons perdu une variation sur le thème des valeurs républicaines qui vient placer la famille, le foyer et la femme au fondement du développement de ces valeurs.

3. La collaboratrice anonyme: Sophie de Grouchy

Sophie de Grouchy est connue pour son traité philosophique sur la sympathie, qu'elle écrivit en 1792 et publia en 1798 en épilogue de sa traduction de la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith¹⁶. La traduction elle-même ne manque pas de valeur philosophique. Le texte de Smith avait fait l'objet de deux traductions qui étaient davantage des résumés et commentaires truffés d'inexactitudes et de confusions. La traduction de Grouchy, au contraire, est de qualité: elle fut rééditée en 1982 et en 2016, et il n'existe qu'une autre édition de qualité comparable¹⁷. D'après son biographe Guillois, elle publia cette traduction à un moment où elle avait besoin d'argent — pour elle-même, sa fille et sa sœur — puisque ses avoirs ainsi que ceux de Condorcet avaient été confisqués par l'État quand ce dernier avait été proscrit.

Les lettres sur la sympathie sont (avec la traduction de Smith) le seul texte certain qu'il nous reste de Sophie de Grouchy. Pourtant, nous savons par son mari, Condorcet, qu'elle en écrivit d'autres. Dans son testament à sa fille, rédigé quelques semaines avant sa mort, il recommande à Éliza, en vue de son éducation morale et philosophique, de lire ses propres écrits et les *Lettres sur la sympathie* de Sophie, et ajoute que « d'autres fragments de sa mère donneront sur le même sujet des vues très utiles¹⁸ ».

15. Saint-Albin Berville, et Jean-François Barrière, *Mémoires de Madame Roland, avec une notice sur sa vie, des notes et des éclaircissements historiques*, p. 203.

16. Adam Smith et Sophie de Grouchy Condorcet, *Théorie des sentiments moraux*, Paris, F. Buisson, 1798.

17. Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, traduit et annoté par Michaël Biziou, Claude Gautier et Jean François Pradeau, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

18. J.-A.-N. Condorcet, A. O'Connor et F. Arago, *Œuvres de Condorcet*, tome premier, Paris, Firmin Didot Frères, 1849, p. 624.

On peut par ailleurs attester que les *Lettres sur la sympathie* étaient déjà rédigées à ce moment. Ce sont elles que Condorcet recommande à sa fille dans son *Testament* au tout début de 1794, et Grouchy en parle dans sa correspondance avec Étienne Dumont au printemps 92 :

Voici les manuscrits informes dont j'ai parlé à M. Dumont, ou plutôt les indéchiffrables brouillons. J'ai égaré la 8^e lettre sur la sympathie. Quand à l'autre fatras, il n'y a encore que quelques faibles traces de développement de passion et de caractère, et ils ne sont encore appuyés sur aucune des circonstances dont le roman peut tirer son plus grand intérêt. Une des grandes causes de ma paresse pour continuer c'est : 1^o la difficulté d'avoir un bon conseil (m'en arrivera-t-il d'outremer !) 2^o la crainte de manquer de moyens d'exécution relativement aux idées dont un pareil sujet en d'autres mains pourrait être enrichi, et qui pâlera probablement entre les miennes.

Si M. Dumont voulait venir dîner ici mardi, je serais plus à portée de profiter de ses conseils, mais aussi peut-être seront-ils plus francs par écrit. Je n'ai pas besoin de lui demander de ne parler à personne de ce que je lui envoie¹⁹.

On retiendra plusieurs points intéressants de cette lettre. D'une part, il semble que Sophie de Grouchy avait déjà rédigé les huit lettres en 1792. D'autre part, elle écrivait un roman — se peut-il que ce « fatras » soit les fragments utiles dont parle Condorcet, ou bien Grouchy avait-elle aussi commencé un autre travail en philosophie morale ? En tant qu'aristocrate et salonnière, elle était en mesure de solliciter des commentaires de la part d'amis écrivains — Dumont avait rédigé les discours de Mirabeau, et à l'époque où Grouchy lui écrit, il traduisait l'œuvre de Bentham en français. Nous n'avons pas la réponse de Dumont à Grouchy — mais il semble probable que cet échange se soit déroulé autour du dîner proposé, donc, malheureusement pour nous, à l'oral.

Dans les *Lettres sur la sympathie*, Grouchy ne se borne pas à commenter les théories de Smith, mais développe également les siennes, non seulement sur l'origine de la sympathie (qu'elle attribue aux tous premiers contacts d'un bébé avec sa nourrice), mais aussi sur sa fonction politique. Selon elle, les relations de domination sont seulement possibles lorsqu'il n'existe pas de sympathie entre les citoyens, c'est-à-dire lorsqu'ils sont incapables de se concevoir les uns les autres comme capable des mêmes émotions, aussi bien plaisirs que douleurs. Ses arguments touchent aussi à l'éducation : la sympathie morale nécessite, dit-elle, réflexion et abstraction. Pour ce faire, il est nécessaire que les enfants reçoivent une éducation leur permettant de développer leurs capacités intellectuelles.

19. Jean Martin, *Achille du Chastellet et le premier mouvement républicain en France d'après des lettres inédites (1791-1792)* Paris, L. Maretheux, Imprimeur de la Cour d'Appel, 1927, *La Révolution française* (1931) 34, p. 105—32, 121.

Puisqu'on sait que Grouchy écrivait et qu'il ne nous reste pourtant qu'un ouvrage de petite taille signé par elle, il faut envisager la possibilité qu'elle ait publié certains de ses écrits sous le couvert de l'anonymat. J'ai défendu ailleurs l'hypothèse suivante: Grouchy collabora avec son mari Condorcet à des textes politiques publiés dans *Le Républicain*²⁰. Ce journal (dont il ne parut que quatre numéros) publia des articles de Thomas Paine, d'Achille Duchâtelet, et de Condorcet lui-même. Pourtant, seuls Paine et Duchâtelet signent leurs articles (et Duchâtelet signe aussi celui de Paine!)²¹. On peut donc supposer que, parmi les articles anonymes, il y en a deux qui sont issus de la plume de Grouchy. Le style de ces articles — La « Lettre d'un jeune mécanicien », les « Observations sur le mémoire du Roi » — de même que sa correspondance avec Étienne Dumont de 1792 le suggèrent²².

Une autre collaboration jusqu'ici méconnue pourrait être liée à l'écriture et à la publication du dernier ouvrage de Condorcet, *l'Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*²³. Cet ouvrage recèle en effet des thèmes et arguments qui sont communs aux écrits des deux auteurs, sur la liberté comme absence de domination, sur le rôle de la sympathie dans le développement de la moralité, et sur la justice et l'éducation. De plus, la version publiée par Grouchy diffère du manuscrit de Condorcet en ce qu'elle propose une théorie plus féministe de l'histoire, encadrant les théories de Condorcet dans une présentation de la famille, et donc aussi des femmes comme agents du progrès:

L'habitude d'une vie plus sédentaire avait établi entre les deux sexes une plus grande égalité. Les femmes ne furent plus considérées comme un simple objet d'utilité, comme des esclaves seulement plus rapprochées du maître. L'homme y vit des compagnes, et apprit enfin ce qu'elles pouvaient pour son bonheur. Cependant, même dans les pays où elles furent le plus respectées, où la polygamie fut proscrite, ni la raison ni la justice n'allèrent jusqu'à une entière réciprocité dans les devoirs ou dans le droit de se séparer, jusqu'à l'égalité dans les peines portées contre l'infidélité. [...]

L'histoire de cette classe de préjugés et de leur influence sur le sort de l'espèce humaine, doit entrer dans le tableau que je me suis proposé de tracer; et rien

20. Sandrine Bergès, « Sophie de Grouchy on the Cost of Domination in the Letters on Sympathy and Two Anonymous Articles in *Le Républicain* » *The Monist* 98 (1), 2015, p. 102-112.

21. Étienne Dumont, *Souvenirs sur Mirabeau et sur les deux premières assemblées législatives*, Paris, Librairie de Charles Gosselin, 1832, p. 333.

22. « Il faut mettre dans les annales de notre liberté le signet à la page du retour du roi. » Jean Martin, *Achille du Chastellet et le premier mouvement républicain en France d'après des lettres inédites (1791-1792)*, p. 105-32, 113.

23. Sandrine Bergès, « Sophie de Grouchy and the Publication of Condorcet's Sketch of Human Progress: a Tale of Exclusion », à paraître dans le *Journal of the History of Ideas*.

ne servira mieux à montrer jusqu'à quel point son bonheur est attaché aux progrès de la raison²⁴.

Cet ajout a été ignoré en raison du fait que l'édition de Grouchy a été remplacée (parce qu'elle ne correspondait pas exactement au manuscrit) par celle de Louis Arago au dix-neuvième siècle. Ainsi, cet angle féministe d'un ouvrage qui eut beaucoup d'influence a disparu, et nous n'en avons pas bénéficié.

4. Aventures dans l'auto-publication : Olympe de Gouges

Olympe de Gouges est sans doute la plus connue des trois femmes qui font l'objet de cet article. C'est peut-être, paradoxalement, parce qu'elle est celle qui bénéficia le moins du support d'un mari (elle devint veuve très jeune). Gouges travailla seule toute sa vie, et finança elle-même l'impression et la diffusion de ses nombreux écrits. Ce que l'on connaît d'elle est surtout sa *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*. Mais elle écrivit aussi de nombreuses pièces de théâtre, chacune précédée d'une introduction prenant la forme d'un traité philosophique sur l'esclavage, le mariage et autres thèmes ; des placards, diffusés dans Paris ; des discours où elle proposait des réformes dès le début de la Révolution, se battant sans cesse contre l'injustice en société et au sein des familles ; et finalement un discours philosophique, *Le bonheur primitif de l'homme ou rêveries patriotiques*. On ne parle jamais de ce dernier, surtout pas dans les milieux philosophiques. C'est l'envers, peut-être, de notre jugement, pourtant bien fondé, suivant lequel les femmes philosophes du passé utilisaient souvent des genres non traditionnels, plus littéraires que philosophiques, pour produire leurs arguments. On ne s'attend donc pas à un traité philosophique de la part d'une femme ayant produit des pièces de théâtre.

Les pièces de théâtre, surtout leurs préfaces, et les « placards » portent en grande partie sur l'injustice sociale. Gouges était reconnue par ses contemporains comme ayant introduit des arguments contre l'esclavage dans la France révolutionnaire avant même que Brissot n'ait eu l'idée de fonder sa *Société des Amis des Noirs*²⁵. C'est d'ailleurs grâce à lui que la pièce de Gouges sur ce sujet, *Zamore et Mirza*, fut finalement jouée au Théâtre français, cinq ans après qu'elle y eut été reçue.

L'argument de Gouges est à la fois simple et original. Les esclaves, dit-elle, sont différents des maîtres uniquement par rapport à l'éducation qu'ils ont reçue : c'est-à-dire que, sans éducation, tous les humains seraient égaux. Mais à l'encontre de ce à quoi on pourrait s'attendre, et de ce que défend par

24. J.-A.-N. Condorcet et Sophie de Grouchy, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Ouvrage posthume de Condorcet, Paris, Agasse, rue des Poitevins, n° 18. L'an III de la République, une et indivisible [1795], p. 47-48.

25. Olivier Blanc, *Marie-Olympe de Gouges : 1748-1793 : des droits de la femme à la guillotine*, Paris, Tallandier, 2014, p. 89.

exemple Mary Wollstonecraft en parlant des femmes comme des esclaves, Gouges ne conclut pas que la solution dépende de l'éducation des esclaves²⁶. Au contraire, il semble qu'elle attribue le blâme non à l'ignorance des esclaves, mais plutôt aux connaissances des maîtres, qui, dit-elle, leur font croire qu'ils sont, tels des dieux, élevés au-dessus de la nature.

Cette méfiance par rapport à l'instruction se retrouve aussi dans son traité sur le bonheur primitif, où Gouges défend le point de vue de Rousseau dans son premier discours, où il soutient que les arts et les sciences sont en général néfastes au bonheur de l'humanité. Mais Gouges ne fait pas que suivre Rousseau : ce dernier, dit-elle, prend l'humanité dans son état primitif pour animale, c'est-à-dire pour des êtres incapables de moralité, de réflexion ou de véritable bonheur humain. Gouges argumente que Rousseau a tort et que si les êtres primitifs manquent d'instruction, ils ne manquent pourtant pas de la sorte d'intelligence qui permet de former des amitiés, des relations de confiance et des familles. Gouges entreprend de distinguer deux formes de développement intellectuel : l'instruction, qui est d'après elle souvent néfaste parce qu'elle nous amène à nous croire supérieurs aux autres, et l'émulation, qui tient de la nature et nous rend à même de développer nos vrais caractères et nos vraies forces dans des contextes naturels où ils seront utiles. L'émulation était un concept fort controversé à la fin du dix-huitième siècle. Bernardin de Saint Pierre n'y voyait qu'une compétition dangereuse, issue de la jalousie²⁷. Mais d'autres, comme l'abbé Roubaud ou Marmontel, s'inspiraient de Cicéron et pensaient l'émulation comme imitation de la vertu, c'est-à-dire comme la mimesis d'Aristote²⁸. C'est sans doute de ces derniers que se rapprochait Gouges et il est à noter que, lorsqu'à la fin du traité elle propose un programme d'éducation sociale, elle le fait par le théâtre, proposant que les enfants des pauvres reçoivent une formation d'acteurs, et que les représentations théâtrales, au lieu de distractions pour les riches, servent à éduquer le peuple²⁹. Cet esprit pédagogique du théâtre est sans doute hérité de son père naturel, lui-même auteur de pièces, qui était proche du fils de Racine et écrivit avec lui sur les réflexions de son père à propos de la *Poétique* d'Aristote³⁰.

26. Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men, A Vindication of the Rights of Woman*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 102.

27. Jacques Henri Bernardin de Saint Pierre, *Les vœux d'un solitaire*, Paris, L'imprimerie de Monsieur, 1789, p. 199, 204.

28. Voir abbé Roubaud, *Nouveaux synonymes françois*, tome second, Liège, Plomteux, 1786, p. 85-89 ; Jean-François de Marmontel, *Bélisaire, nouvelle édition*, 1823, Londres, S. Low, p. 99. Cicéron définit l'émulation comme l'imitation de la vertu dans les *Tusculanes*, IV, 17.

29. Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme, ou les rêveries patriotiques*, Amsterdam, Royer, 1789, p. 75-78.

30. Le père présumé d'Olympe de Gouges, Jean-Jacques Le Franc de Pompignan, lui-même tragédien, était proche de Louis Racine et publia une *Lettre sur le théâtre en general et sur les tragédies de Jean Racine en particulier* (1752).

Les textes d'Olympe de Gouges sont sans aucun doute riches en arguments philosophiques. Mais ils ne sont que difficilement accessibles : il n'existe pas d'édition moderne du *Bonheur primitif*, et on est obligé pour le lire de se pencher sur des éditions du dix-huitième siècle³¹. Pourtant ces textes présentent un contraste intéressant, non seulement avec les vues de Rousseau, mais aussi avec les discussions philosophiques sur l'éducation de la même période, notamment de Mary Wollstonecraft.

5. Leçons républicaines

La pensée républicaine n'est pas toujours vue en tant que pensée féministe. Plusieurs femmes philosophes ont critiqué cette pensée en raison de ses racines aristotéliennes et de son insistance sur la vie publique³². On peut penser, en particulier, que le citoyen républicain a besoin, pour participer pleinement à la politique de sa nation, d'une femme à la maison qui puisse s'occuper de ses enfants et de son foyer. Pour cette raison, les femmes philosophes, sauf certaines exceptions notables, n'ont pas fait l'objet du renouveau d'intérêt pour la pensée républicaine — que ce soit de la part de ceux qui firent l'histoire de cette pensée (nous pensons ici à Quentin Skinner), ou bien de ceux portés par un intérêt plus contemporain envers la pensée républicaine (nous pensons cette fois-ci à Philip Pettit)³³. En ce qui concerne l'aspect historique des études républicaines, il est pourtant vrai que les femmes de la fin du XVIII^e siècle, en Angleterre comme en France, ont défendu des idées centrales au républicanisme. Pour Wollstonecraft, comme pour Macaulay, la liberté est l'absence de domination. Cela signifie, entre autres, que l'on n'est pas libre si on est sous l'emprise d'une autre personne, même si cette personne ne choisit pas d'exercer son pouvoir sur nous ; c'est-à-dire, tant qu'il sera possible à quelqu'un d'autre que nous-mêmes de mettre fin à nos projets sans nous en donner raison. Pour Grouchy, Roland et Gouges, ce pouvoir arbitraire qui domine peut être celui d'un roi, d'un mari, ou bien des lois et institutions. Toutes étaient philosophes républicaines, et ne pas l'admettre non seulement aurait pour conséquence de passer outre de nombreux arguments qui ont pour souche des idées républicaines, mais encore nous empêcherait de découvrir un nombre de solutions (parfois embryonnaires) aux problèmes que les idées républicaines constituent, eu égard au féminisme. J'ai présenté un aperçu de ces arguments dans les sections précédentes, et il reste maintenant à les joindre les uns aux autres

31. On peut les retrouver sur *Gallica*, le moteur de recherche de la Bibliothèque nationale de France : [<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k42599j.r=Le+bonheur+primitif+de+l%E2%80%99homme,+ou+les+r%C3%AAveries+patriotiques.langFR>]

32. Voir par exemple Anne Phillips, « Feminism and Republicanism: Is This a Plausible Alliance? » *Journal of Political Philosophy*, 8 (2), 2000, p. 279-293 ; Carole Pateman, « Why Republicanism? », *Basic Income Studies*, 2 (2), 2007, p. 1-6.

33. La philosophe Cécile Laborde est une exception notable, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

afin de montrer l'importance de la pensée féminine républicaine pour ne plus qu'elle soit effacée des dialogues et études philosophiques, contemporains et à venir.

Nous retrouvons certains thèmes et réflexions chez les trois auteurs dont j'ai parlé : en particulier, chacune d'entre elles étudie la famille, les relations humaines, et l'éducation, trois sujets qui se rapprochent davantage du foyer que de la politique, et qui pourtant, pour ces auteurs, sont au centre du bon développement de la société républicaine. Chacune reconnaît l'importance du foyer pour la république. Peut-être est-ce dû à l'influence de Rousseau, qu'elles ont en commun, et en particulier à sa préférence pour un républicanisme rural, c'est-à-dire un État soutenu par des familles et des villages qui se consacrent à produire ce dont ils ont besoin, et vivent sainement, loin de l'attrait malsain des citadelles³⁴. Dans ce modèle, le travail de la femme au sein du foyer, l'éducation des enfants, la formation des idées républicaines et le soutien émotionnel et physique de l'unité familiale sont au cœur du bon fonctionnement de la république. C'est l'idéal de Manon Roland, mais aussi celui de De Gouges, qui, dans son *Bonheur primitif*, présente un tableau de sociétés heureuses, saines, et où l'inégalité et la domination n'ont pas de prise. Les femmes y sont égales, mais leur rôle reproductif et éducatif est estimé à sa juste valeur.

Grouchy partage, semble-t-il, cet idéal des familles républicaines dans la mesure où elle est convaincue que le développement moral des citoyens commence à la naissance, à travers les relations d'un nouveau-né avec sa nourrice. C'est à ce moment-là que les sensations qui portent plus tard à la sympathie prennent naissance. Il faut noter, par ailleurs, qu'à l'encontre de Rousseau qui idéalise la relation de la mère avec son nouveau-né en insistant sur l'allaitement, et également de Wollstonecraft, qui écrit qu'une mère qui n'allait pas ses enfants ne mérite pas d'être citoyenne, Grouchy propose seulement la présence d'une nourrice dans la vie du nouveau-né³⁵. Qu'elle soit la mère de l'enfant ou bien une employée de la famille, cela n'aura pas de conséquences puisque c'est un effet purement physiologique qui doit se produire. En effet, l'enfant doit apprendre à reconnaître le plaisir et la douleur, et créer un lien physique de dépendance avec une personne afin de pouvoir reconnaître sa douleur et de pouvoir en souffrir.

Puisque la sympathie, qui pour Grouchy entraîne la moralité, débute par les sensations, elle nécessite une certaine éducation. Il s'agit de savoir reconnaître la douleur et le plaisir des autres, et en même temps d'être

34. Voir Jean-Jacques Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse* [1763] (édition préparée par Jean-Marie Tremblay pour « Les classiques des sciences sociales »), Université du Québec à Chicoutimi, bibliothèque Paul-Emile-Boulet.

35. Voir Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, Paris, Garnier Flammarion, 1966, p. 37; Mary Wollstonecraft, *The Vindication of the Rights of Woman*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 227; Sophie de Grouchy, *Lettres sur la sympathie* (édition préparée par Bernier et Dawson), Voltaire Foundation, Oxford University Press, 2010, p. 41.

capable d'abstraction afin de comprendre que certaines douleurs sont morales plutôt que physiques. Tout citoyen, conclut Grouchy, doit donc recevoir une éducation en partie dans les matières abstraites de raisonnement afin de pouvoir traiter les autres citoyens en égaux. Sans cela, remarque-t-elle, il n'est pas possible pour un riche et un pauvre de se mesurer l'un à l'autre et de se reconnaître comme appartenant à la même espèce. Ils n'auront donc aucune sympathie l'un pour l'autre³⁶.

Roland, comme Gouges, ont aussi reconnu l'importance de l'éducation pour le bien-être des citoyens républicains, mais davantage que Grouchy, elles ont voulu suivre le programme de Rousseau, c'est-à-dire, l'éducation par la nature. À cet égard, nous avons vu le scepticisme de Gouges vis-à-vis de ce qu'elle appelle l'instruction, c'est-à-dire l'enseignement de faits, de textes à la mode, et d'autres choses que l'enfant ne comprend pas mais qui lui donne une notion mal fondée de sa propre supériorité. Au contraire, écrit Gouges, « [on] ne devrait instruire les jeunes gens que quand ils commencent à développer leurs connaissances, leurs goûts, et leurs penchants³⁷ ». C'est-à-dire que, comme le propose Rousseau, on doit laisser la nature pousser l'enfant à choisir par lui-même ce qu'il veut savoir, et quand il veut le savoir. Bien sûr, en ce qui concerne Rousseau, cela s'applique uniquement aux enfants de sexe masculin, mais Gouges, comme Roland, ne relève pas ce problème, choisissant plutôt de voir dans l'*Émile* un programme d'éducation universelle et égalitaire. Cela contrairement à Wollstonecraft, qui s'appliqua à dénoncer le sexisme du système d'éducation proposé par Rousseau³⁸. Gouges et Roland — cette dernière dérivait de l'*Émile* un programme d'éducation pour sa fille — ont au contraire choisi de ne pas retenir le Rousseau qui pense les femmes comme inférieures. Lorsque Gouges parle du théâtre et de son rôle dans un état républicain, elle évite toute référence à la *Lettre à D'Alembert*, texte qui présente un mélange d'arguments contre le théâtre et de fulminations contre les femmes.

Le manque de prise de position et la position universelle asexuée constituent souvent un obstacle à une critique féministe de positions philosophiques. Si l'on ne s'attarde pas à la place donnée aux femmes dans un système, on ne peut espérer en résoudre les problèmes. Mais cette objection ne s'applique pas aux femmes républicaines de la fin du dix-huitième siècle. Leur position de départ est toujours celle d'une femme, et elles puisent à chaque instant dans leur vie de femme afin de proposer des observations justes sur des sujets qui leur semblent décisifs pour le succès de la pensée républicaine. On ne peut donc pas les accuser d'oublier qu'elles sont femmes,

36. Sophie de Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 101.

37. Olympe de Gouges, *Le bonheur primitif de l'homme, ou les rêveries patriotiques*, p. 56.

38. Mary Wollstonecraft, *The Vindication of the Rights of Woman*.

et que certains philosophes refusent de voir en elles des citoyennes à part entière.

6. Conclusion : vers une pratique plus inclusive?

Ce qui est vrai pour Olympe de Gouges est aussi le cas pour les trois femmes philosophes qui constituent l'objet de cet article. Pour les découvrir, il s'agit de se livrer à un travail de détective, ou tout du moins de sortir de certaines habitudes du travail académique. Les femmes du dix-huitième siècle ne pouvaient toujours pas écrire à la manière des hommes. Elles devaient déguiser leurs efforts, parfois se les cacher à elles-mêmes, comme Madame Roland qui ne croyait pas en l'égalité des sexes, et souvent sacrifier leur propre gloire à la postérité, comme Grouchy, qui a préféré collaborer avec son mari et n'a publié sous son propre nom qu'après la mort de celui-ci, quand elle avait besoin d'argent. Ou encore, comme Olympe de Gouges, risquer le ridicule, et puis plus tard tomber dans l'oubli.

Lorsque les femmes philosophes de la période révolutionnaire sont invisibilisées, non seulement nous perdons une preuve de l'existence des femmes philosophes dans l'histoire, mais aussi nous passons sous silence une perspective féminine importante sur la pensée républicaine. Cette perspective est presque entièrement absente des réappropriations actuelles de la pensée républicaine, ce qui entraîne le scepticisme des philosophes féministes par rapport à cette philosophie politique. On peut espérer qu'en relisant les femmes philosophes du dix-huitième siècle nous pourrions avancer vers une pensée républicaine plus inclusive.

Une approche plus inclusive de l'histoire de la philosophie devra donc retracer le chemin qui a jeté ces femmes dans l'obscurité, découvrir leurs écrits philosophiques au milieu de textes et de contextes qui ne le sont pas toujours, et rajouter leur nom quand elles ne l'ont pas signé. Les bénéfices sont évidents : en se penchant sur les ouvrages oubliés de ces femmes, nous accédons à des arguments de l'époque révolutionnaire, souvent républicains et féministes, qui tiennent compte de la place du foyer et des femmes dans la vie politique.

Phénoménologie politique du voile

Hourya Bentouhami

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone

Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042334ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042334ar>

[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

Bentouhami, H. (2017). Phénoménologie politique du voile. *Philosophiques*, 44 (2), 271–284. <https://doi.org/10.7202/1042334ar>

Résumé de l'article

On entend par phénoménologie politique la manière dont l'ordre des apparences, la réalité même de ce qui est vu, est déterminée par des rapports de pouvoir reposant sur des logiques de race, de sexe et de classe. Mon objet porte sur la constitution du voile et des femmes musulmanes qui le portent, dans les pays occidentaux et tout particulièrement en France, comme un objet « phobogène », qui suscite un dégoût à bout d'oeil. Comment expliquer une telle insistance médiatique et politique à vouloir régler l'ordre d'apparition des femmes voilées ? Ma thèse sera de montrer que la laïcité à la française, dans sa nouvelle version, est fondée sur une théorie des apparences largement déterminée par un imaginaire nationaliste de la différence des sexes, par la réactivation d'un orientalisme sexuel et par l'invisibilisation propre au travail du care auquel les femmes musulmanes sont souvent assignées.

Phénoménologie politique du voile

HOURYA BENTOUHAMI

Université de Toulouse 2 — Jean Jaurès

RÉSUMÉ. — On entend par phénoménologie politique la manière dont l'ordre des apparences, la réalité même de ce qui est vu, est déterminée par des rapports de pouvoir reposant sur des logiques de race, de sexe et de classe. Mon objet porte sur la constitution du voile et des femmes musulmanes qui le portent, dans les pays occidentaux et tout particulièrement en France, comme un objet «phobogène», qui suscite un dégoût à bout d'œil. Comment expliquer une telle insistance médiatique et politique à vouloir régler l'ordre d'apparition des femmes voilées ? Ma thèse sera de montrer que la laïcité à la française, dans sa nouvelle version, est fondée sur une théorie des apparences largement déterminée par un imaginaire nationaliste de la différence des sexes, par la réactivation d'un orientalisme sexuel et par l'invisibilisation propre au travail du care auquel les femmes musulmanes sont souvent assignées.

ABSTRACT. — By political phenomenology we understand the manner in which the order of appearances, the reality itself of what is seen, is determined by the relations of power that rest on the logics of race, sex and class. My aim [in this paper] concerns the constitution of the veil and of Muslim women who wear it in Western countries, especially in France, as a “phobogenic” object, which arouses disgust at the sight of it. How to explain the insistence of media and political institutions on regulating the order of appearance of veiled women ? My thesis will be to show that laicization on the French model, in its most recent incarnation, is founded on a theory of appearances largely determined by a nationalist imaginary of the differences of the sexes, by the reactivation of a sexual orientalism, and by rendering invisible the caring work to which Muslim women are often relegated.

« Le monde est fait de l'étoffe même du corps¹ » nous dit Merleau-Ponty, entendant par là que le monde est cela que nous voyons, et qu'il n'y a pas d'autre accès aux choses mêmes que ce que nous sentons, organisons par le biais de notre corps. La phénoménologie politique renvoie à la manière dont notre géographie intime — le cercle de la familiarité de mon corps — est investie par des politiques, des mesures administratives, préfectorales, lesquelles décident de ce qui peut circuler ou non, de ce qui peut être vu ou non, de ce qui peut travailler ou non, et dans quelles conditions d'apparition : cette géographie intime révèle ainsi ce qu'est un corps entravé, empêché et à l'inverse ce que peut un corps qui dispose de la liberté de se mouvoir et de sentir au sein d'un monde commun. L'idée principale sous-jacente à une phénoménologie politique du racisme est qu'il n'y a pas de perception visible qui ne soit déjà une construction sociale et politique. Il s'agit ici de voir comment la femme voilée est devenue une catégorie monstrueuse du visible,

1. Merleau-Ponty, Maurice, *L'œil et l'esprit*, Paris, Quadrige, p. 1595.

qui heurte les sensibilités, révulse les yeux et les estomacs, chacun à sa vue se sentant heurté dans le sentiment de sa propre existence : que ce soit dans une salle de cours, dans le train, au restaurant, dans le métro, lors d'une sortie scolaire, sur une plage, etc. Au sein de la République laïque française qui ne cesse de redéfinir sa laïcité en fonction d'un ordre racial des apparences, où ce n'est pas tant les manifestations du religieux que de l'islam qui sont considérées comme répugnantes, le voile fait office d'objet phobogène, qui encombre le champ de vision *ordinaire* de la nation. La phénoménologie s'intéresse à l'apparaître, et à ce qui dans cet apparaître constitue un événement de mon corps en tant qu'il est au monde et non pas simplement dans le monde : chacun est un être qui échappe à toute saisie catégorielle, à toute assignation, il est cet excès de sens qui fait que, idéalement, vous ne pouvez être réduit à la somme de vos composantes organiques². Pourtant, ce sont précisément celles-ci qui peuvent opérer dans le racisme comme autant de marqueurs somatiques de votre indignité : peau, cheveux, nez, bouche, sexe. Car l'une des manières qu'a le racisme de fonctionner est de produire des êtres métonymiques réduits à leurs parties.

En l'occurrence, les femmes voilées sont réduites à « des voiles ambulants » selon le terme de la féministe voilée Ndella Paye de *Mamans toutes égales*³. Une position supposément naïve, mais en réalité investie de politique d'inimitié⁴, peut pousser à ce que l'on s'interroge : qu'est-ce qui nous assure que ce sont bien là des êtres humains, et plus spécifiquement encore que ce sont bien des femmes ? Cette perspective d'une phénoménologie à l'aune de la racisation genrée déplace la question classique de la perception telle que Descartes par exemple se la posait lorsqu'il se demandait ce qui pouvait lui assurer que les chapeaux et les manteaux qu'il voyait de sa fenêtre ne recouvraient pas « des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts⁵ ? ». La seule manière de voir que ce sont de vrais hommes, disait-il, c'est que nous en jugeons ainsi, autrement dit que nous

2. Dans la lignée de Merleau-Ponty et de Beauvoir, Iris Marion Young, considère le corps vécu comme un corps en situation qui doit toujours faire face à un environnement qui modèle sa tenue et lui donne sens : dans cette perspective, le corps des femmes est un corps entravé puisque leurs mouvements ne reçoivent pas, comme c'est le cas pour les corps masculins, un encouragement à se déployer et se coordonner de manière fluide. De fait, les femmes auraient tendance selon elle à faire l'expérience, inhibitrice, de leur corps comme d'un corps sans cesse sous le regard, masculin. Voir Marion Young, Iris, « Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility and Spatiality », dans *On Female Body Experience: "Throwing like a girl" and Other Essays*. New York, Oxford University Press, 2005 [1990].

3. Ndella Paye, « Stop ! Mon corps ne vous appartient pas », *Mediapart*, 23 mars 2015. « Mamans toutes égales » est un collectif de mères de familles qui s'est constitué en opposition à la circulaire Châtel de 2012 interdisant aux mères de familles voilées d'accompagner les enfants lors des sorties scolaires.

4. Achille Mbembe, *Politiques d'inimitié*, Paris, La Découverte, 2016.

5. René Descartes, Deuxième méditation, *Méditations métaphysiques*.

devons tout à la puissance de jugement de notre esprit qui permet réellement de percevoir ce que les yeux seuls ne sauraient voir. L'humanité perçue à partir d'un chapeau ambulant est une déduction de l'esprit. Qu'en est-il du voile ? Il semblerait que la perception même du voile défie toute rationalité intellectuelle et opère comme un gage de soustraction à une manière toute particulière d'incarner l'humanité selon les tenants d'un certain ordre sexuel et racial, à savoir celle de la féminité.

Le voile serait ce qui nie la féminité et par là-même l'humanité, celle-ci ne pouvant s'incarner que dans le cadre d'une *compétence sexuée de l'apparaître* : la féminité devant s'engager dans l'ordre de l'hypervisibilité, sans cesse présente à la saisie d'un regard : soumission à la pulsion scopique qui est propre à ce que l'on pourrait appeler une certaine *phénoménologie de la rencontre sexuelle*. La femme voilée se soustrairait donc, selon ses détracteurs⁶, à un ordre visible de l'arrangement des sexes, et à une forme de performativité du féminin. Le désordre des superficies visibles qu'opérerait le voile serait ainsi révélateur d'une intériorité « anormale » : le refus de la séduction, c'est-à-dire le refus de correspondre à ce que l'on attend d'une femme, à savoir ce qui dans l'agentivité sexuelle est suffisant pour faire croire à un jeu dans la rencontre sexuelle plutôt qu'à une prédation. Ainsi, ce n'est pas tant de ne pas voir les cheveux de ces femmes qui est visé par l'ensemble des législations et mesures prohibitives du voile, que le *désir anormal* de se soustraire à un certain réseau de signes patriarcal : en l'occurrence, celui de la disponibilité à la rencontre sexuelle par un vêtement non couvrant. Ce non-désir postulé par le voile est considéré comme une aberration de la raison et un outrage à l'érotisme réglé des relations hétérosexuelles. Mettre un voile recouvre aujourd'hui — au mieux une forme de mauvais goût vestimentaire — au pire une insanité, voire une saleté dans une société marquée par ce que d'aucuns ont appelé la nouvelle laïcité⁷, c'est-à-dire une laïcité qui veut régler l'ordre des apparitions jusque dans l'espace public, alors même qu'elle n'est pas censée s'y appliquer. J'aimerais précisément voir comment cette nouvelle laïcité se définit par rapport à un ordre racial des apparences⁸, qui serait en l'occurrence une spécificité française par rap-

6. Les positions visant les femmes voilées sont nombreuses et recouvrent un large spectre politique qui brise les lignes de fracture gauche-droite.

7. « La nouvelle laïcité » est ainsi avancée dans un rapport établi en 2003 par François Baroin, homme politique de l'Union pour un mouvement populaire (droite). Elle y désigne le fait que la laïcité est désormais menacée par l'islam, qui aurait remplacé l'Église catholique sur ce point, l'islam opérant par ailleurs depuis les années 1980 une offensive culturelle selon lui, si bien que désormais la laïcité serait devenue une valeur de droite là où traditionnellement elle était considérée de gauche, celle-ci ayant supposément cédé au communautarisme et renoncé à la défense de la laïcité.

8. Pour une autre approche phénoménologique, voir Alia Al-Saji, « The Racialization of Muslim Veils: a Philosophical Analysis », *Philosophy and Social Criticism*, 2010, 36 (8), p. 875-902.

port à un sécularisme à l'anglo-saxonne qui relèverait davantage d'une théorie des dispositions : preuve en est la manière dont la France insiste sur l'injonction à la discrétion des musulmans, sur le refus de ce qu'elle considère être des signes ostentatoires. Il s'agira de voir comment la forclusion du voile opère à même le réel dans le champ du visible. Les corps des femmes voilées sont littéralement des corps traqués qui obstruent le champ de visibilité, lui-même jamais neutre ni politiquement ni sexuellement : ce sont des corps qui sont considérés comme des empêcheurs de jouir littéralement, de digérer tranquillement ou encore de se baigner tranquillement, de jouer tranquillement (pour les enfants à la crèche). Ce qui est en jeu une fois de plus ici est donc la construction ethnicisante d'une civilité, d'un caractère national dans le champ même de l'imaginaire perceptif, de ce qui peut constituer un horizon du visible. Voici donc les questions que je me poserais : qu'est-ce que percevoir, et plus encore, percevoir un visage, un corps de femme voilée ? En quoi le voile opère-t-il comme un marqueur de répudiation sociale au sein d'une société qui a érigé la laïcité comme sa forme d'enrégimentement de l'ordre social des apparitions ? Qui peut apparaître ? À quelles conditions et sous quelles modalités ? Ces questions sont largement tributaires de l'impensé colonial, et de la réactivation de ce dernier sous la forme d'un orientalisme sexuel, comme le désigne Todd Shepard⁹. Enfin, j'aimerais insister sur ce qui jusqu'à maintenant n'a jamais été évoqué à propos des femmes voilées : leur possibilité d'apparition au sein de la sphère du travail.

I. La laïcité et la nationalisation des apparences : la réactivation de la différence sexuelle

C'est dans le cadre d'une théorie renouvelée de la laïcité que l'on a pu interpréter le port du voile comme un défi, comme l'incapacité à souscrire aux exigences de l'homo duplex¹⁰, de la séparation entre privé et public, et de leurs conditions respectives d'apparition. De fait, il nous semble qu'il se soit opéré en France une nationalisation des apparences, au sens où le visible est régi par des normes et des impératifs relevant de l'adhésion ostentatoire à une identité nationale, préalablement ethnicisée (à savoir un athéisme et en même temps, aussi paradoxal cela soit-il, une chrétienté réélaborée comme héritage commun incontournable).

Il me semble qu'il y a en France une conception de la laïcité qui repose sur une théorie des apparences¹¹ : pourquoi cette laïcité insiste-t-elle autant

9. Todd Shepard, *Mâle décolonisation. L'« homme arabe » et la France, de l'indépendance algérienne à la révolution iranienne*, Paris, Payot, 2017.

10. L'expression est de Étienne Balibar dans *Saeculum. Culture, religion, idéologie*, Paris, Galilée, 2012.

11. Je remercie Marwan Mohammed pour avoir suggéré cette idée très riche selon laquelle la distinction entre la laïcité à la française et le sécularisme négocié à l'anglo-saxonne

sur la présentation visible de soi, sur la représentation ? En quoi ce qui se donne à voir aux yeux de tous témoignerait d'une attitude, d'une disposition qui confirmerait ou nierait un attachement, voire une *aptitude à la laïcité*. Le sécularisme à l'anglo-saxonne par exemple ne met pas autant l'accent sur le visible, c'est pourquoi le voile ne fait pas l'objet d'une obsession avec la même intensité et selon la même spécificité qui est celle d'une obstruction du visible. Ce qui est valorisé dans l'attitude des agents, c'est la possibilité de prendre des décisions neutres, au sens d'une impartialité : la neutralité confessionnelle ou ethnique n'est donc pas demandée antérieurement à l'action de l'individu. Le vêtement à lui seul d'ailleurs ne saurait suffire à définir une compétence : citoyenne, professionnelle, associative, etc. À l'inverse, dans une laïcité pensée conjointement à une politique assimilationniste, il y a une précedence du récit de soi — nécessairement particulariste — que l'universel républicain se doit d'effacer pour faire advenir l'égalité indépendamment des appartenances religieuses, ethniques, identitaires. Or, cette manière d'appréhender l'universel à partir de représentations de la dignité politique du citoyen, et à plus forte raison du fonctionnaire, dans une dimension qui est largement sexuée, genrée, classiste et racisée a donné lieu à une forme spécifique de stratégie du visible, typique d'une politique phénoménologique racialisante. Avant d'en expliquer la logique, il faut noter que le postulat d'une telle politique de régulation raciale du visible est qu'il y aurait quelque chose qui, dans l'Islam, encombre la vue, produit un excès de visibilité en rappelant que l'Islam existe sur le territoire national français comme une composante de l'identité française. Cette visibilité demanderait une réglementation en termes de degré, une sorte de mesure de l'intensité de la visibilité : qui irait de la discrétion à l'ostentation qui correspondrait à autant de degrés moraux de gage ou de désaveu républicain, allant de la foi secrète, quiétiste, à la foi prosélyte qui inviterait à la conversion. Est notamment prégnante cette idée que, à la vue ordinaire d'un voile, certains se sentiraient menacés par ce fichu qui les « agresse ». C'est pourquoi Électricité de France par exemple suggère à ses employées voilées d'adopter un « petit foulard de couleur » plutôt qu'un « grand foulard gris ». Le guide de l'employé de la Poste distingue quant à lui les emplois en contact avec la clientèle, qui supposent la neutralité de l'agent, de ceux situés en « service arrière », dont les titulaires sont libres de porter un signe religieux visible.

Pour saisir cette volonté de gouverner la visibilité de l'Islam, il faut partir des questions suivantes : qu'est-ce que cela fait de voir un voile pour celles et ceux qui sont étrangers au champ de significations et d'adhésion de ce fichu vestimentaire que l'on a tendance à surinvestir religieusement ? Les émotions relatées sont souvent la peur, le dégoût, l'incompréhension, la réprobation morale, les autres symptômes physiologiques affectant les capa-

reposerait sur la distinction respective entre l'insistance sur les *apparences* et l'insistance mise sur les *dispositions* des agents fonctionnaires de l'État.

cités organiques sont : l'incapacité même de respirer¹², les troubles de l'appétit¹³. Certains enseignants ont pu dire qu'ils se sentaient agressés par la vue d'un voile en cours. Il y a cette idée aussi que l'islam est une culture étrangère, que c'est une *religion immigrée* (et pas simplement d'immigrés), et que le voile est à ce titre un marqueur allogène, non national qui ne peut donc qu'être exclu de la visibilité publique, et de la possibilité de représenter les valeurs de la France¹⁴. La raison est que le voile serait un stigmate par lequel on se dénonce comme soumise, arriérée, inculte, inapte à la pensée, et aux soins des autres (comme je le montrerai en troisième partie). Dans cette perspective, le voile fonctionne comme une preuve à charge pour les tenants assimilationnistes, au sens où ce qui va constituer mon identité est précisément ce qui sera considéré comme une preuve contre moi : preuve de mon impuissance, de ma soumission à mes pères, mes frères, etc.

Ainsi, dans la lignée de Sara Ahmed qui dit que la blancheur se porte de manière privilégiée en arrière de soi¹⁵, au sens où l'on ignore ce qui ne figure pas dans notre champ de perception, et au sens où l'on peut s'oublier soi-même, le fait d'être musulmane « avouée », c'est-à-dire voilée, s'accompagne d'une précédenace du récit national qui nous a toujours déjà définie comme un être incapable, une victime passive qu'il faudrait au mieux sauver, au pire sanctionner, ou encore plus étrangement qu'il faudrait sauver en sanctionnant, comme le montre l'exemple de l'expulsion des filles voilées des écoles.

Qu'est-ce que cela fait alors de porter le voile ? On vous voit venir, on vous attend, et littéralement vous finissez vous-même par vous attendre : l'image que l'on a de vous et les contenus fantasmatiques autour du voile vous précèdent etaturent le champ de votre perception au point que vous n'êtes plus capable de venir au monde sous la forme de l'oblique, de la non-correspondance aux attentes sociales. Il y a donc quelque chose qui relève de l'épreuve de soi dans cette manière d'être toujours auscultée, regardée, et qui serait caractéristique de ce qu'Elsa Dorlin appelle la phénoménologie de la proie¹⁶ : se sentant constamment traquée, la proie ne cesse de regarder en retour ceux qui la regardent pour prévenir tout geste agressif. En ce sens le réel est tout entier dans cette attention portée à ce qui me rejette, me nie, et peut surgir sous la forme d'une interaction ordinaire : car la violence ordinaire se trouve implicitement autorisée par les procédures législatives, régle-

12. C'est Catherine Kinzler qui évoque la notion de « respiration laïque » lors de son audition par la Délégation sénatoriale aux droits des femmes, « La laïcité garantit-elle l'égalité femmes-hommes ? », Rapport d'information n° 101 (2016-2017) du 3 novembre 2016, p. 42.

13. L'allusion renvoie au refus de servir deux clientes voilées par un gérant de restaurant gastronomique à Tremblay-en-France, en Seine-Saint-Denis, le 27 août 2016.

14. Voir à ce propos Abdelmalek Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, 1. *L'illusion du provisoire*, Paris, Raisons d'agir, 2006.

15. Sama Ahmed, « Phenomenology of Whiteness », *Feminist Theory*, 8, 2011.

16. Elsa Dorlin, *Sans défense*, Paris, La Découverte (à paraître octobre 2017).

mentaires ou administratives si bien que l'attaque peut venir de toutes parts, d'où ce que Fanon considérerait comme la constitution même d'un être paranoïaque toujours à l'affût, sur le qui-vive, et qui produit « un épuisement de l'attention » (Dorlin). Ce que fournit la laïcité comme discours politique, c'est *un script des sentiments*, c'est-à-dire un langage et une prescription de ce que l'on doit ressentir à la vue d'un voile, et qui nourrit, ou du moins légitime en retour, des formes de violence ordinaire envers les femmes voilées, comme cette femme qui s'est vu arracher son voile par une femme blanche hilare en plein cœur d'un centre commercial très fréquenté¹⁷.

Mais qu'est-ce qui spécifiquement dans la femme voilée heurte le sens commun de la nation française et provoque un tel dégoût et une telle hilarité? On doit à Joan Scott cette idée que la laïcité à la française¹⁸ est supportée par une théorie des apparences qui relève amplement du fantasme des signes sociaux et de l'érotisation liée à la différence des sexes, comme parangon d'un esprit à la française, si bien que toute personne dérogeant à cette séduction possible montrerait ainsi son hostilité à toute appartenance à ce qui fait la nature française, son côté licencieux qui irait de la galanterie aristocratique jusqu'à la révolution sexuelle de Mai 1968.

Le voile nierait la possibilité de la rencontre sexuelle, de la séduction et donc de l'égalité: il serait en soi non seulement le marqueur d'une inégalité des sexes mais encore d'une inégalité du désir sexuel. Porter le voile ce serait se soustraire au jeu du chat et de la souris, de la chasse fantasmée, ce serait se retrancher dans un espace qui serait inaccessible à la chasse érotique. Vouloir délibérément s'en soustraire, ce serait ainsi refuser l'adhésion à l'idéal égalitaire de la nation française qui repose sur la différence des sexes, elle-même lisible paradoxalement dans ce registre de la chasse. Joan Scott a bien montré comment cette mythification de la séduction comme résolution de la différence sexuelle et réponse à l'inégalité dés-historicise et justifie les inégalités de genre par le recours à une supposée tradition historique qui précède les temps démocratiques et remonterait aux temps aristocratiques. Comme elle le dit, cette idée place les agréments visibles de la sexualité, de la corporéité offerte, dans un cadre qui ne serait pas celui de la loi, dit-elle, mais du rituel: cela ferait partie d'un « style de vie » amoureuse à la française, et plus généralement d'un arrangement des sexes à la française, qui déborde le cadre du scénario strictement sexuel. Le plus étonnant est que ce discours de la libération sexuelle, le discours de l'hétéronormativité des conduites sexuelles et celui de l'érotisation de la domination, entrent

17. L'agression a eu lieu le 15 décembre 2015 au centre commercial des 4 Temps à La Défense, près de Paris. Voir le récit dans le journal *Le Parisien* [<http://www.leparisien.fr/courbevoie-92400/la-defense-agressee-a-cause-de-son-voile-15-12-2015-5375011.php>].

18. Joan Scott, *De l'utilité du genre*, Paris, Fayard, 2012. Voir particulièrement les chapitres « Sécularité ou sexularité? La laïcité ou l'égalité des sexes 2010 » et « La séduction, une théorie française ».

en collusion — alors même qu'ils sont contradictoires — dans le cadre d'une rhétorique empruntée au féminisme qui réinsère le port du voile dans le cadre de sa propre histoire d'émancipation du corps des femmes par la libération vestimentaire. Ainsi en est-il par exemple de l'historienne Christine Bard, autrice de *Une histoire politique du pantalon*, et qui lors de son audition au Sénat¹⁹ rappelait que les femmes avaient réclamé de porter le pantalon et de laisser respirer le corps en dénudant certaines de ses parties, jusque-là tenues occultes. La référence à la libération de l'entrave vestimentaire instaure rapidement une confusion, qui finit par comprendre cette libération en termes de nécessaire dévoilement.

C'est une vision de la France qui porte en elle la nostalgie d'un passé largement fantasmé sur la galanterie à la française, donc qui repose largement sur une ethnicisation du désir érotique et un réinvestissement érotique de la différence des sexes. Il y aurait donc chez les femmes voilées quelque chose qui heurte la politesse, la bonne civilité et qui mériterait d'être caché, du fait de son abjection. Et de fait on reproche aux femmes voilées ce à quoi on les accule selon une contradiction opportune : on reproche au voile d'effacer, d'invisibiliser les femmes. Scott décrit ainsi ce qui est considéré implicitement par les « conservateurs » comme une incompatibilité sexuelle de l'islam avec la République.

Le voile serait le signe de cette incompatibilité sexuelle. L'islam en général serait inhabitable sexuellement. Pour comprendre cette association entre théorie des apparences, et théorie de l'arrangement de la différence des sexes, il faudrait comprendre comment la laïcité elle-même est *devenue* un discours de l'égalité des sexes, ce qu'elle n'était pas historiquement comme le révèle Florence Rochefort²⁰ : au contraire la distinction de l'Église et de l'État s'est faite selon un pacte de genre qui tenait les femmes en respect. Il faudrait donc plutôt voir comment l'égalité des femmes s'est construite fallacieusement comme un problème de visibilité plutôt que comme un problème politique engageant les rapports sociaux de sexe aussi bien dans le domaine économique, politique que domestique.

À travers ce discours de l'incompatibilité sexuelle de l'islam et de la République se trouve ainsi réactivé le fantasme orientaliste, colonial et viriliste d'arracher le voile. À quoi correspond ce fantasme ? Ce n'est plus une femme stricto sensu, mais la figure de l'Ailleurs insaisissable, qui se dérobe. Ce qui ne peut faire l'objet ni d'une énonciation poétique ni d'une sensibilité incarnée. Tout est fait pour que l'idée même d'une chair, d'un corps qui sent, qui étudie, travaille et rêve soit effacée. La femme orientale est incapable de jouir, et pour cela on va de fait l'exclure de tout ce qui peut se rapporter à

19. La Délégation sénatoriale aux droits des femmes, « La laïcité garantit-elle l'égalité femmes-hommes ? », Rapport d'information n° 101 (2016-2017) du 3 novembre 2016, p. 46.

20. Florence Rochefort (dir), *Le pouvoir du genre : laïcités et religions*, 1905-2005, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, coll. « Le temps du genre », 2007.

l'exercice digne de cette jouissance: l'idée même d'un plaisir lui est nié, comme celui de faire des achats en famille au centre-ville, de déguster publiquement un repas gastronomique, de profiter du soleil estival sur une plage.

II. La réactivation de l'orientalisme sexuel

Le geste de dévoilement des femmes musulmanes a une densité historique: les affaires du voile remontent de fait à l'époque coloniale durant laquelle le voile était un enjeu militaire — notamment en Algérie pour le cas français — de conquête des esprits et des corps indigènes. Le fantasme d'arracher le voile, de pénétrer les intimités, de conquérir le corps des femmes, comme humiliation des hommes est une stratégie patriarcale de conquête militaire sous d'autres formes, et dont le pendant effectif a été la possibilité sans cesse reconduite du viol. L'histoire coloniale, comme le dit Todd Shepard, est une histoire sexuelle, une histoire politique de la sexualité²¹, de la prédation de l'érotisme. De plus en plus l'historiographie critique s'est saisie de l'histoire du dévoilement des femmes dans la période coloniale en Algérie pour rendre raison de la profondeur historique d'une politique émancipatrice qui passerait par le dévoilement visible, donné en spectacle, des femmes musulmanes. Il est en effet souvent fait référence à ce que l'on a appelé la bataille du voile, et dont les images sont particulièrement éloquentes et décryptées dans *Burning the Veil*²². Dans cette fameuse bataille on voit des femmes blanches partisans de l'Algérie française dévoiler d'autres femmes, algériennes, dans une liesse populaire largement orchestrée. Mais on peut penser aussi à tout ce que le discours orientaliste, de l'ordre des représentations a fourni comme lien entre érotisme et femmes voilées, à travers certes les cartes postales pornographiques²³, mais aussi à partir de ce qui a été constitué comme un mur à abattre par la « civilité coloniale » et qui est précisément, l'ethos du musulman dont le refus de la rencontre, du regard croisé était perçu comme une forme d'insubordination dans sa manière même de ne pas provoquer la rencontre. C'est ce que pose Fanon: « Il n'y a donc pas chez l'Algérien, dans la rue ou sur une route cette conduite de la rencontre intersexuelle que l'on décrit aux niveaux du regard, de la prestance, de la tenue musculaire, des différentes conduites troublées auxquelles nous a habitués la phénoménologie de la rencontre²⁴. »

21. Todd Shepard, *Mâle décolonisation. L'« homme arabe » et la France, de l'indépendance algérienne à la révolution iranienne*, op. cit.

22. Neil MacMaster, *Burning the Veil: The Algerian War and the « Emancipation » of Muslim Women 1954-1962*, Manchester, New York, Manchester University Press, 2011.

23. Voir Christelle Teraud, *Mauresques. Femmes orientales dans la photographie coloniale (1860-1910)*, Paris, Albin Michel, 2003; *La prostitution coloniale. Algérie, Tunisie, Maroc (1830-1962)*, Paris, Payot, 2003.

24. Franz Fanon, « L'Algérie se dévoile », *L'an V de la révolution algérienne*, Paris, La Découverte, 2011 [1959], p. 26.

Quelle est en effet la conception de l'espace public convoquée pour décrire une certaine identité française, un certain ethos français de l'occupation de l'espace public? Cet espace public est défini dans le *Dictionnaire critique et interdisciplinaire de la participation* — définition convoquée par la délégation sénatoriale aux droits des femmes — de la manière suivante: « tout espace de rencontre, qu'elle soit fortuite et programmée, où l'on peut faire l'expérience de l'Autre et où la différence, même sa propre différence, est protégée par l'anonymat²⁵ ». Au vu de cette définition, ce à quoi échoue l'ethos musulman et plus encore celui de la femme voilée serait l'impossibilité de faire l'expérience de l'Autre autrement que sous la forme de la prédation: de fait la supposée soumission sexuelle des femmes voilées semble être l'envers imaginaire de la menace de l'agression sexuelle par les musulmans migrants dans l'espace public de la fête populaire, comme le révèlent les discours à charge contre les migrants le 31 décembre 2015 à Cologne en Allemagne²⁶. De manière générale, dans la terminologie phénoménologique de Lévinas, la femme voilée, en plus de mettre en échec la rencontre sexuelle, manquerait la rencontre éthique puisqu'elle rendrait difficile à son encontre la possibilité pour celui ou celle qui la voit d'être désarmé, interpellé par le visage de l'Autre: le voile serait donc une forme de solipsisme qui annulerait la responsabilité éthique au monde.

Ainsi, le voile serait incapable selon ses détracteurs de prendre soin des femmes, contrairement à ce que les femmes voilées soutiendraient (le foulard les protégerait des agressions sexuelles, des regards insistants, du harcèlement de rue à caractère sexuel). Mais, plus encore, le voile les empêcherait par là même de prendre soin des autres correctement: non seulement il est sous-entendu dans le discours politique ordinaire que les femmes voilées ne savent pas se défendre mais elles constitueraient les autres femmes — non voilées — comme des femmes disponibles sexuellement. Elles mettraient également en danger celles et ceux dont elles cherchent à prendre soin (comme leurs enfants), ce qui en ferait des mauvaises mères, « elles sont alors de mauvaises accompagnatrices²⁷ » mais aussi de mauvaises soignantes, pour une raison spécifique que nous permet de comprendre la phénoménologie politique, à savoir *qu'elles ne sauraient pas voir*, elles manqueraient d'attention pour les autres car seraient attentives à la seule pureté de leur être. En somme, toute leur attention serait investie religieusement par un

25. Ilaria Casillo, « Espace public », *Dictionnaire critique et interdisciplinaire de la participation*, Paris, GIS Démocratie et participation, 2013, cité par La Délégation sénatoriale aux droits des femmes, « La laïcité garantit-elle l'égalité femmes-hommes? », *op. cit.*, p. 42.

26. Voir notamment la prise de position de l'écrivain algérien Kamel Daoud qui considère que les agressions sexuelles de Cologne seraient dues à des migrants musulmans, qui porteraient en eux la maladie sexuelle de l'Islam: celle qui consiste à faire des femmes, et plus encore des femmes blanches, des proies sexuelles. [http://www.lemonde.fr/idees/article/2016/01/31/cologne-lieu-defantasmes_48566694_3232.html], consulté le 25-07-2017.

27. Il est fait référence ici à la circulaire Châtel de 2012 qui interdit aux femmes voilées d'accompagner les enfants lors des sorties scolaires.

souci de soi. Autrement dit, dans ces discours politiques ordinaires, il semblerait que, au refus d'attribuer une *agency* et un récit de soi qui serait propre aux femmes voilées elles-mêmes, correspond une autre violence : celle du refus progressif de leur attribuer le soin des autres, notamment en public, dans le cadre de ce qui constitue un service public (ou une « mission de service public »), comme le révèle l'affaire Baby Loup²⁸. J'aimerais donc m'attacher désormais à la spécificité de l'économie de la visibilité relative au travail du care en tant que celui-ci est pratiqué par des femmes voilées²⁹.

III. Femmes voilées, dénégaration du care et du travail affectif : l'assignation « légale » à la domesticité et au travail invisible

L'approche phénoménologique permet de voir comment le déploiement du corps des femmes voilées est entravé au travail : la prohibition du voile dans le travail du *care*, ou plus généralement, dans le travail d'attention à la clientèle, produit en effet des corps empêchés, réduits souvent à leur seule voix lorsque ces femmes sont confinées à des tâches d'attention à la clientèle, où leur visibilité ne heurte pas la clientèle. Le voile au sein du travail du care est vécu comme une menace dans le cadre de ces rapports de production spécifiques que sont les rapports de production de soi, c'est-à-dire les rapports de reproduction où l'enjeu est la possibilité même de se maintenir en vie dans la dignité, et de pouvoir se présenter aux autres sous la forme d'une décence, d'une civilité qui laisse à voir que l'on est seul maître de son apparence³⁰. On a souvent dit que la manière dont on apparaissait était une construction, quelque chose qui relevait d'une maîtrise, en oubliant que les conditions de la tenue de soi sont traduisibles en termes d'économie politique de conditions matérielles et genrées d'apparition : et qu'elles sont fournies par toutes les petites mains qui assurent la décence et la dignité de notre apparition en public³¹. De fait — déjà

28. En 2008, une employée musulmane de la crèche privée Baby Loup revient voilée de ses congés d'été. La direction décide de la licencier à la suite des refus de cette dernière de retirer son voile : l'employée considérant être victime d'une discrimination, saisit les Prud'hommes. S'ensuit une longue bataille judiciaire qui voit finalement la décision de renvoi entérinée par les différents tribunaux saisis.

29. Cette dimension du travail est souvent oubliée lorsque l'on parle du discours politique prohibitif à l'égard des femmes voilées, alors même que le travail constitue l'une des modalités essentielles de l'être-au-monde : l'une des conséquences de la pénalisation de l'apparition des femmes voilées dans l'espace public du travail étant précisément leur possible assignation à domicile. Sur cet oubli du travail dans la théorie critique, voir Nasima Moujoud, « Métiers domestiques, voile et féminisme. Nouveaux objets, nouvelles ruptures », *Hommes et migrations*, n° 1300, 2012, p. 84-94.

30. Sandra Laugier ; Pascale Molinier ; Patricia Paperman (dir.), *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Payot, 2009.

31. Voir Joan Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, La Découverte, 2009 ; et pour une perspective féministe matérialiste du care, voir Silvia Federici, « Reproduction de la force de travail dans l'économie globale : la révolution féministe inachevée », *Point Zéro : propagation de la révolution*, Paris, Éditions iXe, 2016, p. 145-178.

dans la colonisation et jusqu'à aujourd'hui — ces petites mains ont pu être des femmes voilées dont on a pu considérer qu'elles ne savaient pas prendre soin de leur apparence, mais qu'elles étaient qualifiées pour s'occuper des autres et de la préparation de leur apparition en public.

Je vais donc m'attacher ici à analyser l'économie du visible au sein du travail dit affectif pour comprendre comment le voile est constitué aujourd'hui — et ce, depuis peu — comme une incapacité à prendre soin de soi, et surtout, à prendre soin des autres. L'histoire du capitalisme racial repose donc aussi sur une phénoménologie, sur un ordre réglé des apparitions. À une division raciale et sexuelle du travail correspond une division raciale et sexuelle des apparences : *l'apparaître étant une forme de travail* dont l'organisation trouve également ses racines et son imaginaire dans la colonisation, l'histoire de l'esclavage, et constitue à ce titre l'un des phénomènes les plus anciens de la mondialisation³². Les femmes voilées étant assimilées à des étrangères, des immigrées, leur employabilité dépendait aussi largement de la manière dont on disposait à leur propos d'un discours racialisé de leur compétence au travail du soin ou de nettoyage. En somme la construction d'une altérité remarquable à un signe visible peut aussi bien œuvrer à charge ou à décharge pour les femmes voilées : le voile pouvant être considéré comme le signe d'une compétence maternelle ou au contraire comme le signe d'une mauvaise maternité.

En effet, le voile comme marqueur d'appartenance religieuse, comme marqueur confessionnel avait pu jouer — jusque dans des temps relativement récents — comme une forme de certificat visible de compétence dans le domaine des services, notamment de nettoyage : dans le cadre des services où le recrutement peut s'effectuer à partir de l'ethnisation de compétences professionnelles, la supposée docilité des femmes musulmanes « avouées », c'est-à-dire voilées, pouvait œuvrer en leur faveur dans le cadre d'un dispositif de travail qui demande précisément une forme d'effacement et d'invisibilité. En ce sens, une conversion opportune de la sémantique — même hasardeuse — du voile en compétence professionnelle subalterne pouvait œuvrer à une forme d'intégration du voile dans l'espace du travail. Il y avait dans le voile quelque chose qui renvoyait à l'enfermement domestique et à l'assignement à la charge maternelle dans le cadre d'une essentialisation d'une supposée culture musulmane prônant la ségrégation sociale et domestique des sexes, et qui était compatible professionnellement avec ce que l'on attendait à la fois

32. Voir Evelyn Nakano Glenn, « Servitude to Service Work: Historical Continuities in the Racial Division of Paid Reproductive Labor », *Signs*, vol. 18, n° 1, 1992, et Evelyn Nakano Glenn, « Cleaning Up/Kept down: A Historical Perspective on Racial Inequality in "Women's Work" », *Stanford Law Review*, vol. 43, n° 6, 1991, p. 1340; Pour le contexte de la colonisation française, voir Nassima Mekaoui « La "Fatma", création du système colonial? Généalogie d'une figure de la domesticité féminine "indigène" en Algérie (années 1900—1962) », communication au colloque, *Domestiques et domesticités. Servir un maître de l'Antiquité à nos jours*, Université de Grenoble, 25 mars 2016.

d'une femme dédiée au travail affectif et d'une femme voilée. Cet ensemble de perceptions imaginaires de la femme voilée a pu fonctionner comme une forme de réconfort ou de confirmation de la compétence de ces femmes à s'occuper du ménage, de la cuisine, des enfants, des personnes âgées, autrement dit de tout ce qui avait un rapport avec une dimension de don de soi sacrificiel de la féminité ainsi caractérisée à partir de la naturalisation d'attributs moraux et physiques sexués. Autrement dit, avoir sa femme de ménage voilée, ou une cuisinière voilée dans les cantines scolaires, pouvait être envisageable et ne semblait pas mettre en cause l'ordre racial, social et genré d'apparition : au contraire, il pouvait contribuer à le confirmer dans sa légitimité.

En réalité, depuis l'affaire Baby Loup et le récent avis de la Cour de justice de l'Union européenne sur le port de signes religieux dans l'entreprise³³, le voile est en train de devenir un signe religieux œuvrant à charge contre les femmes musulmanes³⁴. Il n'est souvent autorisé que dans les métiers où les femmes sont structurellement invisibles : soit par leurs horaires qui font qu'elles ne croisent jamais ou peu les usagers, soit par le fait que l'attention à la clientèle se fasse à distance, hors de la vue. De fait, les centres d'appel constituent un véritable refuge pour les femmes voilées, quitte pour certaines à se voir ainsi déclassées au travail. Ce cas est intéressant, car il montre comment ce qui a pour objet l'attention à la clientèle peut, ne passant plus par la visibilité, se soustraire à l'injonction de dévoilement, précisément parce que l'invisibilité technique expulse du champ de l'imaginable que les femmes dédiées à l'attention puissent être françaises et voilées. En creux, on peut donc voir qu'il y a un *privilege du non-voile* dans ce contexte racialisé des apparitions au travail, et qui ne constitue pas seulement un primat phénoménologique de pouvoir apparaître aux yeux de tous selon son propre récit de soi. C'est bien en termes de conditions matérielles d'existence que se lisent ces privilèges dans le travail affectif entendu au sens large : en termes d'avancement de carrière, d'occupation de poste valorisant (comme le contact avec la clientèle, les relations publiques). On peut certainement comprendre, avec Sara Farris, que l'injonction au dévoilement s'insère dans une logique capitaliste globale qui « demande d'en finir avec l'incongruité

33. Avis de la Cour de justice de l'Union européenne rendu le 16 mars 2017 à la suite des cas de deux femmes licenciées en France et en Belgique à cause du port du voile. La CJUE a considéré que les entreprises privées ont droit, sous conditions, d'interdire le port du voile. Pour ce faire, il suffit — en autres choses — qu'elles aient précisé dans le règlement intérieur cette interdiction. Voir aussi Stéphanie Hennette-Vauchez et Vincent Valentin, *L'affaire Baby Loup ou la nouvelle laïcité*, Paris, 2014, LGDJ ; Stéphanie Hennette-Vauchez, « La régulation juridique du fait religieux : comment lire l'interdiction du voile au prisme du *critical race feminism* », dans Hourya Bentouhami et Mathias Möschel, *Critical Race Theory, Introduction aux textes fondateurs*, Paris, Dalloz, 2017 (à paraître).

34. C'est dans le sillon de l'affaire Baby Loup que bien des entreprises comme EDF ou la Poste ont édité des manuels de laïcité, à usage interne, afin de réglementer la visibilité du voile et de tout signe d'appartenance religieuse.

du corps féminin caché en tant qu'exception à la règle générale selon laquelle <les femmes> devraient circuler comme des "valeurs franches"³⁵. L'idée sous-jacente d'une telle analyse est la suivante : « pour que la féminité opère sous le capitalisme, le corps féminin doit être exposé pour pouvoir circuler sous un "paradigme marchand"³⁶ ». On pourrait ajouter que ce n'est que récemment que le voile est devenu une entrave à la marchandisation du corps dans les politiques du care et du travail affectif. La construction idéologique du voile, et plus généralement de l'islam, comme *interdit d'apparition* éclaire ainsi in fine les transformations du processus de marchandisation des femmes non blanches.

Conclusion

On peut se demander ce qu'il y a de si dangereux dans l'apparition de l'islam, dans son identification visible aux yeux de tous. Hannah Arendt émet une hypothèse à ce propos pour rendre raison de ce qu'il y a de menaçant à apparaître dans l'espace public, aux yeux d'une politique soucieuse du maintien de l'ordre, au sens large. Elle rappelle un épisode de la Rome impériale où le Sénat avait proposé de décréter le port d'un uniforme pour les esclaves afin qu'on les pût distinguer des hommes libres, mais le Sénat se rétracta et considéra la visibilité comme dangereuse, car les esclaves auraient ainsi pu se reconnaître les uns les autres, et ainsi mesurer leur force en vue d'une possible rébellion : la force des esclaves ne leur venant pas alors de leur nombre — au demeurant proportionnellement peu élevé — que de l'apparition publique sous la forme d'une possible communauté. Elle conclut ainsi que « ce que le sûr instinct politique des Romains jugeait dangereux, c'était l'apparence en tant que telle, indépendamment du nombre de gens³⁷ ».

Cependant, en insistant sur la production notamment légale, par le haut, des processus de racisation du visible, je n'ai pas voulu donner l'impression que le racisme échappe au sens commun. Il s'est agi au contraire de montrer comment ce sens commun qui informe les conduites ordinaires, les interactions quotidiennes trouve son contexte d'intelligibilité et de légitimité dans le cadre de politiques de répudiation sociale du voile. Ce sont ces politiques et discours publics qui autorisent des formes que l'on dit de racisme ordinaire comme les insultes, le harcèlement, les molestations, les vexations qui peuvent confiner à la mort sociale, si ce n'était les capacités de résistance que déploient beaucoup de ces femmes, lesquelles malgré tout s'obstinent à apparaître, à encombrer le champ de vision de l'espace civil de la République laïque française.

35. Sara Farris, « Femotionalism and the 'Reserve' Army of Labor Called Migrant Women », *History of the Present*, 2(2), 2012, p. 199.

36. *Ibidem*.

37. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 1961, p. 280.

Trouble dans l'identité de genre : le transféminisme et la subversion de l'identité cisgenre

Une analyse de la sous-représentation des personnes trans* professeur-es dans les universités canadiennes

Alexandre Baril

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone

Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042335ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042335ar>

[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

Baril, A. (2017). Trouble dans l'identité de genre : le transféminisme et la subversion de l'identité cisgenre : une analyse de la sous-représentation des personnes trans* professeur-es dans les universités canadiennes. *Philosophiques*, 44 (2), 285–317. <https://doi.org/10.7202/1042335ar>

Résumé de l'article

Cet article traite de la sous-représentation des personnes trans spécialistes des enjeux trans, professeur.e.s dans les universités canadiennes, et s'attarde au cas des départements d'études féministes et de genre. La question de recherche est : quelles sont les barrières systémiques empêchant le décentrement du sujet cis-centré du féminisme universitaire francophone canadien et contribuant à l'exclusion des personnes trans ? Cet essai analyse ces obstacles. La première partie démontre la présence d'un cisgenrisme dans l'enseignement et la recherche, créant un plafond de verre pour les personnes trans dans le milieu universitaire. La deuxième étudie l'absence du traitement des enjeux trans dans l'enseignement et la recherche féministe francophone, malgré l'intérêt des étudiant.e.s pour ces enjeux. La troisième partie utilise l'approche transféministe pour troubler la cisgenre normativité des études féministes et de genre, et les divisions disciplinaires qui marginalisent les personnes trans dans le milieu universitaire.

Trouble dans l'identité de genre: le transfémisme et la subversion de l'identité cisgenre

Une analyse de la sous-représentation des personnes trans* professeur-es dans les universités canadiennes

ALEXANDRE BARIL

Université d'Ottawa

RÉSUMÉ. — Cet article traite de la sous-représentation des personnes trans spécialistes des enjeux trans, professeur.e.s dans les universités canadiennes, et s'attarde au cas des départements d'études féministes et de genre. La question de recherche est: quelles sont les barrières systémiques empêchant le décentrement du sujet cis-centré du féminisme universitaire francophone canadien et contribuant à l'exclusion des personnes trans? Cet essai analyse ces obstacles. La première partie démontre la présence d'un cisgenrisme dans l'enseignement et la recherche, créant un plafond de verre pour les personnes trans dans le milieu universitaire. La deuxième étudie l'absence du traitement des enjeux trans dans l'enseignement et la recherche féministe francophone, malgré l'intérêt des étudiant.e.s pour ces enjeux. La troisième partie utilise l'approche transfémiste pour troubler la cisgenrementarité des études féministes et de genre, et les divisions disciplinaires qui marginalisent les personnes trans dans le milieu universitaire.

ABSTRACT. — This article considers the under-representation of trans persons who specialize in trans issues employed as professors in Canadian universities, with particular attention paid to the case of departments of gender and feminist studies. The research question is: what are the systemic barriers preventing the displacement of the cis-centric subject from the center of francophone Canadian academic feminism, and contributing to the exclusion of trans persons? This article analyzes these obstacles. The first part demonstrates the presence of cisgenderism in teaching and research, creating a glass ceiling for trans persons in academia. The second studies the absence of trans issues in feminist francophone teaching and research, despite the interest of students in these issues. The third part employs a transfeminist approach to trouble the cisgender normativity of gender and feminist studies and the disciplinary divisions that marginalize trans persons in academia.

1. Trouble dans l'identité de genre: le sujet cis-centré du féminisme

En 1990, la philosophe Judith Butler publiait *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, un ouvrage célèbre traduit en 2005 sous le titre de *Trouble dans le genre: le féminisme et la subversion de l'identité*. Butler interrogeait la catégorie femmes au fondement des mouvements/études féministes, à l'aide d'une généalogie foucaldienne et d'une « critique interne¹ », afin d'en déceler les effets exclusifs et de dénoncer les nouvelles

1. Butler, 2005, p. 25.

formes de violences épistémiques que produisait cette catégorie identitaire centrale dans l'agenda politique féministe. Elle soulignait notamment son caractère hétérocentré qui avait relégué les lesbiennes aux marges du féminisme. Le titre du présent article, « Trouble dans l'identité de genre : le trans-féminisme et la subversion de l'identité cisgenre », dans l'esprit de la fanfiction, redéploie le titre de cet ouvrage en y ajoutant des adjectifs ([identité de] genre; identité [cisgenre]) qui, pourrais-je dire, à l'instar d'Ann Braithwaite et de Catherine M. Orr², restent invisibles tant dans le titre du livre de Butler que dans ceux d'autres ouvrages féministes et qui, malgré leur invisibilité, hantent les cadres méthodologiques, épistémologiques et politiques des réflexions féministes depuis leur émergence. Braithwaite et Orr utilisent des exemples simples mais percutants de ces « adjectifs invisibles » qui traversent les champs de savoirs et les pratiques (linguistiques) quotidiennes, qu'il s'agisse du mariage (l'adjectif invisible étant hétérosexuel, en opposition au mariage gai explicité), de certaines professions comme celle de docteur (l'adjectif invisible étant homme puisque l'on précise lorsqu'il s'agit d'une femme docteur), ces « adjectifs invisibles » dénotent des « identités non marquées »³, c'est-à-dire les identités des groupes dominants, vues comme naturelles, universelles et normales, en opposition aux identités marginalisées/marquées, vues comme non naturelles, particularistes et anormales. Ces processus de naturalisation et de normalisation des identités dominantes sont aux fondements de ces « adjectifs invisibles » ; si l'on précise que l'on parle du mariage gai, c'est parce qu'il y a, dans son acception régulière, hétérosexuel, une présomption invisible qui a pour effet paradoxal à la fois de rendre (hyper) visible les unions non hétérosexuelles, à travers une lunette particulariste, mais aussi de les rendre invisibles à travers la normalisation des unions hétérosexuelles. La mise en lumière de ces « adjectifs invisibles », comme le montrent Braithwaite et Orr, a d'importantes répercussions dans nos champs de savoir :

Ce qui ressort de cet exercice de dévoilement des adjectifs invisibles, c'est que toutes tentatives visant à rendre visible un groupe de personnes précédemment invisible impliquent plus que la simple insertion des groupes marginalisés dans les histoires universalisantes du passé. Et cette prise de conscience nous a conduits à penser le savoir de manière différente, ainsi que ce qui a fait office de savoir, et l'endroit où et la manière par laquelle le savoir peut être découvert⁴⁵.

Si la mise en exergue de ces « adjectifs invisibles » constitue une tâche importante au sein des études anti-oppression, incluant les études féministes

2. Braithwaite et Orr, 2016.

3. Waugh, 1982.

4. Les citations anglaises de ce texte ont été traduites par Mathieu Baril (Université McGill).

5. Braithwaite et Orr, 2016, p. 17.

et de genre, ces champs du savoir sont toujours marqués par des angles morts troublants par rapport à certaines catégories dominantes pour lesquelles ce travail de visibilité des identités non marquées demeure incomplet. En études féministes et de genre, particulièrement dans la francophonie, c'est le cas des identités cisgenres/cissexuelles (ou cis)⁶. Il importe de préciser d'emblée que cette occultation des enjeux trans* à travers les normes cis se retrouve dans tous les champs disciplinaires. Le cas des études féministes et de genre sur lequel se concentre cet article n'est ainsi qu'un cas parmi tant d'autres, mais qui est d'autant plus problématique puisque ce champ d'études s'intéresse aux enjeux de genre trop souvent sans même débusquer les présomptions cis qui marquent leur objet d'analyses. Qui plus est, bien que cet essai s'attarde au cas des études féministes et de genre, les implications des réflexions proposées ici, notamment dans la dernière section de cet article, touchent un ensemble de disciplines, dont la philosophie féministe, en soulevant des enjeux éthiques et épistémologiques au regard de la place des études trans dans les milieux universitaires.

En paraphrasant le titre de Butler, la mise en lumière des « adjectifs invisibles » permet de rendre visible le caractère cis-centré du féminisme, où les identités cis sont la norme et tenues pour acquises, vues comme fondements du féminisme et définissant le genre. À moins d'une précision, lorsque les féministes réfèrent au genre, elles ne parlent aucunement de *l'identité de genre* (cis/trans*⁷), mais des genres masculins/féminins, et ceux-ci, à moins qu'ils soient identifiés comme trans*, sont « naturellement » compris comme cis. La mise à jour des adjectifs cis invisibles dans les travaux féministes permet, comme le précisent Braithwaite et Orr, de déstabiliser l'identité cis

6. Les personnes cissexuelles/cisgenres (ou cis) sont des personnes non transsexuelles/transgenres. Baril explique : « [E]n sciences pures, l'adjectif cis est employé comme antonyme de trans, le premier référant à un élément qui est du même côté, le second qui, dans ses origines latines signifie "par-delà", référant à un élément appartenant aux deux côtés. Plus généralement, le préfixe trans désigne, en opposition au préfixe cis, une transformation et une transition. Le préfixe cis est ainsi accolé aux termes de sexe et de genre pour désigner les personnes qui décident de ne pas faire de transition de sexe ou de genre » (Baril, 2009, p. 283-284).

7. Le terme trans* avec un astérisque est inclusif de différentes identités de genre qui outrepassent les cadres binaires de sexe et de genre, comme les personnes transsexuelles, transgenres, non binaires, bigenrées, agenrées, bispirituelles, travesties, etc. L'expression trans- avec un trait d'union, telle que proposée par Stryker, Currah et Moore, vise l'élargissement des analyses trans- au-delà des enjeux de sexe et de genre : « Un petit trait d'union est peut-être une chose trop fragile pour porter autant de bagage conceptuel que nous l'envisageons, mais nous croyons que le trait d'union importe beaucoup précisément parce qu'il marque la différence entre le nominalisme implicite de "trans" et la relationalité explicite de "trans-", laquelle demeure ouverte et résiste à la saisie prématurée qui a lieu lorsqu'on l'attache à n'importe quel suffixe. Notre appel de textes stipule : "Trans: -genre, -national, -racial, -générationnel, -génique, -espèce". La liste pourrait continuer (et c'est le cas). » (Stryker, Currah et Moore, 2008, p. 11). La notion trans- vise ainsi à transcender (« trans-ing ») des frontières, soient-elles disciplinaires, théoriques, politiques, linguistiques, ou autres. À propos des expressions « trans* » et « trans- », voir Enke (2012a, p. 7, 19-20).

universelle comme fondement du féminisme pour promouvoir d'autres visions du monde :

Conséquemment, prendre conscience de ce qui a été invisible (et des personnes qui l'ont été) signifie aussi se préoccuper de ce qui est vu comme naturel, universel, et dominant (et des personnes qui sont vues comme telles), et, par défaut, de ce qui est considéré comme biaisé et partisan, et donc de ce qui est aussi nié (et des personnes qui sont ainsi considérées). En situant le savoir dans le monde, nous pouvons à la fois ébranler ses chances d'être pris pour acquis et utiliser ces nouvelles perspectives pour comprendre, parler, et possiblement agir dans le monde de manière différente⁸.

L'ajout du préfixe « trans » dans la formulation « le [trans]féminisme et la subversion de l'identité cisgenre » représente l'une de ces visions permettant d'envisager les analyses féministes et de genre sous un nouvel angle inclusif des personnes trans* et favorisant un renouvellement des approches féministes au plan méthodologique, épistémologique et politique.

Cet essai adopte une approche multi-méthodologique, c'est-à-dire une approche qui, fondée sur une analyse théorique, n'en recourt pas moins à des données provenant de recherches quantitatives et qualitatives menées par d'autres chercheur.e.s, des données quantitatives recueillies pour cette recherche et des éléments factuels collectés à travers différentes listes de discussion trans*, et tirés de ma propre expérience en tant que personne trans universitaire œuvrant en études féministes et de genre (auto-ethnographie). La thèse défendue est que le féminisme s'est non seulement construit comme champ d'études en reléguant à la marge plusieurs personnes, telles que les femmes racisées, socio-économiquement défavorisées, lesbiennes, âgées, intersexuées ou handicapées, mais s'est aussi constitué à partir d'une cisgenre-normativité⁹, excluant les sujets trans* et produisant des analyses du genre se concentrant principalement sur les réalités cis. Si cette présomption cis du genre commence à être remise en question par les féministes anglophones, comme en témoigne la multiplication récente des travaux transféministes¹⁰, les féministes francophones, à quelques exceptions près de personnes s'identifiant comme trans* et féministes¹¹, semblent embourbé.e.s dans une cis-

8. Braithwaite et Orr, 2016, p. 18.

9. Baril a créé le néologisme « cisgenre-normativité » pour désigner l'aspect normatif de l'oppression des personnes trans* (Baril, 2009, p. 284). Il distingue la cisgenre-normativité du cisgenre-risme et note que « [l]e cisgenre-risme est un système d'oppression qui touche les personnes trans, parfois nommé transphobie. Il se manifeste sur le plan juridique, politique, économique, social, médical et normatif. Dans ce dernier cas, il s'agit de cisgenre-normativité » (Baril, 2015a, p. 121).

10. Califa, 2003; Koyama, 2003 et 2006; Bettcher, 2006; Green, 2006; Noble, 2006 et 2012; Scott-Dixon, 2006; Stone, 2006; Whittle, 2006; Serano, 2007; Salamon, 2010; Enke, 2012b; Cowan, 2014; Pyne, 2015; Stryker et Bettcher, 2016.

11. Bourcier, 1999, 2005, 2006, 2008 et 2011; Bourcier *et al.*, 2008; Espineira, 2008, 2014, 2015a et 2015b; Baril, 2009, 2014, 2015a, 2016b et 2017a; Thomas, Grusing et Espineira, 2015.

genrenormativité qui demeure invisible. Cette exclusion des personnes trans* se reflète dans les équipes de recherche traitant des enjeux trans*, dans les programmes et les cours en études féministes et de genre, dans les publications, pour ne nommer que ces éléments. La question au cœur de cet essai est : quelles sont les barrières systémiques empêchant le décentrement du sujet cis-centré du féminisme universitaire francophone canadien et contribuant à l'exclusion des personnes trans* ? L'objectif de cet article est de procéder à une analyse descriptive de ces obstacles structurels, tout en offrant des pistes de solution, notamment à travers une approche transfémiste, pour pallier ces limites. Mon but n'est pas de viser spécifiquement des départements, programmes d'études ou équipes de recherche, mais de mettre en lumière la dimension structurelle de la cisgenrenormativité qui traverse l'ensemble des institutions universitaires et groupes de recherche au Canada, notamment dans la francophonie, empêchant les personnes trans* spécialisées dans les enjeux trans*, à travers un phénomène de plafond de verre, d'être intégrées dans le monde universitaire et ses strates supérieures. Cet article invite toutes les personnes œuvrant dans le milieu universitaire à développer des pratiques trans-inclusives et redresser les inégalités systémiques dont souffrent les personnes trans*, notamment en études féministes et de genre.

Pour ce faire, cet article est divisé de manière tripartite. La première partie brosse un portrait de la cisgenrenormativité dans l'enseignement et la recherche universitaires à l'échelle canadienne. La deuxième propose une étude de cas, celle du contexte francophone canadien, pour illustrer la quasi totale absence des enjeux trans* dans l'enseignement et les travaux féministes, et ce, malgré un intérêt croissant des étudiant.e.s pour ces questions. Dans cette section, je démontre que le paradoxe entre l'intérêt croissant des étudiant.e.s et l'absence de personnes trans* spécialisées dans ces enjeux comme professeur.e.s dans les universités est rendu possible à cause de l'exploitation du travail gratuit et invisible des personnes trans*. La troisième partie, qui conclut l'article, déploie une approche transfémiste et sa notion de *trans-ing* pour troubler le cis-centrisme des études féministes et de genre et perturber les divisions (sectarismes) disciplinaires contribuant à la marginalisation des personnes trans* dans le milieu universitaire.

2. La cisgenrenormativité dans l'enseignement et la recherche universitaires

La cisgenrenormativité qui règne dans l'enseignement et la recherche universitaires au Canada reflète celle qui prévaut dans nos sociétés. Les personnes trans* vivent d'importantes formes de discrimination, notamment dans la sphère de l'emploi. Une récente étude effectuée aux États-Unis comprenant près de 28 000 personnes trans* indique qu'une majorité d'entre elles vivent des formes de violence allant des violences physiques, psychologiques et sexuelles, aux violences institutionnelles, en passant par des violences économiques :

Les résultats démontrent des disparités économiques importantes entre les personnes transgenres de l'étude et la population américaine. Près d'un tiers (29 %) des personnes interrogées vivaient dans la pauvreté, comparativement à 14 % de la population américaine. Le taux de chômage des personnes interrogées estimé à 15 % — trois fois plus élevé que le taux de chômage de la population américaine au moment de l'étude (5 %) — est probablement un facteur majeur contribuant au taux élevé de pauvreté¹².

Les données canadiennes sont similaires: Shelley note que certaines études rapportent que jusqu'à 40 % des personnes trans* sont sans emploi¹³ et Bauer et Scheim, qui ont réalisé la plus importante étude quantitative auprès des populations trans* canadiennes (433 sujets), montrent que plusieurs personnes trans* sont congédiées, non embauchées, et quittent ou déclinent certains emplois car leur sécurité est compromise :

Parmi les personnes trans ontariennes, 13 % ont été congédiées parce qu'elles sont trans (15 % d'autres trans ont été congédiées, et croient que c'est probablement parce qu'elles sont trans). Parce qu'elles sont trans, 18 % se sont vu refuser un emploi; 32 % d'autres personnes trans suspectent que c'est la raison pour laquelle elles se sont vu refuser un emploi. De plus, 17 % ont refusé un emploi pour lequel elles avaient postulé et qu'on leur a offert, parce qu'il n'offrirait pas un environnement de travail sécuritaire et ouvert aux personnes trans¹⁴.

Les conséquences de telles discriminations en emploi sont lourdes puisqu'elles enclenchent un cycle de pauvreté et d'exclusions sociales dont il devient difficile de sortir. Ces statistiques sont d'autant plus choquantes qu'une majorité de personnes trans* sont qualifiées pour travailler :

Les résultats du projet Trans PULSE montrent qu'alors que 71 % des personnes trans possèdent au moins un diplôme collégial ou universitaire, environ la moitié d'entre elles gagnent 15 000\$ par an ou moins. À la lumière de cela, nous cherchons à mieux comprendre les barrières à l'emploi spécifiques auxquelles font face les personnes trans ontariennes [...] ¹⁵.

Les femmes trans* sont particulièrement vulnérables à cause de l'enchevêtrement du sexisme et du cisgenrisme (ou « cisexisme¹⁶ ») : lorsqu'elles ne sont pas congédiées ou qu'elles ne se voient pas refuser des emplois, leur salaire, comme celui des autres femmes, est affecté. À partir de leur étude quantitative, Schilt et Wiswall concluent : « En devenant femmes, les femmes trans subissent des pertes importantes quant à leur rémunération horaire¹⁷. » Plusieurs personnes trans* témoignent de ces discriminations, comme Lalla

12. James *et al.*, 2016, p. 3.

13. Shelley, 2008, p. 82.

14. Bauer et Scheim, 2015, p. 3.

15. Bauer *et al.* 2001, p. 1.

16. Serano, 2007.

17. Schilt et Wiswall, 2008, p. 2.

Kowska-Régnier, qui a été congédiée et a vu son salaire décroître à la suite de sa transition: «J'ajoute que mes projets professionnels ont été interrompus notamment du fait que mes exfuturs employeurs ont eu connaissance de ma transition [...]. D'ailleurs aujourd'hui, depuis que je me suis fait virer [...] mes revenus ont été divisés presque par 3... et je reste dans une situation assez précaire¹⁸. »

Le monde universitaire n'est qu'un reflet de nos sociétés. Il est traversé par les mêmes -ismes (hétérosexisme, racisme, colonialisme, capacitisme, cisgenrisme, etc.) qui façonnent ses structures et modes de fonctionnement. Il est ainsi possible de penser que les discriminations que vivent les personnes trans* en emploi se retrouvent au sein des universités¹⁹. Bien que nous ne disposions d'aucune donnée quantitative sur les discriminations vécues par les personnes trans* tentant d'obtenir des postes de professeur.e.s dans les universités canadiennes, je démontrerai dans les pages suivantes que les personnes trans* professeur.e.s sont sous-représentées, une réalité liée aux discriminations cisgenristes. Si plusieurs chercheur.e.s trans* dans les universités travaillent dans des champs aussi variés que la biologie, l'économie ou la communication, certain.e.s d'entre elles, de façon similaire à d'autres personnes marginalisées, choisissent de se spécialiser dans les questions touchant leurs identités et leurs oppressions. *Ces personnes trans*, spécialistes des questions trans*, n'occupent pourtant que huit postes²⁰ dans l'ensemble des départements des universités canadiennes.* À l'heure des nouvelles lois à propos des droits trans*, des transformations des politiques publiques et institutionnelles à leur sujet, notamment dans les universités, et

18. Kowska-Régnier 2005, p. 2.

19. Hanna, 2016.

20. Cette donnée n'est pas fondée sur une étude quantitative. Néanmoins, le champ des études trans* étant limité au Canada, il est possible de connaître toutes les personnes dans ce champ. À travers mes recherches, je n'ai recensé que huit personnes auto-identifiées comme trans* et spécialistes de ces questions à l'échelle canadienne qui détiennent un poste permanent ou menant à la permanence (recherche effectuée en 2017). En janvier 2018, lors de mon entrée en fonction comme professeur adjoint à l'École de service social de l'Université d'Ottawa, je serai donc la neuvième personne trans embauchée à l'échelle canadienne et la première personne trans francophone au Canada à devenir professeur spécialisé dans ces enjeux et à enseigner en français des contenus relatifs à ces questions. Certaines personnes trans* occupent des postes permanents, *mais ne sont pas publiquement auto-identifiées comme trans* et/ou ne travaillent pas sur ces questions*, comme c'est le cas de Alex Hanna (2016), professeure en communication à la Toronto University, ouvertement trans* mais non spécialisée en études trans*. La majorité des personnes s'auto-identifiant comme trans* et se spécialisant dans ces questions n'occupent pas de postes permanents, et ce, malgré leurs qualifications et leur recherche de postes. Les huit personnes trans* spécialistes sont dans les institutions suivantes: University of Victoria, Renison University College, Queen's University, York University (deux professeurs), Carleton University, Concordia University et University of New Brunswick. Cette donnée a été validée auprès de la plupart de ces huit personnes et de plusieurs autres personnes en études trans* (sans poste). Il y a aussi quelques universitaires au Canada qui se spécialisent dans les questions trans*, *mais ces personnes ne sont pas trans**.

d'une présence accrue des personnes trans* dans la sphère sociale et médiatique, il est choquant de constater qu'en 2017, seulement huit personnes auto-identifiées comme trans* spécialisées dans ces enjeux occupent des postes permanents de professeur.e.s dans tout le Canada.

Les notions chères aux féministes de discrimination directe et indirecte peuvent éclairer cette absence de spécialistes trans* dans les universités. Nous avons la preuve que des personnes trans* dans certains secteurs sont congédiées ou non embauchées à cause de leur identité, et il s'agit là de discrimination directe. Néanmoins, comme les féministes le soulignent, la discrimination indirecte est omniprésente et souvent plus difficile à prouver²¹. Le fait, par exemple, que certaines femmes aient des curriculum vitæ moins étoffés que leurs homologues masculins puisqu'elles assument une grande part du travail gratuit et invisible dans la sphère privée n'a pas été interprété, pendant plusieurs décennies, comme une forme de discrimination indirecte et un facteur les empêchant d'accéder aux postes universitaires. La mise en place des programmes de discrimination positive a eu pour effet de rectifier ces inégalités systémiques et de considérer, par exemple, le temps que les femmes doivent investir lorsqu'elles ont des enfants et qui se répercute sur leur carrière²². Comme je le démontre ailleurs²³, plusieurs personnes trans* vivent une temporalité particulière et des retards dans leur carrière imputables aux chirurgies, aux convalescences, aux visites régulières chez les médecins, aux démarches de changement d'identité civile, etc., mais ces retards ne sont jamais comptabilisés dans les processus d'embauche. Or, maintes personnes trans* qui ont eu des grossesses soutiennent que ces éléments peuvent être comparés à des grossesses pour ce qui est du temps. Raewyn Connell parle d'ailleurs du « travail de transition » et du temps qu'il exige²⁴. À cela s'ajoutent les violences en milieu éducatif que vivent les personnes trans* qui les amènent parfois à abandonner leurs études, de même que les difficultés financières qu'elles rencontrent à cause des discriminations économiques²⁵ et qui empêchent certaines personnes trans* de poursuivre un cheminement universitaire et de postuler certains postes.

Par ailleurs, les lois canadiennes d'équité en matière d'emploi dénombrent quatre groupes dont les situations sociales d'oppression ont empêché leur pleine participation en emploi : les personnes autochtones, les personnes issues de minorités visibles, les personnes handicapées, et les femmes²⁶. Peut-être qu'avec l'arrivée de nouvelles législations, comme le projet de loi C-16 (loi modifiant la Loi canadienne sur les droits de la per-

21. Dagenais, 1996; Boucher, 1997.

22. Dagenais, 1996; Boucher, 1997.

23. Baril, 2015b; 2016a et 2017b.

24. Connell, 2012, p. 870.

25. Schilt et Wiswall, 2008; Shelley, 2008; Bauer *et al.*, 2011; Chamberland, Baril et Duchesne, 2011; OHRC, 2014; Bauer et Scheim, 2015; James *et al.*, 2016.

26. Gouvernement du Canada, 2017.

sonne et le Code criminel), les personnes trans* seront ajoutées aux groupes discriminés, mais ce n'est pas le cas actuellement. Ainsi, la majorité des universités canadiennes, même lorsqu'elles prennent au sérieux les inégalités vécues par ces quatre groupes et mettent en place des procédures pour identifier ces personnes lors des processus d'embauche — ayant postulé une quarantaine de postes cette année, je confirme que près de la moitié des universités n'ont jamais envoyé de formulaire d'auto-identification pour ces quatre catégories alors qu'elles prétendent souscrire aux principes d'équité en matière d'emploi —, n'incluent néanmoins pas l'identité de genre parmi les catégories pouvant avoir un impact négatif sur la carrière, ce qui est pourtant le cas. Prenons l'exemple suivant : parmi les quelques universités auxquelles j'ai postulé et qui m'ont envoyé un formulaire d'auto-identification, j'ai dû choisir entre la catégorie homme ou femme. Comme je suis légalement un homme, j'ai coché homme, mais ce choix efface les 27 années que j'ai vécues sous une identité de femme et qui ont façonné la personne que je suis et ma carrière (exemple : les possibilités que j'ai eues ou non en tant que femme)²⁷. Bref, ce choix occulte le sexisme vécu durant ces décennies, en plus de ne pas reconnaître les effets combinés du cisgenrisme et du sexisme. Ne s'agit-il pas là d'un double standard ? Deux personnes ayant vécu un sexisme systémique pouvant affecter négativement leur carrière postulent un emploi, et l'une des personnes (femme cis) est ciblée par les mesures de discrimination positive alors que l'autre personne (homme trans assigné femme à la naissance) ne peut se prévaloir de ces mesures en plus de ne pas pouvoir indiquer les obstacles structurels cisgenristes nuisant à sa carrière.

La discrimination indirecte ne se limite pas à l'absence de considération du cisgenrisme dans les processus d'embauche et à l'absence de mesure de discrimination positive envers les personnes trans* dans les lois d'équité en emploi ; elle agit aussi sur le plan épistémologique dans les universités, c'est-à-dire sur le plan des savoirs considérés valables et scientifiques²⁸. La discrimination indirecte peut ainsi résulter de choix départementaux à première vue neutres et objectifs (détermination des champs de spécialisation et d'embauche, des cours et séminaires enseignés, etc.), mais qui sont fortement orientés par les -ismes susmentionnés, dont le cisgenrisme. Pour illustrer cela, j'utiliserai l'exemple suivant : lorsque les premières féministes universitaires ne se faisaient pas embaucher alors qu'elles avaient parfois des dossiers équivalents ou supérieurs à ceux de leurs collègues masculins, ce n'était pas nécessairement parce qu'elles étaient des femmes (discrimination directe), mais aussi parce que les sujets dont elles traitaient (les femmes et le féminisme) étaient vus comme particularistes en comparaison des sujets dits universels des recherches de leurs collègues hommes²⁹. Bref, il semblait plus

27. Noble (2012, p. 58) discute de l'effacement du passé de femme des hommes trans*.

28. Espineira, 2015a.

29. Dagenais, 1995.

important dans les années 1970-1980 (et c'est encore souvent le cas) d'embaucher dans un département un cinquième spécialiste de la sociologie de la culture plutôt qu'une première spécialiste du genre. L'histoire de ces discriminations indirectes se répète envers d'autres personnes marginalisées, notamment les personnes trans* : bien qu'il y ait un intérêt croissant de la part des étudiant.e.s pour les enjeux trans*, les champs de spécialisation autres que ceux qui portent sur les enjeux trans* sont considérés en priorité lors des processus d'embauche (comme le montre le fait que seules huit personnes trans* spécialisées dans ces enjeux occupent des postes au Canada), alors que ces départements ont souvent déjà quelques spécialistes du champ dans lequel ils embauchent. Autrement dit, le fait de privilégier un champ de spécialisation, plutôt que d'être vu comme une forme de discrimination indirecte découlant d'un système concret, idéologique et normatif cis-centré, est souvent perçu comme une préférence départementale.

Certaines personnes pourraient contre-argumenter que les populations trans* représentent une infime partie de la population canadienne. Or, si l'on considère les statistiques récentes, les personnes trans* représenteraient environ 0,5 % de la population³⁰. À titre comparatif, les personnes incarcérées au Canada représentent 0,14 % (139/100 000)³¹. Les personnes trans* sont donc quatre fois plus nombreuses que celles incarcérées. Pourtant, les départements canadiens de criminologie sont très gros en ce qui concerne le corps professoral. Parmi les centaines de professeur.e.s de criminologie, plusieurs se spécialisent dans les prisons et l'incarcération, et personne ne remet en question le fait qu'il s'agit d'un groupe minoritaire qui constitue une plus petite partie de la population que la population trans*. Je ne critique pas le nombre (plusieurs centaines à l'échelle canadienne) de criminologues et experts universitaires spécialisé.e.s dans les prisons et l'incarcération, qui représentent des sujets importants (les personnes trans* ont d'ailleurs un taux d'incarcération beaucoup plus élevé que le reste de la population; l'étude de Scheim *et al.* note que 6 % des personnes trans* au Canada ont été incarcérées³²). Je ne soutiens pas non plus que l'importance accordée à certaines thématiques devrait être fondée sur une dimension quantitative. Mon objectif est plutôt de mettre en lumière le fait que peu de personnes s'interrogent sur la pertinence d'embaucher davantage de spécialistes des prisons et de l'incarcération, alors que plusieurs remettent en question la pertinence d'ouvrir des postes spécialisés dans les enjeux trans* en prétextant qu'il s'agit d'un groupe très minoritaire. En somme, le fait de ne pas considérer une spécialisation sur les enjeux trans* comme étant pertinente en sociologie, criminologie, science politique, littérature, et même en études féministes et de genre, ou le fait de ne pas prendre en considération la caté-

30. Davidson, 2015, p. 41; Bauer et Scheim, 2015; Enke, 2012a.

31. Alter Justice, 2017.

32. Scheim *et al.*, 2013.

gorie des personnes trans* dans les mesures de discrimination positive, représentent des formes de discrimination indirecte (s'ajoutant aux discriminations directes) fondées sur des violences épistémiques cis-centrées qui ont pour effet d'exclure les personnes trans* du monde universitaire.

2.1. Les recherches sur les personnes trans* ou par/pour les personnes trans* ?

Jusqu'à tout récemment, la majorité du savoir constituant le domaine des études trans a été produite par des personnes travaillant à l'extérieur du monde universitaire, ou occupant des emplois marginaux au sein de celui-ci : des activistes, des étudiant.e.s au doctorat, et des personnes occupant des postes temporaires. Le rééquilibrage commence seulement à avoir lieu (mais n'est pas encore réalisé), avec un nombre croissant de personnes ayant un emploi assuré (un poste permanent ou menant à la permanence) dans les institutions universitaires [...]³³.

Si, comme l'indique Enke, les États-Unis connaissent leur première vague d'embauche de personnes trans* spécialisées dans les enjeux trans*, la situation diffère au Canada qui en compte seulement huit. Les personnes trans* canadiennes demeurent confinées dans des postes précaires (assistant.e.s de recherche, chargé.e.s de cours, professeur.e.s avec un contrat de travail à durée déterminée, etc.). Je démontrerai dans cette section que les travaux qui se multiplient au Canada en études trans* sont majoritairement réalisés par des professeur.e.s chercheur.e.s cis. La distinction entre recherches *sur* les personnes trans* et *par/pour* les personnes trans* semble anodine, mais ne l'est pas, comme le notent les études anti-oppression. De fait, s'il est désormais évident qu'il serait problématique qu'une majorité de recherches féministes soient réalisées par des hommes cis ou que des études sur le racisme soient conduites par des personnes blanches, le fait que la majorité des travaux sur les personnes trans* soient entrepris par des personnes cis ne semble pas soulever l'indignation. À l'instar d'auteur.e.s qui indiquent qu'une telle attitude relève d'un sentiment d'*entitlement* (sentir que l'on est en droit de) fondé sur des privilèges cis³⁴, je crois que plusieurs (pas tou.te.s) chercheur.e.s cis au Canada se sentent légitimes de mener des recherches subventionnées *sur* les personnes et les réalités trans* sans pour autant questionner la place qu'elles occupent comme personnes cis dans ce champ.

En octobre 2016, j'ai participé aux consultations menées par le Comité consultatif sur l'examen du soutien fédéral aux sciences (*Canada's Fundamental Science Review*) mandaté par la ministre Duncan afin de discuter des obstacles systémiques que rencontrent certains groupes marginalisés dans la recherche universitaire, notamment au regard de leur carrière et du financement (Instituts de recherche en santé du Canada/IRSC; Conseil de recherches

33. Enke, 2012a, p. 8-9.

34. Serano, 2007; Baril, 2009; Taylor, 2010.

en sciences naturelles et en génie du Canada/CRSNG; Conseil de recherches en sciences humaines du Canada/CRSH). J'avais effectué une recherche approfondie sur le financement obtenu sur les enjeux trans* (2011-2015) qui a permis de montrer que les personnes trans* n'obtiennent que peu de financement et que les recherches sur les réalités trans* sont menées principalement par des personnes cis et en anglais. Je présente ici quelques-unes des données recueillies sur les sites des organismes subventionnaires³⁵ à propos des sources de financement les plus prestigieuses au Canada.

Chaires d'excellence en recherche du Canada

— Aucune (0) chaire sur les enjeux trans*.

Chaires de recherche du Canada (CRC) incluant IRSC, CRSNG et CRSH (niveaux 1 et 2)

- Parmi plus de 1800 chaires, aucune (0) ne contient dans son titre ou ses mots-clés les termes transsexuel, transgenre ou leurs dérivés.
- Parmi plus de 1800 chaires, seules trois (3) chaires (anglophones) contiennent dans leur *résumé* les termes transsexuel, transgenre ou leurs dérivés (Sexual and Gender Minority Studies; Philosophy of Gender and Sexuality; Indigenous Literature and Expressive Culture). Alors que la dernière ne porte pas prioritairement sur des questions de genre ou de sexualité, les deux premières intègrent davantage ces enjeux. Néanmoins, les deux détenteurs de ces chaires ne sont pas des personnes auto-identifiées comme trans* et, jusqu'à présent, les travaux émanant de ces chaires ne portent pas principalement sur des enjeux trans*.
- Au Canada, seules deux (2) chaires de recherche s'intéressent aux enjeux trans* : la Chair in Transgender Studies (University of Victoria) dédiée aux questions trans* et dirigée par un chercheur trans* et la Chaire de recherche sur l'homophobie (UQAM), centrée sur les enjeux LGBT et dirigée par une personne ne s'auto-identifiant pas comme personne trans*. *Ces chaires ne sont toutefois pas des CRC et leur financement provient de fonds privés dans le premier cas et d'une combinaison de fonds dans le second cas.*

35. La recherche a été effectuée en octobre 2016 à partir des moteurs de recherche des organismes subventionnaires à l'aide des mots clés « transgenre », « transsexuel » et leurs tronçatures (exemple : transsex* pour transsexualité, transsexuelle, etc.), en anglais et en français, dans les mots clés ou titres des projets de recherche. Les années de concours visées étaient, à moins d'indication contraire, de 2010-2011 à 2014-2015, permettant ainsi de compiler les données de cinq années consécutives de concours (soit 2011, 2012, 2013, 2014 et 2015). Il est possible que certains projets financés sur les enjeux trans* n'aient pas été répertoriés si ces termes n'apparaissaient pas dans leurs mots clés ou leurs titres. Précisons que dans le moteur de recherche du CRSH, les résultats obtenus sont présentés par année; si une personne obtient une subvention pour trois ans, elle est comptabilisée trois fois alors qu'il s'agit de la même subvention. Ces « doublons » ont été éliminés.

Bourses postdoctorales Banting (2012-2017)³⁶

- Aucune (0) des 424 bourses attribuées aux IRSC, CRSNG et CRSH ne contient dans son titre ou ses mots-clés les termes transsexuel, transgenre ou leurs dérivés.

Bourses postdoctorales du CRSH

- Seules quatre (4) bourses des 3133 bourses attribuées contiennent dans leur titre ou mots-clés les termes transsexuel, transgenre ou leurs dérivés.
- Une (1) seule de ces bourses a été attribuée pour un projet en français.

Bourses de doctorat du CRSH

- Seules quinze (15) bourses des 2674 bourses attribuées contiennent dans leur titre ou mots-clés les termes transsexuel, transgenre ou leurs dérivés.
- Une (1) seule de ces bourses a été attribuée pour un projet en français.

Bourses de doctorat du CRSH du Programme de bourses d'études supérieures du Canada

- Seules huit (8) bourses des 2281 bourses attribuées contiennent dans leur titre ou mots-clés les termes transsexuel, transgenre ou leurs dérivés.
- Une (1) seule de ces bourses a été attribuée pour un projet en français.

Bourses d'études supérieures du Canada Vanier (volet CRSH 2012-2017)

- Seules quatre (4) bourses des 276 bourses attribuées contiennent dans leur titre ou mots-clés les termes transsexuel, transgenre ou leurs dérivés³⁷.

Subventions CRSH : Subvention Savoir pour les chercheur.euse.s seul.e.s, les équipes de recherche et les partenariats³⁸

- Seules dix (10) subventions pour des projets en anglais contiennent dans leur titre ou mots-clés les termes transsexuel, transgenre ou

36. Puisque les bourses Banting ne sont disponibles que depuis 2012 (les données pour 2011 n'existent donc pas), la présente recherche inclut l'année 2016-2017 plutôt que de s'arrêter en 2015-2015 afin d'avoir les statistiques de cinq années de concours pour être comparable aux autres données présentées ici. La même méthode s'applique pour les Bourses d'études supérieures du Canada Vanier.

37. Les résultats du concours de 2016-2017 ont permis de constater que deux nouvelles personnes boursières traitent des enjeux trans* dans leur projet en utilisant les termes « non-binary » et « gender minorities ».

38. Les résultats présentés ci-dessous combinent toutes les subventions incluses dans l'onglet « Subventions Savoir » du moteur de recherche du CRSH. Bien que le nombre précis de subventions attribuées ne soit pas directement accessible par le moteur de recherche, il est possible de l'évaluer à plusieurs milliers en fonction des résultats obtenus lorsque aucun terme de recherche n'est entré.

leurs dérivés. La majorité de ces projets ne sont pas menés par des personnes auto-identifiées comme trans*.

- Seules deux (2) subventions pour des projets en français contiennent dans leur titre ou mots-clés les termes transsexuel, transgenre ou leurs dérivés. Ces deux projets ne sont pas menés par des personnes auto-identifiées comme trans*.

Lorsque l'on effectue des recherches à l'aide de l'acronyme LGBT en ce qui concerne les subventions Savoir du CRSH, quelques résultats s'ajoutent à ceux présentés ici (la différence demeure peu significative). Or, il ne faut pas oublier, comme nous le rappellent Stryker (2008), Namaste (2000; 2005; 2015) et Connell (2012), qu'une majorité de recherches portant sur les populations LGBT se concentre sur les enjeux lesbiens, gais, bisexuels, bref sur la sexualité, sans pour autant traiter véritablement ou en profondeur des enjeux trans*. De fait, l'identité sexuelle (ou orientation sexuelle), bien que liée à l'identité de genre, est une question différente. Plusieurs chercheur.euse.s trans* questionnent le processus de « *tokenism* » sous-jacent à ce regroupement des personnes trans* avec les minorités sexuelles, permettant à des chercheur.euse.s cis de se donner bonne conscience par rapport aux enjeux trans* et d'obtenir du financement pour leurs projets de recherche. Comme le note Kowska-Régnier : « En d'autres termes, dans ma pratique, je préfère trans parce que trans, individuellement, ne me noie pas dans l'océan queer et me permet de m'inscrire en même temps dans du collectif. Enfin je pense qu'il y en a assez de la narration LGBT, où le T n'a jamais guère signifié que : Ticket pour la bonne conscience des G!³⁹ » Si cette critique ne s'applique pas à toutes les personnes qui effectuent des recherches sur les enjeux LGBT, dont certaines ont le souci éthique d'adjoindre à leur équipe des personnes trans* comme cochercheur.euse.s et/ou assistant.e.s, elle reflète une réalité trop répandue. En somme, comme les chiffres le démontrent ici, les projets de recherche portant sur les réalités trans* ne sont presque pas financés au Canada, et lorsqu'ils le sont, il s'agit de travaux quasi exclusivement en anglais et menés principalement par des personnes cis.

2.2 Les études trans* au sein du féminisme : entre absence et présence⁴⁰

Dans son ouvrage *Oversight: Critical Reflections on Feminist Research and Politics*, Viviane Namaste mobilise la notion polysémique d'*oversight*. Cette notion désigne à la fois ce qui est omis, occulté et absent et ce qui est simultanément présent et (hyper)visible, à travers des processus de surveillance/vigilance. Namaste écrit :

39. Kowska-Régnier, 2005, p. 3.

40. L'expression « entre absence et présence » est empruntée à Rubin (1999).

J'utilise ce terme [*oversight*] de deux manières spécifiques. D'abord, la notion d'*oversight* réfère à ce qui a été ignoré — les réalités quotidiennes encore inexplorées par les chercheurs-euses et les activistes, les récits qui doivent encore être racontés. [...] Ici, *oversight* est utilisé pour désigner ce qui doit être rendu visible. Mais j'utilise *oversight* d'une deuxième manière, plus spécifiquement pour référer à la compréhension des manières par lesquelles les contextes sociaux, activistes, culturels, et économiques surdéterminent ce qui apparaît comme visible. Ici, donc, l'accent n'est pas mis sur ce qui ne peut être vu. Plutôt, l'idée est d'interroger comment et pourquoi certains problèmes sont rendus visibles, de manières particulières, au sein des contextes féministes du monde universitaire et de la recherche⁴¹.

On pourrait traduire la notion d'*oversight* comme une pratique d'effacement et d'occultation (absence) et une pratique d'(hyper)visibilisation des enjeux trans* à partir d'une lunette idéologique/épistémologique spécifique (présence). Cette double pratique de négligence/vigilance se retrouve au sein des études féministes et de genre. Je démontrerai comment cette logique est rendue possible à cause du rapport d'extériorité qu'entretiennent les études féministes et de genre par rapport aux perspectives trans*, fondé sur une cisgenre normativité à partir de laquelle le sujet cis-centré du féminisme demeure non questionné.

Les enjeux trans* sont, depuis quelques années, partout dans les représentations culturelles et les médias : de la sortie du placard de Caitlyn Jenner à celle de Chaz Bono, des autobiographies de Janet Mock aux séries télévisuelles incluant Laverne Cox, en passant par les couvertures médiatiques des changements de lois concernant les droits trans* ou des revendications publiques des mouvements transactivistes, les enjeux trans* sont en vogue⁴². De plus en plus de personnes trans* sont aussi visibles dans les universités et exigent que leurs droits soient respectés, demandant des salles de bain neutres de genre, l'accès à des services de santé trans-inclusifs sur les campus, ou le respect de leur prénom et pronoms choisis dans leurs cours. Dans les départements canadiens d'études féministes et de genre, des comités se forment pour réfléchir à des pratiques trans-inclusives, pour rendre certains environnements (comme les salles de bain) accessibles aux personnes trans* et pour créer de nouveaux cours sur les enjeux trans* afin de répondre à la demande croissante des étudiant.e.s. Durant les dernières années, à l'image de la *Canadian Women's Studies Association/Association canadienne des études sur les femmes* qui a changé son nom pour *Women's and Gender Studies/Recherches Féministes Association (WGSRF)* afin d'être plus inclusive, la plupart des départements ont changé leur nom. Alors que la majorité portait initialement le nom de *Women's Studies*, le pourcentage est désormais renversé ; parmi 48 départements, seuls neuf d'entre eux (19 %) n'ont

41. Namaste, 2015, p. 1-2.

42. Serano, 2007 ; Espineira, 2008 ; 2014 ; Stryker, 2008 ; Baril, 2017b.

pas changé leur nom en y intégrant la mention « études de genre », « des sexualités », etc⁴³. Autrement dit, 81 % des départements en études féministes au Canada ont pris le virage du « genre », en changeant le nom de leur département, leurs programmes et leurs cours. Alors que ce tournant pourrait laisser présager un changement structurel permettant de se distancier des études féministes qui ne prendraient en considération que le sujet femme (cis), force est de constater que ce n'est pas le cas, comme le reflète la quasi totale absence dans ces départements de professeur.e.s permanent.e.s qui s'auto-identifient comme trans* et spécialisé.e.s dans les enjeux trans*. *En effet, seuls trois départements comptent des spécialistes*: Concordia University, Queen's University et York University. Si la relative absence de professeur.e.s trans* spécialisé.e.s dans les enjeux trans* pouvait s'expliquer par l'absence de personnes trans* spécialistes, cela pourrait se comprendre, mais ce n'est pas le cas: plusieurs d'entre elles sont en recherche active de postes et demeurent confinées dans des positions précaires. En somme, si les départements en études féministes et de genre au Canada n'ont que trois seules personnes trans* spécialisées dans ces enjeux comme professeur.e.s, c'est qu'en dépit d'un discours se voulant trans-inclusif qui transparaît dans leur changement de nom de département, de programmes et de cours (discours de la présence/visibilité), la mise en application de politiques trans-inclusives permettant le développement de perspectives trans*, à travers notamment la priorisation dans ces départements de spécialisation en études trans* et l'embauche de personnes trans*, demeure limitée.

Bobby Noble montre que même les départements qui embauchent des personnes trans* n'ont pas délaissé l'optique cis-centriste et que cela se traduit à travers un ensemble de micropratiques (exemples: féminisation de tous les documents départementaux sans considération des personnes trans*, offres de cours, directions stratégiques du département). Il écrit:

Si je demandais à dix universitaires féministes dans mon université d'attache, et à travers les différents départements, si les corps trans sont présents dans les études féministes comme corps trans, ou s'ils devraient l'être, [...] je ne peux m'empêcher de penser avec inquiétude que la réponse sera un non discret ou complètement stupéfait, même face à mon embauche⁴⁴.

Même aux États-Unis, où la cisgenre normativité commence à être remise en question, les études féministes et de genre continuent de conceptualiser le champ de spécialisation trans* comme étant extérieur à leurs

43. La liste des départements se trouve sur le site de l'association WGSRF (2017). Ces neuf départements sont dans les universités suivantes: University of Calgary, University of the Fraser Valley, Vancouver Island University, Mount Saint-Vincent University, Lakehead University, University of Waterloo, University of Western Ontario, Concordia University, Université du Québec à Montréal.

44. Noble, 2012, p. 47.

objets d'études, de méthodologies et d'épistémologies, démontrant ainsi le caractère cis-centré de la notion de « genre »^{45,46}. Enke mentionne :

Néanmoins, d'un point de vue institutionnel, les enjeux trans restent marginaux dans les études féministes et de genre. Comme domaine d'étude bien établi, les études féministes et de genre peuvent inclure les enjeux trans comme supplément, sans changer de manière fondamentale les articulations théoriques et les pratiques matérielles qui font tout pour s'assurer que la définition des « études féministes » exclut et se distingue des enjeux trans. [...] Les études trans sont particulièrement absentes de la plupart des curriculums universitaires, même dans les programmes d'études féministes et de genre. Dans la plupart des cas, les versions institutionnalisées des études féministes et de genre incluent les enjeux trans comme des intrus indistincts ou comme les plus radicales anomalies d'une constellation de catégories identitaires (par exemple, LGBT). La discussion est limitée par la perception que les études trans concernent seulement ou principalement les individus s'identifiant comme transgenres — un petit nombre de personnes « marquées » dont la navigation au sein du genre est vue comme étant magiquement séparée des pratiques culturelles qui constituent le genre pour toutes les autres personnes⁴⁷.

La mise en lumière, dans le présent article, des « adjectifs invisibles » cisgenres non marqués qui peuplent les textes, les cours et les programmes d'études sur le genre, ainsi que les orientations épistémologiques et politiques des départements en études féministes et de genre, vise à questionner cette relation d'extériorité qu'entretiennent, depuis leur fondation, les études féministes et de genre vis-à-vis des perspectives trans* qui, bien que profitant d'une (hyper)visibilité, n'en demeurent pas moins simultanément absentes du portrait féministe. Alors que cette absence est préoccupante et de plus en plus étudiée par les auteur.e.s transfémistes anglophones, elle est criante du côté francophone et demeure non problématisée.

3. Les recherches et les études trans* dans la francophonie canadienne

Malgré la visibilité croissante des personnes trans* et de leurs revendications dans la sphère publique, et l'intérêt marqué des étudiant.e.s pour celles-ci, de même qu'une volonté des féministes francophones de faire prendre un tournant intersectionnel à leurs travaux et enseignements pour y inclure la diversité des femmes⁴⁸, la dynamique d'*oversight* dont parle Namaste est très présente dans la francophonie féministe canadienne⁴⁹.

45. Cooper et Treba, 2006; Beauchamp et D'Harlingue, 2012; Cowan, 2014.

46. Au sujet des débats entre études féministes et trans*, voir: Heyes, 2000; 2003; Mayeda, 2005; Namaste, 2005; 2009; 2013; Green, 2006; Whittle, 2006; Serano, 2007; 2013; Stryker, 2007; Elliot, 2010; Salamon, 2010; Baril, 2009; 2014; 2015a; 2017a; Tremblay, 2011; Pyne, 2015.

47. Enke 2012a, p. 2.

48. Bilge, 2009; Baril, 2015a; Pagé et Pires, 2015.

49. Namaste, 2015.

Comme je le mentionne ailleurs dans mes analyses des publications féministes sur l'intersectionnalité⁵⁰, les féministes francophones n'ont pas encore inclus l'identité et l'oppression trans* dans leurs listes d'identités et d'oppressions :

[D]ans un échantillon de quinze textes francophones clés sur le féminisme et l'intersectionnalité, un seul texte fait une seule mention des enjeux trans parmi de longues énumérations d'autres formes d'oppression. *Exprimé simplement, [...] les féministes francophones semblent oublier qu'ils/elles ont une identité de genre [...]* ⁵¹.

À la lumière des données présentées précédemment, il n'est pas exagéré d'affirmer que les études trans* faites *par/pour* les personnes trans* dans la francophonie canadienne sont inexistantes ; si le Canada entier ne compte que huit personnes trans* spécialisées dans les enjeux trans* comme professeur.e.s, aucune d'entre elles n'enseigne en français⁵² au moment où je rédige cet article. Ce portrait changera légèrement avec mon entrée en fonction, en janvier 2018, comme professeur adjoint francophone à l'École de service social de l'Université d'Ottawa, pour y enseigner notamment des contenus liés à la diversité sexuelle, de genre, et de corps. La situation dans la francophonie à l'échelle internationale n'est guère plus réjouissante. En France notamment, où l'on compte quelques spécialistes des enjeux trans* auto-identifiées comme personnes trans*, comme Karine Espineira⁵³, une seule personne occupe un poste permanent : Sam Bourcier⁵⁴, dont le poste avait été obtenu avant sa transition et son intérêt plus marqué pour les enjeux trans*. Dans les prochaines pages, je démontrerai que cette absence totale de professeur.e trans* francophone est problématique au regard de l'intérêt marqué qu'ont les étudiant.e.s pour les enjeux trans* et rendue possible à travers l'exploitation du travail gratuit et invisible des personnes trans*.

3.1 L'intérêt croissant des étudiant.e.s pour les enjeux trans*

On remarque ces dernières années un développement important de la recherche trans à l'UQAM. De plus en plus d'étudiant.e.s s'intéressent à la question et mènent des recherches sur le sujet, et cela risque de continuer à évoluer dans ce sens⁵⁵.

L'intérêt croissant des étudiant.e.s pour les enjeux trans* s'observe sur plusieurs plans. Je l'ai moi-même constaté dans mes classes (comme chargé

50. Baril, 2016b ; 2017a.

51. Baril, 2017a, p. 2-3.

52. Bien que Viviane Namaste soit bilingue, elle enseigne dans une université anglophone.

53. Espineira, 2008 ; 2014 ; 2015a ; 2015b.

54. Bourcier, 1999 ; 2005 ; 2006 ; 2008 ; 2011.

55. Enriquez *et al.*, 2012, p. 100.

de cours ou professeur à contrat à durée déterminée), et cela m'a été rapporté par plusieurs collègues. Cet engouement se remarque aussi à travers les demandes constantes que j'ai reçues au cours des cinq dernières années d'agir à titre de (co)directeur de mémoires/thèses sur le sujet, la présence significative des étudiant.e.s lors de conférences sur les enjeux trans*, la rédaction de rapports de comités d'étudiant.e.s dans des départements pour dénoncer l'absence des enjeux trans* dans leurs cours⁵⁶, ou leur consultation des publications sur les enjeux trans*. Avec des médias sociaux comme Academia.edu, il est possible de voir que les travaux de chercheur.e.s francophones trans* comme Bourcier (plus de 28 000 consultations) et Baril (plus de 22 000 consultations) sont très prisés; ces deux derniers se situent depuis plus d'un an dans le 0,5 % -1 % des profils les plus consultés parmi les 31 millions d'usager.ère.s du site.

Cet intérêt pour les enjeux trans* est aussi confirmé par des études quantitatives, comme celle de la Chaire de recherche sur l'homophobie de l'UQAM⁵⁷. À l'aide de plus d'une soixantaine de mots-clés sur la diversité sexuelle et de genre, cette recherche a permis de recenser les thèses et mémoires soumis dans les universités québécoises entre 2000 et 2015 et qui abordent des thématiques LGBT. La recherche, qui s'intitulait « Mémoires et thèses reliés à l'homophobie » en 2014, a fait l'objet d'une mise à jour en 2015, « [...] afin d'être plus représentati[ve] des thèmes traités⁵⁸. » Elle porte désormais le titre « Mémoires et thèses reliés à la diversité sexuelle *et à la pluralité des genres* » [je souligne]. Leur recension a permis d'identifier un total de 238 documents portant sur la diversité sexuelle et de genre, dont 60 thèses de doctorat, 166 mémoires de maîtrise et 12 documents d'autres types, un nombre considérable au regard du fait que très peu de personnes sont embauchées dans les universités pour traiter de ces questions. À partir des titres de ces mémoires et thèses, j'ai identifié 37 documents (5 thèses et 32 mémoires) parmi 238 (15,5 %) liés aux enjeux trans*⁵⁹. Sachant que cette recherche comporte 15,5 % de travaux liés aux enjeux trans* auxquels s'additionnent un certain nombre d'autres travaux sur ces questions, mais non répertoriés dans cette recherche (les recherches dans les bases de données ne sont jamais exhaustives), il est surprenant de constater que les universités ne comptent aucun.e professeur.e trans* francophone spécialiste des enjeux trans* et *que ces mémoires et thèses ont été dirigés par des personnes cis, pour la plupart non spécialisées en études trans**. Le rapport a permis la diffusion d'une liste des 107 professeur.e.s ayant dirigé ces travaux. À l'exception d'une personne trans* sur cette liste (que je connais personnelle-

56. Comité féministe des deuxième et troisième cycles de sociologie de l'UQAM, 2017.

57. Geoffroy et Albarracin, 2015.

58. Geoffroy et Albarracin 2015, p. 5.

59. Ces documents contiennent dans leur titre des termes tels que trans, transgenre, *genderqueer*, etc.

ment), qui n'est ni publiquement auto-identifiée comme trans*, ni spécialisée dans les enjeux trans*, tou.te.s ces professeur.e.s sont des personnes auto-identifiées ou publiquement identifiées comme cis. Ne trouverait-on pas étrange si, pour une liste de 238 mémoires et thèses réalisés sur la thématique des inégalités en emploi, dont 15,5 % porterait sur les inégalités vécues par les femmes, la liste des 107 personnes ayant dirigé ces travaux était composée uniquement d'hommes? Il me semblerait intéressant de proposer des réflexions critiques sur les listes ainsi produites et les personnes qui en sont absentes ou exclues.

3.2 *L'absence de l'identité de genre dans la recherche et l'enseignement féministe francophone*

[I]l faut insister sur l'importance d'intégrer des personnes trans au sein des équipes de recherche LGBT [...] ⁶⁰.

Si je ne peux être qu'en accord avec cette affirmation mise en exergue, elle provient néanmoins d'équipes de recherche composées majoritairement de personnes auto-identifiées comme cis et dans lesquelles les personnes trans* ne sont ni cochercheur.e.s, ni professeur.e.s, mais plutôt assistant.e.s de recherche (ce qui est un début). Comme le montrent les activistes et chercheur.e.s Viviane Namaste, Nora Butler Burke et Zack Marshall, il importe de regarder de plus près *comment* et *pourquoi* les personnes trans* sont incluses dans les projets de recherche:

Plutôt que de simplement célébrer l'attention portée aux personnes trans par une organisation nationale de lutte contre le SIDA, [notre] lettre questionne la manière dont la nouvelle catégorie des « personnes trans » a émergé au sein de la santé publique, incluant l'accès aux bourses de recherche (souvent pour les personnes non trans), et les raisons pour lesquelles cette catégorie a émergé [...] ⁶¹.

Pour faire une analogie culinaire, il ne suffit pas « d'ajouter et brasser », car l'ajout d'ingrédients, leur quantité, la manière et le moment des ajouts modifient une recette. Dénonçant le fait que trop souvent les projets de recherche menés par des personnes cis consultent les personnes trans* durant ou à la fin des processus de recherche, Namaste, Burke et Marshall insistent sur le fait que les personnes trans* doivent être partie prenante à *tous* les stades des projets de recherche. J'ajouterais qu'elles doivent aussi être partie prenante, dans des *rôles fondamentaux*, à ces projets. Toutes les personnes au sein des équipes n'ont pas le même pouvoir. Selon les agences de financement, les équipes de recherche se déclinent en fonction des rôles suivants, qui vont des plus importants (avec le plus de pouvoir décisionnel,

60. Enriquez *et al.* 2012, p. 100.

61. Namaste, Burke et Marshall, 2015, p. 109.

administratif, financier) aux moins importants: candidat.e principal.e (chercheur.e.s responsables), cocandidat.e.s (participant activement aux décisions de l'équipe), collaborateur.rice.s (rôle similaire aux cocandidat.e.s, mais pas nécessairement universitaires), organismes partenaires et assistant.e.s de recherche. Si l'inclusion des personnes trans* dans différentes fonctions est importante et que l'on peut se réjouir que des équipes de recherche s'adjoignent des personnes trans* comme collaborateur.rice.s, organismes partenaires ou assistant.e.s de recherche, les personnes trans* devraient aussi occuper des fonctions plus *centrales*, à titre de candidat.e.s principaux.ales ou cocandidat.e.s. Pour reprendre un exemple connu en études féministes, si l'on peut se réjouir d'une présence accrue des femmes sur le marché du travail, la lutte pour l'égalité ne peut s'arrêter là; le difficile accès des femmes aux postes de pouvoir a été dénoncé par le biais de la notion de plafond de verre. Il n'est pas anodin que, comme les femmes, les personnes trans*, bien qu'intégrées aux projets de recherche, n'occupent pas de postes de pouvoir. Autrement dit, un plafond de verre existe pour les personnes trans* dans les recherches effectuées *sur* les réalités trans*, les empêchant d'accéder à des fonctions supérieures dans les équipes de recherche et les institutions. Dans un contexte où les personnes trans* vivent d'importantes discriminations économiques et en emploi, comme le notent Namaste, Burke et Marshall, il serait crucial de percer ce plafond de verre:

[T]out travail devant être fait se doit de prioriser ou au moins de considérer sérieusement l'emploi de personnes trans, considérant les difficultés auxquelles les personnes trans font face dans le milieu de l'emploi [...]⁶².

Namaste, Burke et Marshall critiquent l'opportunisme de certains groupes travaillant sur les questions lesbiennes, gaies, bisexuelles et le VIH, qui demandent du financement pour inclure les personnes trans* dans leurs travaux sans pour autant être imputables envers ces dernières:

Comment précisément les organisations nationales luttant contre le SIDA peuvent-elles obtenir des subventions pour des recherches sur les personnes trans sans démontrer que les communautés trans ont été consultées de manière significative?⁶³

Leur objectif n'est pas de critiquer ce groupe comme tel, mais bien d'utiliser cet exemple pour sensibiliser les gens à la manière dont les recherches *sur* les réalités trans* sont effectuées par les personnes cis. Dans le même esprit, j'aimerais soulever l'exemple de la recherche *Savoirs sur l'inclusion et l'exclusion des personnes LGBTQ* (2016-2023) dans le cadre du programme Partenariat (CRSH), qui vient d'obtenir 2.5 millions de dollars pour traiter notamment des exclusions en emploi que vivent les personnes

62. Namaste, Burke et Marshall, 2015, p. 113.

63. Namaste, Burke et Marshall, 2015, p. 118.

trans*. Si l'on peut féliciter l'équipe de recherche — dont la chercheuse principale, Line Chamberland, fait des efforts soutenus pour intégrer les enjeux et les personnes trans* dans ses travaux des dernières années —, qui compte 54 chercheur.e.s et 48 partenaires, d'avoir inclus quelques personnes trans* et plusieurs organismes trans* parmi les collaborateurs.rice.s et organismes partenaires, les 21 chercheur.e.s universitaires provenant de 14 universités⁶⁴ ne sont pas, à ma connaissance, des chercheur.e.s auto-identifié.e.s comme personnes trans*. Comment expliquer, alors qu'un grand nombre de personnes trans* spécialisées dans les enjeux trans* possèdent les qualifications requises pour faire partie de telles équipes de recherche, qu'aucune d'entre elles ne s'y retrouve? Il s'agit d'un exemple parmi d'autres du plafond de verre que vivent les personnes trans* dans le monde universitaire. Comme mentionné, l'objectif n'est pas de cibler certaines équipes ou institutions — qui dans ce cas ont fait l'effort d'intégrer des personnes trans* non universitaires —, mais de remettre en cause la tendance générale suivant laquelle les personnes trans* expertes en études trans* ne sont pas généralement intégrées comme cochercheur.e.s aux projets de recherche financés pour effectuer des travaux sur les enjeux trans*⁶⁵. On voit bien ainsi comment parfois, sous l'acronyme LGBTQ, la question « T » est diluée.

Pour ce qui est de l'enseignement sur les enjeux trans* dans la francophonie canadienne, la situation est aussi préoccupante. J'utiliserai les exemples des trois universités canadiennes francophones offrant des programmes en études féministes et de genre. Geoffroy et Albarracin montrent que l'université dans laquelle le plus de mémoires et thèses liés à la diversité sexuelle et de genre ont été déposés depuis l'an 2000 est l'UQAM⁶⁶. C'est la raison pour laquelle je m'attarderai plus longuement à celle-ci. Le programme d'études féministes à l'UQAM intègre des cours sur la diversité sexuelle et de genre⁶⁷ à travers l'offre de cours que fait le Département de sexologie. Trois cours portant sur la diversité sexuelle et de genre sont identifiés: *Homosexualité et société*; *Citoyenneté et minorités sexuelles*; *Histoire des identités sexuelles dans le monde occidental*⁶⁸. Bien que ces trois cours traitent peut-être des enjeux trans* (je n'ai pas eu accès aux plans de

64. Chaire de recherche sur l'homophobie, 2017c; CRSH, 2017.

65. Une équipe de recherche ayant obtenu une subvention sur les jeunes trans* et qui ne comptait aucun.e cochercheur.e. trans* m'a récemment invité à me joindre à leur projet. Il s'agit d'une initiative qui devrait inspirer d'autres équipes.

66. Geoffroy et Albarracin, 2015, p. 4-6.

67. Plusieurs cours offerts par l'Institut de recherches et d'études féministes de l'UQAM réfèrent à la notion de genre et d'identité de genre, mais pas dans le sens cis/trans*. Les enjeux trans* ne sont pas mentionnés dans la majorité des titres et descriptions des cours offerts aux trois cycles, à l'exception du cours *Littérature et identité sexuée* qui traite des figures dites « hermaphrodites », « androgynes » et des pratiques de « travestisme », et du cours *Sexualité, genres, féminismes* qui inclut les enjeux trans*. Les autres cours qui en traitent à travers l'offre du Département de sexologie sont discutés dans le texte.

68. Chaire de recherche sur l'homophobie, 2017a.

cours), ils n'incluent aucune référence à l'identité de genre ou aux enjeux trans* dans leur descriptif axé sur la diversité sexuelle, à l'exception du dernier. En février 2017, le Département de sexologie annonçait la création de deux nouveaux cours incluant les enjeux trans*, soit *Épistémologie et histoire des idées sur les sexualités* et *Intersectionnalité et sexualités*⁶⁹ qui s'ajoutent à un cours existant, soit *Trouble de la genralité et sexualités atypiques*, dont le titre problématique a été relevé par les étudiant.e.s. Si l'on peut applaudir l'initiative du Département de sexologie de mettre sur pied des comités pour discuter de ces enjeux et de créer deux nouveaux cours traitant des enjeux trans*, il faut noter que, depuis leur origine, les cours sur la diversité sexuelle et de genre n'ont jamais été donnés par des personnes trans*. De plus, avec l'embauche récente d'une professeure en sexologie spécialisée sur les enjeux trans*⁷⁰ non auto-identifiée comme trans*, il est probable que les deux nouveaux cours seront aussi donnés par des personnes cis. Précisons que le problème ne touche pas que le Département de sexologie; les étudiant.e.s du Département de sociologie de l'UQAM ont présenté un rapport dont les statistiques montrent une sous-représentation ou absence de lectures provenant d'auteur.e.s marginalisé.e.s (femmes, personnes racisées, autochtones, handicapées et trans*) dans leurs séminaires. Bien que beaucoup de travail reste à accomplir pour plusieurs groupes marginalisés, le Comité féministe des deuxième et troisième cycles de sociologie de l'UQAM note que *l'identité de genre est la seule dimension complètement absente dans les plans de cours des 23 séminaires analysés*: « Nous n'avons répertorié aucune lecture obligatoire produite par une personne trans ou non binaire. Nous constatons donc l'absence totale de représentation d'auteur.e.s trans, non binaires [...] »⁷¹.

L'Université Laval, qui a annoncé la création de l'Institut Femmes, Sociétés, Égalité et Équité (IFSEE) et d'un nouveau programme en « études du genre », offre un microprogramme de deuxième cycle. Dans les treize cours qui y sont offerts, un seul, intitulé *Diversité sexuelle et intervention sociale*, mentionne dans sa description les enjeux trans*⁷². Ce cours est donné par des personnes qui ne s'auto-identifient pas comme trans*. La nouvelle professeure embauchée à l'Université Laval pour donner les cours de ce microprogramme est une personne auto-identifiée comme cis. Bien que l'on puisse percevoir un désir d'intégrer les enjeux trans* dans les cursus, comme le démontre la tenue d'un premier panel en 15 ans sur les enjeux intersexes et trans lors de l'édition 2017 de l'Université féministe d'été de l'Université Laval, cela ne se traduit pas de manière structurelle dans le

69. Chaire de recherche sur l'homophobie, 2017b.

70. UQAM, 2016.

71. Comité féministe des deuxième et troisième cycles de sociologie de l'UQAM, 2017, p. 8.

72. Université Laval, 2017.

contenu des cours et des programmes offerts. La dernière université qui offre des études féministes et de genre est l'Université de Montréal, dont le programme « Mineure en études féministes, des genres et des sexualités » ouvrira ses portes à une première cohorte à l'automne 2017⁷³. L'analyse systématique des titres et descriptions des 30 cours offerts dans ce nouveau programme a permis de constater que, si plusieurs abordent les identités et orientations sexuelles, aucun ne mentionne les enjeux trans*. L'université n'a pas annoncé l'ouverture d'un poste en études féministes et de genre, mais il est possible de penser que si aucun des cours n'aborde les enjeux trans*, l'ouverture éventuelle d'un poste ne comportera pas une spécialisation en études trans*. Que mon propos soit clair : si l'on peut se réjouir de ces développements des études féministes et de genre dans la francophonie canadienne, il semble que la notion de genre tenue pour acquise dans ces universités et programmes demeure cis-centrée. Ma démonstration a pour but de mettre en lumière le caractère cis-témique (souvent inconscient de la part des départements qui sont de bonne volonté) permettant que des personnes cis qui traitent des enjeux trans* soient embauchées plutôt que des personnes trans*. Ainsi, encore à ce jour en 2017, *aucune personne trans* spécialisée dans ces enjeux n'a été embauchée dans toute l'histoire universitaire francophone canadienne, tous départements confondus (mon embauche en 2018 constituera donc une première historique canadienne). Peut-on vraiment encore croire qu'il s'agit de simples coïncidences et préférences départementales? N'est-il pas temps de souligner les forces structurelles ayant mis en place un plafond de verre pour les personnes trans* dans les universités et ayant conduit de manière directe et indirecte à leur totale exclusion du corps professoral francophone à l'échelle canadienne?*

Comme l'expliquent Marchand, Saint-Charles et Corbeil, le phénomène de plafond de verre qu'expérimentent certains groupes ne fonctionne pas en vase clos et s'inscrit dans des rapports de pouvoir (sexistes, racistes, cisgenristes, etc.) et se manifeste à travers une série de petites choses à première vue banales, comme celles répertoriées dans le présent article, mais qui font partie d'un système global et demeurent invisibles : « [L]e plafond de verre désigne ces barrières ou difficultés, parfois à peine perceptibles, qui entravent la mobilité ascendante [...] »⁷⁴. Si les personnes trans* spécialisées dans les enjeux trans* n'occupent aucun poste de professeur.e dans la francophonie canadienne, ce n'est pas à cause de leur absence, mais bien à cause des obstacles à leur « mobilité ascendante » dans le monde universitaire. Les personnes trans* sont présentes dans toutes les autres fonctions universitaires (chargé.e.s de cours, professeur.e.s à contrat à durée déterminée, assistant.e.s de recherche, chercheur.e.s indépendant.e.s, étudiant.e.s) et portent, dans l'ombre, une charge importante de travail, souvent gratuit,

73. Université de Montréal, 2017.

74. Marchand, Saint-Charles et Corbeil, 2007, p. 30.

pour aider les personnes cis s'intéressant aux enjeux trans*. À titre d'exemple, au cours des douze derniers mois, j'ai donné, dans plus d'une université, plusieurs ateliers pour sensibiliser le personnel et les professeur.e.s aux discriminations trans* en milieu universitaire, siégé à des comités pour développer des politiques trans-inclusives, donné des cours de trois heures dans des classes et séminaires de professeur.e.s désirant intégrer une séance sur les enjeux trans*, été évaluateur externe pour des mémoires ou thèses sur les enjeux trans*, dirigé des étudiant.e.s à titre de codirecteur, fourni des références et conseils à de multiples étudiant.e.s sur les enjeux trans*, été évaluateur d'articles sur les enjeux trans*, fait de nombreuses interventions dans les médias comme expert sur les enjeux trans*, *le tout gratuitement* puisque je n'occupais pas encore un poste de professeur. Mon cas n'est pas isolé, mais représente la norme. Il s'agit d'une dynamique courante comme le notent plusieurs personnes trans* dans leurs travaux⁷⁵, sur des listes de discussion publiques, dans des groupes de discussion fermés (exemple : Trans PhD Network sur Facebook), de même que dans plusieurs discussions lors d'événements tels que le congrès *Trans* Studies: An International Transdisciplinary Conference* rassemblant près de 500 chercheur.e.s en études trans*. *Un des propos qui revient comme un leitmotiv dans ces discussions concerne le fait que ces personnes demeurent confinées dans des positions précaires dans le milieu universitaire, mais n'en demeurent pas moins sur-sollicitées pour effectuer un travail gratuit et invisible qui profite à l'avancement de la carrière des personnes cis.* Ce phénomène de travail gratuit et invisible ne ressemble-t-il pas à la situation des femmes vis-à-vis des hommes (et d'autres minorités vis-à-vis des groupes dominants) ? Un véritable travail d'allié.e.s pour les professeur.e.s chercheur.e.s en études féministes et de genre consisterait à rendre visible le travail gratuit et invisible que font déjà les personnes trans* (et dont ils et elles bénéficient), de promouvoir l'embauche de ces dernières et leur inclusion comme cochercheur.e.s dans leurs équipes de recherche, de leur donner priorité pour donner les cours sur les enjeux trans* et de demeurer critiques quant à leur rôle comme personnes cis au sein de projets de recherche sur les réalités trans*. Bref, il serait temps de faire le passage de l'enseignement et la recherche *sur* les personnes trans* à l'enseignement et la recherche *par/pour* les personnes trans*. Cette critique ne vise aucunement à décourager les personnes cis à faire de la recherche sur les enjeux trans* et à les enseigner. Bien au contraire, ce travail est capital. Néanmoins, il est aussi important de renverser les statistiques qui prévalent afin que la majorité des recherches et de l'enseignement sur les enjeux trans* soit effectuée par des personnes trans*.

75. Namaste, Burke et Marshall, 2015.

4. Le transfémisme et la subversion de l'identité cisgenre

Ce chapitre cherche à nommer la violence de ces occlusions, désaveux, et dénis [des personnes trans* au sein des études féministes] comme partie intégrante d'un imaginaire disciplinaire mais aussi historique et idéologique. [...] Une reconceptualisation transfémiste des études féministes semble vitale⁷⁶.

Comme l'indique cette citation, l'exclusion des personnes trans* à l'intérieur des études féministes et de genre n'est pas accidentelle, mais partie prenante de la constitution de ce champ, de ses approches méthodologiques et cadres épistémologiques fondés sur une cisgenre normativité. Les « adjectifs invisibles » cisgenres dans les analyses sur le genre sont au cœur de ce qui a permis à ce champ de poser les enjeux, réalités, corps et identités trans* comme extérieurs aux études féministes et de genre. Sous cet angle, l'approche transfémiste possède un potentiel heuristique important pour subvertir le sujet cis-centré du féminisme. Combinant les approches trans* et féministes, le transfémisme a été développé par des théoriciennes et activistes anglophones à la fin des années 1990 et dans les années 2000, notamment par Emi Koyama (2003), qui a écrit le premier *Transfeminist Manifesto*, Krista Scott-Dixon (2006) et Julia Serano (2007). Du côté francophone, bien que l'on retrouve les racines d'une approche transfémiste dans les travaux de Bourcier (1999; 2005; 2006; 2008; 2011) et Espinera (2008; 2015a; 2015b)⁷⁷, c'est la journaliste Lalla Kowska-Régnier (2009) qui semble avoir utilisé le terme pour la première fois lors d'une conférence en 2005⁷⁸. Le premier usage et la première définition du terme « transfémisme » dans les travaux universitaires francophones se retrouvent dans mes écrits (Baril 2009), qui proposent l'adoption de cette approche pour analyser les privilèges masculins des hommes trans*. Les développements plus récents des approches transfémistes, notamment par Stryker, Currah et Moore (2008) et Noble (2012), nous invitent à concevoir le transfémisme non seulement comme un cadre combinant les analyses trans* et féministes, mais comme une approche transcendante à partir du terme trans- qui déborde des enjeux de sexe ou de genre. Stryker, Currah et Moore proposent d'entrevoir la capacité des analyses trans- à transgresser les multiples catégories, qu'elles soient théoriques, épistémologiques ou disciplinaires et suggèrent, comme nous l'avons fait avec le nom queer devenu verbe, de déployer le terme trans- dans de nouveaux contextes: « Les personnes parmi nous qui ont reçu une éducation dans le domaine des sciences humaines ont été familiarisées, durant les vingt dernières années environ, avec le *queering* des

76. Noble 2012, p. 48.

77. Espinera et Bourcier (2016) théorisent l'émergence des praxis transfémistes en Europe dans les années 1990-2000, même si le terme « transfémisme » n'était pas employé.

78. Dorlin (2008) aborde brièvement les praxis transfémistes, mais ne définit pas et n'utilise pas l'approche transfémiste.

choses; similairement, comment pourrions-nous commencer le *trans-ing* critique de notre monde?⁷⁹ » Noble reprend leur perspective lorsqu'il écrit qu'il veut « donner une nouvelle forme aux études féministes par le *trans-ing* de ses épistémologies, disciplinarités, et méthodologies⁸⁰ ».

C'est dans cette optique que j'aimerais conclure cet article. Comme je l'ai démontré, si les études féministes et de genre doivent entamer un travail de décentrement de leur approche cis-centrée, la problématique de l'absence des personnes trans* spécialisées dans les enjeux trans* dans la francophonie et plus généralement dans les universités canadiennes relève d'un problème cis-témique. Parmi les mécanismes structurels qui alimentent ce cis-tème se trouve le problème des divisions disciplinaires, que je nomme le sectarisme disciplinaire⁸¹: chaque discipline protège son territoire propre, défend ses approches méthodologiques et cadres théoriques, érige des auteur.e.s en canon et établit des frontières sur ce qui constitue la « vraie » philosophie, sociologie, anthropologie, sexologie, etc., reléguant du même coup plusieurs chercheur.e.s et étudiant.e.s en marge de LA discipline. Les personnes qui se situent dans une perspective anti-oppression et intersectionnelle, nécessairement interdisciplinaire, se voient ainsi exclues de ces champs disciplinaires, leurs travaux étant vus comme ne relevant ni de l'une, ni de l'autre de ces disciplines. Bien plus qu'une discrimination directe visant leur transitivité, les personnes trans* spécialisées dans les enjeux trans* se voient exclues des postes de professeur.e.s à cause d'une discrimination indirecte ou invisible, qui prend notamment racine dans l'idée que les enjeux trans* ne relèvent pas de la philosophie, de la sociologie ou d'autres disciplines. Aucun département ne considère que ces enjeux le concernent et relègue ces derniers à d'autres disciplines (avec les embauches qui pourraient être faites): la philosophie stipule qu'il s'agit d'enjeux sociétaux relevant de la sociologie, la sociologie pense qu'il s'agit de questions liées aux études féministes et de genre, et ces dernières croient que les études trans* devraient s'institutionnaliser de façon autonome.

Les problèmes sociaux, notamment les oppressions que vivent les personnes marginalisées comme les personnes trans*, demeurent intelligibles à partir de tels sectarismes disciplinaires. Si les problèmes sociaux sont complexes et ancrés dans de multiples facteurs enchevêtrés, comme nous le démontrent les analyses féministes intersectionnelles, nous devrions déployer des cadres théoriques, épistémologiques et méthodologiques multiples et complexes qui appellent à *trans-cender* les divisions disciplinaires. À l'instar de Roland Barthes qui affirme que l'interdisciplinarité « ne peut s'accomplir par la simple confrontation de savoirs spéciaux [disciplinaires]; [elle] commence [...] lorsque la solidarité des anciennes disciplines se défait [...] au

79. Stryker, Currah et Moore, 2008, p. 13.

80. Noble, 2012, p. 47.

81. Noble (2012, p. 55) parle de « disciplinary fundamentalism ».

profit d'un objet nouveau, d'un langage nouveau, qui ne sont ni l'un ni l'autre dans le champ des sciences que l'on visait paisiblement à confronter⁸² », je crois qu'il y a une valeur épistémologique et heuristique à mettre en dialogue plusieurs champs d'études afin de trouver des solutions aux problèmes structurels que vivent les groupes marginalisés. L'approche transféministe telle que définie ici permettrait, à travers ce *trans-ing*, de transgresser les sectarismes disciplinaires empêchant la pleine participation des personnes trans* dans le monde universitaire. Même s'il serait pertinent que les études féministes et de genre questionnent leur cisgenre normativité, l'invitation lancée ici vise l'ensemble des disciplines. Après tout, « le renouveau du féminisme dans la philosophie francophone » ne pourrait-il pas passer par ce *trans-ing* permettant de décroiser les barrières disciplinaires entre les études féministes et la philosophie, entre les études féministes et trans*, et entre la philosophie et les études trans* ?

Bibliographie

- Alter Justice. « Le taux d'incarcération au Canada et au Québec », 2017. En ligne. [<http://www.alterjustice.org/dossiers/statistiques/taux-incarceration.html>]. Consulté le 13 février 2017.
- Baril, Alexandre. « Transsexualité et privilèges masculins. Fiction ou réalité ? », dans Line Chamberland et al. (dir.), *Diversité sexuelle et constructions de genre*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2009, p. 263-295.
- . « Quelle place pour les femmes trans au sein des mouvements féministes ? », *Spirale*, vol. 247, numéro Hiver 2014, p. 39-41.
- . « Sexe et genre sous le bistouri (analytique) : interprétations féministes des transidentités », *Recherches féministes*, vol. 28, n° 2, 2015a, p. 121-141.
- . « Transness as Debility: Rethinking Intersections between Trans and Disabled Embodiments », *Feminist Review*, vol. 111, 2015b, p. 59-74.
- . « “Doctor, am I an Anglophone trapped in a Francophone body ? ” An Intersectional Analysis of “Trans-crip-t Time” in Ableist, Cisnormative, Anglonormative Societies », *Journal of Literary & Cultural Disability Studies*, vol. 10, n° 2, 2016a, p. 155-172.
- . « Francophone Trans/Feminisms: Absence, Silence, Emergence », *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, vol. 3, n° 1/2, 2016b, p. 40-47.
- . « Intersectionality, Lost in Translation ? (Re)thinking Inter-sections Between Anglophone and Francophone Intersectionality », *Atlantis: Critical Studies in Gender, Culture & Social Justice*, vol. 38, n° 1, 2017a.
- . « Temporalité trans : identité de genre, temps transitoire et éthique médiatique », *Enfances, familles, générations : Revue internationale*, vol. 25, 2017b.
- Barthes, Roland. *Le bruissement de la langue*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, 448 pages.
- Bauer, Greta et al. « We've Got Work to Do: Workplace Discrimination and Employment Challenges for Trans People in Ontario », *Trans PULSE Bulletin Electronique*, vol. 2, n° 1, 2011, p. 1-2.

82. Barthes, 1984, p. 69.

- Bauer, Greta R., et Ayden I. Scheim. *Trangender People in Ontario, Canada: Statistics from the Trans PULSE Project to Inform Human Rights Policy*, London, Ontario, The University of Western Ontario, 2015, 12 pages.
- Beauchamp, Toby, et Benjamin d'Harlingue. « Beyond Additions and Exceptions: The Category of Transgender and New Pedagogical Approaches for Women's Studies », *Feminist Formations*, vol. 24, n° 2, 2012, p. 25-51.
- Bettcher, Talia Mae. « Feminist Perspectives on Trans Issues », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, 2006. En ligne. [<http://plato.stanford.edu/entries/feminism-trans/>]. Consulté le 15 octobre 2010.
- Bilge, Sirma. « Théorisations féministes de l'intersectionnalité », *Diogenes*, vol. 225, 2009, p. 70-88.
- Boucher, Louise (dir.). *L'embauche des femmes professeuses dans les universités: résistances et stratégies*, Actes du colloque organisé par le Comité sur les femmes en milieu universitaire de la FQPPU du 2 au 3 novembre 1995, *Les cahiers de la FQPPU*, Montréal, Fédération québécoise des professeuses et professeurs d'université, 1997, 124 pages.
- Bourcier, M.H./Sam. « Des "femmes travesties" aux pratiques transgenres: repenser et queeriser le travestissement », *CLIO, Histoire, femmes et sociétés*, vol. 10, 1999, p. 117-136.
- . *Sexpolitiques: Queer zones 2*, Paris, La Fabrique, 2005, 301 pages.
- . *Queer Zones. Politique des identités sexuelles et des savoirs. Nouvelle édition revue et augmentée*, Paris, Éditions Amsterdam (1^{re} édition: 2001), 2006, 249 pages.
- . « Technotesto: biopolitiques des masculinités tr(s)ans hommes », *Cahiers du genre*, vol. 45, n° 2, 2008, p. 59-84.
- . *Queer Zones 3. Identités, cultures et politiques*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, 357 pages.
- Bourcier, M.H./Sam et al. « Entretiens croisés avec Carine Boeuf, Morty Diamond, Jin Haritaworn, Vincent He-say, Jean Bobby Noble et Stephen Whittle (propos recueillis par Marie-Hélène Bourcier et Pascale Molinier). Masculinités queer, trans et post-trans: les rejets du féminisme », *Cahiers du genre*, vol. 45, n° 2, 2008, p. 85-124.
- Braithwaite, Ann, et Catherine M. Orr. *Everyday Women's and Gender Studies: Introductory Concepts*, New York, Routledge, 2017, 428 pages.
- Butler, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge (1^{re} édition: 1990), 1999, 221 pages.
- . *Trouble dans le genre: le féminisme et la subversion de l'identité*, Trad. de C. Kraus, Paris, Éditions La Découverte (1^{re} édition: 1990), 2005, 284 pages.
- Califa, Pat. *Le mouvement transgenre. Changer de sexe*, trad. de P. Ythier, Paris, EPEL (1^{re} édition: 1997), 2003, 384 pages.
- Chaire de recherche sur l'homophobie (2017a). « Cours offerts à l'UQAM ». En ligne. [<http://chairehomophobie.uqam.ca/enseignement/cours-offerts-a-l-uqam.html>]. Consulté le 13 mars 2017.
- Chaire de recherche sur l'homophobie (2017b). « Info-mensuelle février 2017 ». En ligne [http://chairehomophobie.uqam.ca/index.php?option=com_acymailing&ctrl=archive&task=view&mailid=64&key=vELKaOwF&subid=168gI9wrsGpVRh16&tmpl=component]. Consulté le 13 mars 2017.

- Chaire de recherche sur l'homophobie (2017c). « Une importante subvention pour la recherche sur les minorités sexuelles et de genre ». En ligne. [<http://chaire.homophobie.uqam.ca/nouvelles/392-une-importante-subvention-pour-une-recherche-lgbtq.html>]. Consulté le 13 mars 2017.
- Chamberland, Line, Alexandre Baril et Natalie Duchesne. *La transphobie en milieu scolaire au Québec: rapport de recherche*, Montréal, UQAM, 2011, 43 pages.
- Collectif des minorités rouspéteuses. « Le programme de sexologie de l'UQAM: La fabrique de sexologues en série », 2016. En ligne. [<https://minoritesrouspeuses.wordpress.com/2016/03/>]. Consulté le 13 mars 2017.
- Comité féministe des deuxième et troisième cycles de sociologie de l'UQAM. *Portrait des auteur-es en lectures obligatoires dans les cours aux 2^e et 3^e cycles du Département de sociologie de l'UQAM: Rapport présenté au Département de sociologie*, Montréal, UQAM, 2017, 50 pages.
- Connell, Raewyn. « Transsexual Women and Feminist Thought: Toward New Understanding and New Politics », *Signs*, vol. 37, n° 4, 2012, p. 857-881.
- Cooper, Sara E., et Connor James Treba. « Teaching Transgender in Women's Studies: Snarls and Strategies », *Journal of Lesbian Studies*, vol. 10, n° 1/2, 2006, p. 151-180.
- Cowan, T. L. « Transfeminist Kill/Joys: Rage, Love, and Reparative Performance », *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, vol. 1, n° 4, 2014, p. 501-516.
- CRSH (Conseil de recherches en sciences humaines du Canada) (2017). « Subventions de partenariat: Attributions du concours de novembre 2015 ». En ligne. [<http://www.sshrc-crsh.gc.ca/results-resultats/recipient-recipientaires/2015/partnerships-partenariats-fra.aspx>]. Consulté le 13 mars 2017.
- Dagenais, Huguette. L'institutionnalisation des études féministes et la transformation des connaissances et de leurs conditions de production ou Pour en finir avec un faux débat », dans Pierrette Bouchard (dir.), *Les Cahiers de recherche du GREMF: Femmes et savoirs*, Actes du Congrès de l'ACFAS « Femmes et savoirs », Québec, Université Laval, 1995, p. 45-62.
- Dagenais, Huguette (dir.). *La vie quotidienne des professeures d'université*, Actes du Colloque organisé par le Comité sur les femmes en milieu universitaire de la FQPPU du 26 mars 1993, *Les cahiers de la FQPPU*, Montréal, Fédération québécoise des professeures et professeurs d'université, 1996, 71 pages.
- Davidson, Travis William. « A Review of Transgender Health in Canada », *University of Ottawa Journal of Medicine*, vol. 5, n° 2, 2015, p. 40-45.
- Dorlin, Elsa. *Sexe, genre et sexualités*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, 153 pages.
- Elliot, Patricia. *Debates in Transgender, Queer, and Feminist Theory: Contested Sites*, Farnham, Ashgate, 2010, 185 pages.
- Enke, Anne. « Introduction: Transfeminist Perspectives and Note on Terms and Concepts », dans Anne Enke (dir.), *Transfeminist Perspectives In and Beyond Transgender and Gender Studies*, Philadelphia, Temple University Press, 2012a, p. 1-20.
- Enke, Anne (dir.). *Transfeminist Perspectives In and Beyond Transgender and Gender Studies*, Philadelphia, Temple University Press, 2012b, 260 pages.
- Enriquez, Mickael Chacha et al. « Développer les études trans dans la francophonie: présentation de quelques résultats et enjeux issus de deux recherches utiles aux communautés trans », *Convergence: A Journal of Undergraduate & Community Research*, vol. 3, septembre 2012, p. 95-100.

- Espineira, Karine. *La transidentité. De l'espace médiatique à l'espace public*, Paris, L'Harmattan, 2008, 192 pages.
- . « Les constructions médiatiques des personnages trans. Un exemple d'inscription dans le programme "penser le genre" en SIC », *Les enjeux de l'information et de la communication*, vol. 15, n° 1, 2014, p. 35-47.
- . (2015a). « Pour une épistémologie trans et féministe. Un exemple de production de savoirs situés », *Comment s'en sortir?*, vol. 2, numéro Automne 2015, p. 42-58.
- . (2015b). *Transidentités : ordre et panique de genre*, Paris, L'Harmattan, 263 pages.
- Espineira, Karine, et M.H./Sam Bourcier. « Transfeminism : Something Else, Somewhere Else », *TSQ : Transgender Studies Quarterly*, vol. 3, n° 1-2, 2016, p. 84-84.
- Geoffroy, Marie, et Mahault Albacarrin. *Mémoires et thèses reliés à la diversité sexuelle et la pluralité des genres parus au Québec de 2000 à 2014*, Montréal, Chaire de recherche sur l'homophobie, UQAM, 2015, 41 pages.
- Gouvernement du Canada (2017). « Équité en matière d'emploi ». En ligne. [<https://www.canada.ca/fr/commission-fonction-publique/emplois/services/emploi-fonction-publique/equite-matiere-emploi.html>]. Consulté le 13 février 2017.
- Green, Eli R. « Debating Trans Inclusion in the Feminist Movement: A Trans-Positive Analysis », *Journal of Lesbian Studies*, vol. 10, n° 1/2, 2006, p. 231-248.
- Hanna, Alex. « Being Transgender on the Job Market », *Inside Higher Ed.*, 2016. En ligne [<https://www.insidehighered.com/advice/2016/07/15/challenge-being-transgender-academic-job-market-essay>]. Consulté le 13 avril 2016.
- Heyes, Cressida J. « Reading Transgender, Rethinking Women's Studies », *NWSA Journal*, vol. 12, n° 2, 2000, p. 170-180.
- . « Feminist Solidarity after Queer Theory: The Case of Transgender », *Signs*, vol. 28, n° 4, 2003, p. 1093-1120.
- James, Sandy E., et al. *Executive Summary of the Report of the 2015 U.S. Transgender Survey*, Washington, National Center for Transgender Equality, 2016, 16 pages.
- Kowska-Régnier, Lalla. « Trans féminisme ou Transinisme ? [2005] », 2009. En ligne. [www.minorites.org/index.php/2-la-revue/375-trans-feminisme-ou-transinisme.html]. Consulté le 11 février 2010.
- Koyama, Emi. « Tranfeminist Manifesto [1999] », dans Rory Dicker et Alison Piepmeier (dir.), *Catching a Wave: Reclaiming Feminism for the 21st Century*, Boston, Northeastern University Press, 2003, p. 244-259.
- . « Whose Feminism Is It Anyway? The Unspoken Racism of the Trans Inclusion Debate », dans Susan Stryker et Stephen Whittle (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York, Routledge, 2006, p. 698-705.
- Lussier, Judith. « Des "Genre" de troubles à l'UQAM », *Journal Métro*, 7 avril 2016. En ligne [<http://journalmetro.com/opinions/prochaine-station/944196/des-genre-de-troubles-a-luqam/>]. Consulté le 13 mars 2017.
- Marchand, Isabelle, Johanne Saint-Charles et Christine Corbeil. « L'ascension professionnelle et le plafond de verre dans les entreprises privées au Québec », *Recherches féministes*, vol. 20, n° 1, 2007, p. 27-54.
- Mayeda, Graham. « Re-imagining Feminist Theory: Transgender Identity, Feminism, and the Law », *Canadian Journal of Women and the Law/Revue femmes et droit*, n° 423, 2005, p. 423-472.

- Namaste, Viviane. *Invisible Lives: The Erasure of Transsexual and Transgendered People*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000, 340 pages.
- . *Sex Change, Social Change: Reflections on Identity, Institutions, and Imperialism*, Toronto, Women's Press, 2005, 127 pages.
- . «Undoing Theory: The "Transgender Question" and the Epistemic Violence of Anglo-American Feminist Theory», *Hypatia*, vol. 24, n° 3, 2009, p. 11-32.
- Namaste, Viviane et Georgia Sitara. «Inclusive Pedagogy in the Women's Studies Classroom: Teaching the Kimberly Nixon Case», dans Susan Stryker et Aren Z. Aizura (dir.), *The Transgender Studies Reader 2*, New York, Routledge, 2013, p. 213-225.
- Namaste, Viviane. *Oversight: Critical Reflections on Feminist Research and Politics*, Toronto, Ontario, Women's Press, 2015, 155 pages.
- Namaste, Viviane, Nora Butler Burke et Zack Marshall. «Critiquing the AIDS Bureaucracy: An Open Letter to the Canadian AIDS Society», dans Viviane Namaste (dir.), *Oversight: Critical Reflections on Feminist Research and Politics*, Toronto, Ontario, Women's Press, 2015, p. 109-125.
- Noble, Jean Bobby. *Sons of the Movement: FtMs Risking Incoherence on a Post-Queer Cultural Landscape*, Toronto, Women's Press, 2006, 143 pages.
- . «Trans. Panic. Some Thoughts toward a Theory of Feminist Fundamentalism», dans Anne Enke (dir.), *Transfeminist Perspectives In and Beyond Transgender and Gender Studies*, Philadelphia, Temple University Press, 2012, p. 45-59.
- OHRC (Ontario Human Rights Commission) (2014). *Policy on Preventing Discrimination Because of Gender Identity and Gender Expression*, Toronto, Ontario Human Rights Commission, 60 pages.
- Pagé, Geneviève, et Rosa Pires. *L'intersectionnalité en débat: pour un renouvellement des pratiques féministes au Québec*, Montréal, Service aux collectivités de l'UQAM/Fédération des femmes du Québec, 2015. En ligne. [<http://www.ffq.qc.ca/wp-content/uploads/2015/03/Microsoft-Word-RapportFFQ-SAC-Final.pdf>]. Consulté le 19 mai 2015.
- Pyne, Jack. «Transfeminist Theory and Action: Trans Women and the Contested Terrain of Women's Services», dans Brian J O'Neil, Tracy A Swan et Nick J. Mulé (dir.), *LGBTQ People and Social Work: Intersectional Perspectives*, Toronto, Canadian Scholars' Press, 2015, p. 129-149.
- Rubin, Henry S. «Trans Studies: Between a Metaphysics of Presence and Absence», dans Kate More et Stephen Whittle (dir.), *Reclaiming Genders: Transsexual Grammars at the Fin de Siècle*, New York, Cassell, 1999, p. 173-192.
- Salamon, Gayle. «Transfeminism and the Future of Gender», *Assuming a Body: Transgender and Rhetorics of Materiality*, New York, Columbia University Press, 2010, p. 95-128.
- Scheim, Ayden *et al.* «Les expériences de prison des participants de Trans PULSE et des recommandations de changement», *Trans PULSE Bulletin Electronique*, vol. 3, n° 3, 2013, p. 1-3.
- Schilt, Kristen, et Matthew Wiswall. «Before and After: Gender Transitions, Human Capital, and Workplace Experiences», *The B.E. Journal of Economic Analysis and Policy*, vol. 8, n° 1, 2008, p. 1-26.
- Scott-Dixon, Krista (dir.). *Trans/Forming Feminisms: Trans/Feminist Voices Speak Out*, Toronto, Sumach Press, 2006, 255 pages.

- Serano, Julia. *Whipping Girl. A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*, Berkeley, Seal Press, 2007, 390 pages.
- . *Excluded. Making Feminist and Queer Movements More Inclusive*, Berkeley, Seal Press, 2013, 327 pages.
- Shelley, Christopher A. *Transpeople: Repudiation, Trauma, Healing*, Toronto, University of Toronto Press, 2008, 250 pages.
- Stone, Sandy. « The *Empire Strikes Back*: A Posttranssexual Manifesto [1991] », dans Susan Stryker et Stephen Whittle (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York, Routledge, 2006, p. 221-236.
- Stryker, Susan. « Transgender Feminism: Queering the Woman Question », dans Stacy Gillis, Gillian Howie et Rebecca Munford (dir.), *Third Wave Feminism: A Critical Exploration*, New York, Palgrave MacMillan (1^{re} édition: 2004), 2007, p. 59-70.
- . *Transgender History*, Berkeley, Seal Press, 2008, 190 pages.
- Stryker, Susan, et Talia Bettcher. « Introduction: Trans/Feminisms », *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, vol. 3, n° 1/2, 2016, p. 5-14.
- Stryker, Susan, Paisley Currah et Lisa Jean Moore. « Introduction: Trans-, Trans, or Transgender? », *Women's Studies Quarterly*, vol. 36, n° 3-4, 2008, p. 11-22.
- Taylor, Evin. « Cisgender Privilege: On the Privileges of Performing Normative Gender », dans Kate Bornstein et S. Bear Bergman (dir.), *Gender Outlaws: Next Generation*, Berkeley, Seal Press, 2010, p. 268-272.
- Thomas, Maud-Yeuse, Noomi B. Grusig et Karine Espineira. *Transféminismes*, Coll. « Cahiers de la transidentité », n° 5, Paris, L'Harmattan, 2015, 178.
- Tremblay, Amélie. « Trans-formation féministe: l'univers d'un homme transsexuel féministe. Entretien avec Alexandre Baril », dans Mercédès Baillargeon et collectif Les Déferlantes (dir.), *Remous, ressacs et dérivations autour de la troisième vague féministe*, Montréal, Les éditions du Remue-ménage, 2011, p. 93-111.
- Université de Montréal. « Mineure en études féministes, des genres et des sexualités », 2017. En ligne [<https://admission.umontreal.ca/programmes/mineure-en-etudes-feministes-des-genres-et-des-sexualites/structure-du-programme/>]. Consulté le 13 avril 2017.
- Université Laval. « Microprogramme de deuxième cycle en études du genre », 2017. En ligne [https://www.ulaval.ca/les_etudes/programmes/repertoire/details/micro-programme-de-deuxieme-cycle-en-etudes-du-genre.html#presentation-generale]. Consulté le 13 mars 2017.
- UQAM (Université du Québec à Montréal). « Du sang neuf en sciences humaines: neuf nouveaux professeurs viennent grossir les rangs de la Faculté », 7 octobre 2016. En ligne [<https://www.actualites.uqam.ca/2016/faculte-sciences-humaines-accueille-nouveaux-professeurs>]. Consulté le 13 février 2017.
- Waugh, Linda R. « Marked and Unmarked: A Choice between Unequals in Semiotic Structure », *Semiotica*, vol. 38, n° 3/4, 1982, p. 299-318.
- WGSRF (Women's and Gender Studies Recherches féministes). « Canadian Programs, Departments, and Research Institutes ». 2017. En ligne. [<http://www.wgsrf.com/academic-womens-studies.html>]. Consulté le 13 février 2017.
- Whittle, Stephen. « Where Did We Go Wrong? Feminism and Trans Theory: Two Teams on the Same Side? », dans Susan Stryker et Stephen Whittle (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York, Routledge, 2006, p. 194-202.

Précis de *L'Inquiétude de la pensée*

Sophie-Jan Arrien

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone

Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042336ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042336ar>

[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

Arrien, S.-J. (2017). Précis de *L'Inquiétude de la pensée*. *Philosophiques*, 44 (2), 319–325. <https://doi.org/10.7202/1042336ar>

Disputatio

Précis de *L'Inquiétude de la pensée*¹

SOPHIE-JAN ARRIEN

Faculté de philosophie
Université Laval

De 1919 à 1923, à Fribourg-en-Brisgau, Martin Heidegger commence une fulgurante carrière d'enseignant qui le fait connaître à travers l'Allemagne, avant même qu'il n'ait publié *Être et Temps* (1927). Hannah Arendt écrit ainsi à propos de son maître au début des années vingt :

Il n'existait rien sur quoi [sa] renommée pût s'appuyer, aucun écrit, sinon des notes de cours qui circulaient de main en main ; et les cours traitaient de textes universellement connus, ils ne contenaient aucune doctrine qu'on aurait pu rendre et transmettre. Il n'y avait là guère plus qu'un nom, mais le nom voyageait dans toute l'Allemagne comme la nouvelle d'un roi secret².

C'est à l'interprétation de ces cours de jeunesse, où déjà s'annonce la pensée heideggérienne dans ce qui fera sa force et son originalité décisives (et sans doute aussi sa faiblesse), que *L'inquiétude de la pensée* est consacré. Mon parti pris interprétatif, pour dire les choses brutalement, a été de considérer ces travaux de jeunesse comme un tout autonome par rapport à *Être et Temps* : je les ai lus comme une entreprise philosophique dotée d'une valeur propre dont l'intérêt ne dépend pas, ou du moins pas nécessairement ni exclusivement, de l'éclairage qu'ils apportent rétrospectivement à l'œuvre maîtresse de Heidegger. Il m'a en effet semblé qu'une interprétation strictement génétique, considérant les cours de 1919-1923 comme des exercices préparatoires à l'analytique existentielle d'*Être et Temps*, ratait l'essentiel des analyses du jeune Heidegger dont le cœur n'est pas encore la question de l'« être » mais bien plutôt celle de la « vie ». La perspective choisie avait donc pour but de dégager et de replacer dans leur contexte d'émergence historique et conceptuel les intuitions les plus fortes du jeune Heidegger, y compris celles et peut-être même surtout celles qui ne trouvent pas ou peu d'écho dans son ontologie fondamentale à venir, telle que cette dernière s'élabore dans ses cours de Marbourg entre 1924 et 1926, avant de trouver sa forme canonique en 1927. En cela, mon objectif n'a jamais été de contredire, mais plutôt d'élargir la perspective génétique.

1. Sophie-Jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Épiméthée », 2014, 392 pages.

2. H. Arendt, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1986, p. 308.

Le projet philosophique qui s'esquisse entre 1919 et 1923, sous les auspices d'une herméneutique phénoménologique de la vie facticielle, m'est en effet apparu irréductible à une proto-ontologie, même « fondamentale ». En atteste parmi d'autres ce passage « *Ontologie* — le mot même révèle déjà que le problème décisif [de la philosophie] n'est pas aperçu : *histoire et vie*³ ». Ou encore celui-ci : « La philosophie peut surgir de chaque point de la vie et de là prendre son élan avec la méthode du comprendre originaire. Elle n'a besoin d'aucun "fil conducteur transcendantal", d'aucune "ontologie"⁴. » La vie et non l'être, tel est le motif initial de la pensée du jeune Heidegger. Mais pourquoi cette question de la « vie » et en quel sens doit-on l'entendre ? En quoi doit-elle avoir priorité, dans une perspective philosophique, sur toute autre question, y compris la question de l'être ? Et en quoi la démarche du jeune Heidegger se distingue-t-elle du courant des philosophies de la vie qui s'est développé avant lui ? Car il faut bien souligner qu'il n'y a rien de très original dans ce choix de la vie comme concept directeur. Comme le rappelle H. Schnädelbach, et comme en témoignent les pensées de Dilthey, Bergson, Simmel, Scheler, Klages, Spengler, et aussi, avant eux, celles de Darwin, Nietzsche ou Schopenhauer, la question de la vie constitue au tournant du vingtième siècle un paradigme culturel dominant et un enjeu philosophique incontournable en Allemagne⁵. Quel sont donc, en ce qui concerne Heidegger, l'originalité, l'enjeu et la fécondité de sa réflexion sur la vie ?

Dans les années qui suivent la Première Guerre mondiale, Heidegger se détourne des néokantiens et de Rickert et abandonne le champ de ses premières études sur la question de la validité des jugements et des significations, c'est-à-dire sur des problèmes d'ordre essentiellement logique et épistémologique reposant sur une opposition initiale entre le sens et l'être. Un nouvel enjeu philosophique apparaît comme fondamental à Heidegger, éveillé par des lectures de Dilthey : comprendre le concept philosophique non plus conformément à un idéal de validité et d'objectivité qui fige et stérilise le mouvement de la pensée, mais en tant que phénomène issu de la vie et donc indissociable du flux historique qui la porte. Guidé par les écrits d'Emil Lask, qui lui font franchir le pont entre le néo-kantisme et la phénoménologie de Husserl, c'est vers ce dernier que Heidegger se tourne, en 1919, pour approfondir sa critique de la perspective épistémologique à laquelle il refuse de réduire la réflexion philosophique. Le mot d'ordre husserlien d'un « retour aux choses mêmes » lui fait entrevoir dans la phénoménologie la possibilité d'une pensée conforme à la vocation essentielle qu'il

3. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* [WS 1919/20], *Martin Heidegger Gesamtausgabe* (GA), tome 58, Frankfurt a. M., Klostermann, p. 146.

4. *Ibid.*, p. 239.

5. Voir H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1983, p. 172-196.

attribue à la philosophie, soit celle d'être une « science préthéorique originaire⁶ ».

Cette idée paradoxale d'une « science préthéorique » originaire, qui prendra pour finir les contours d'une herméneutique de la facticité, constitue le cœur de mon livre qui y trouve son principal fil directeur, autour duquel tout le reste s'organise. Non que l'expression se maintienne dans l'enseignement du philosophe — elle n'apparaîtra plus après le semestre de guerre de 1919 — mais elle indique la motivation initiale et l'enjeu de sa démarche : retrouver, avant toute systématisation, avant toute généralisation, avant même toute construction théorique, l'origine vécue du concept lui-même, le sol préthéorique d'où surgit la possibilité même de toute conceptualisation. La philosophie comme « science originaire » sera celle qui, reconnaissant son ancrage dans la vie vécue, saura préserver au sein même de ses concepts l'événement vécu du sens qui l'a vue naître plutôt que de vouloir s'en dégager par la recherche d'une fondation théorique idéale ou transcendante. Deux concepts méthodologiques originaux me sont apparus soutenir et guider la mise en œuvre de cette visée chez le jeune Heidegger, à savoir ceux d'*indication formelle* et de *destruction*.

La « destruction » consiste pour l'essentiel en une (sur)interprétation phénoménologique et critique qui prend plusieurs visages au début des années vingt. Elle se porte tout d'abord sur le *concept* de vécu tel qu'il est utilisé dans les philosophies de l'époque (celles de Natorp, de Husserl et de Dilthey notamment), puis destruction de l'expérience vécue elle-même en vue d'en dégager les possibilités structurantes au regard d'une science préthéorique originaire. Ces possibilités renvoient aux dimensions mondaines, signifiantes et « appropriantes » du vécu : tout vécu est ouverture préthéorique d'un monde signifiant à partir duquel j'advieus concrètement à moi-même (je m'approprie). Tel est d'ailleurs le sens de la « facticité » de l'expérience vécue chez le jeune Heidegger. À partir de là, tout le défi de son herméneutique de la vie, à titre de science originaire, sera de ne pas immobiliser la vie facticielle (ou facticité) dans des concepts intemporellement valides et dans des contenus de sens idéaux pris comme normes du savoir. Elle devra au contraire maintenir vive la mutabilité ou mobilité (*Bewegtheit*) constitutive de la vie sans chercher à en apaiser l'inquiétude (*Unruhe*) native, qui n'est autre que l'inquiétude de la pensée elle-même — d'où le titre de l'ouvrage. Mais si le discours philosophique peut espérer se mouler sur la vie pour la ressaisir et l'exprimer originairement, c'est que la vie elle-même n'est pas dépourvue de ressources à cet égard.

Pour Heidegger, en effet, la vie est toujours déjà en mesure de se retourner sur elle-même. Elle apparaît comme ce qui, dans et par le monde,

6. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* [Kriegsnotsemester 1919], GA 56/57 (*Zur Bestimmung der Philosophie*), 21999, p. 95 sq ; trad. fr. S.-J. Arrien et S. Camilleri, *Vers une définition de la philosophie*, Paris, Seuil, 2017.

dans et par son intentionnalité spécifique, se comprend, s'exprime et s'interprète sans avoir à sortir d'elle-même. La vie, comme Dilthey l'avait déjà aperçu, se parle à elle-même en son propre langage. La philosophie prend ainsi son départ dans la vie en tant que phénomène originaire, n'importe où en elle — mais nulle part ailleurs qu'en elle — et y reconduit toujours. Vie et philosophie, objet et méthode, se trouvent dès lors liés l'un à l'autre de façon indissoluble, au point même de se confondre. Et cette proximité, pas simplement affirmée par Heidegger, est bien plutôt exigée afin que la philosophie puisse satisfaire à l'originairement visée. Il s'agit d'explicitier philosophiquement la cohésion dynamique de la vie « facticielle », toujours mienne ou tienne, sans pour ce faire utiliser des catégories purement formelles qui seraient *étrangères* au mouvement incessant de la vie. Grâce à ce travail d'explicitation se trouvent esquissés les contours d'un « monde du soi » (*Selbstwelt*) qui n'est jamais donné ni constitué d'avance, mais qui plutôt se reçoit de l'expérience signifiante du « monde ambiant » (*Umwelt*) et « partagé » (*Mitwelt*) à partir de laquelle il se comprend et s'interprète constamment. En ce sens, l'herméneutique heideggérienne de la vie constitue le dévoilement, par le biais d'une destruction méthodique de l'expérience vécue, des possibilités originaires d'auto-compréhension que chacun a constamment à disposition pour se saisir et s'approprier avant toute visée spécifiquement théorique.

S'agit-il pour autant d'affirmer que la vie se saisit dans une complète transparence? Non. S'il y a besoin d'une herméneutique, c'est que la vie facticielle, comme plus tard le *Dasein*, a pour caractéristique de perdre de vue son propre accomplissement. Spontanément, la vie facticielle évolue sous le mode de la ruine (*Ruinanz*) que Heidegger définit plus précisément comme « le mouvement de la vie facticielle que la vie facticielle "effectue", c'est-à-dire "est", en elle-même, en tant qu'elle-même, pour elle-même, à partir d'elle-même et en tout cela *contre* elle-même⁷ ». Loin de se donner dans l'évidence, la vie se meut donc toujours dans une certaine brumosité (*Diesigkeit*) par rapport à elle-même.

La force de l'herméneutique de la vie est précisément de dégager des catégories qui lui permettent d'avancer toujours plus avant dans la mouvance de la facticité sans ignorer cette brumosité. Le caractère auto-interprétatif de la vie *indique* la *possibilité* que cette dernière a de se saisir elle-même dans un comprendre originaire (*Ursprungsverstehen*). L'herméneutique de la facticité n'est rien d'autre que la *concrétisation* de cette possibilité. Tout en prenant place expressément dans la mobilité même de la vie, elle doit remonter cette dernière à contre-courant. Par là, la vie se trouve à marcher sur des traces où elle est elle-même déjà passée — elle refait le

7. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* [WS 1921/22], 21994, p. 131; trad. fr. D. Panis, *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote: Introduction au cœur de la recherche phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2016.

chemin qui mène à elle. En ce sens, Heidegger parle d'un *contre-mouvement* (*Gegenbewegtheit*) que manifeste l'herméneutique par rapport au mouvement de chute (*Sturz*) de la vie.

Quelle est la différence avec *Être et Temps*? Il est certes légitime de rapprocher le projet herméneutique des premiers cours de Fribourg et la nécessité d'une remontée de l'inauthenticité de l'existence vers son authenticité dans l'Analytique existentielle. Mais — et c'est un réaligement décisif — le *Dasein* n'est philosophe, si l'on veut, que de façon accidentelle. On ne voit pas directement comment l'authenticité de la résolution devançante, l'angoisse ou l'appel de la conscience peut trouver son expression dans la pratique philosophique. Le *Dasein* authentique, pour le dire autrement, n'est pas ou du moins n'a pas à être un *Dasein*-philosophe. Au contraire, chez le jeune Heidegger, l'éveil concret de la vie facticielle à elle-même (*Wachsein*) se réalise dans et par la destruction phénoménologique. Pas d'éveil sans philosophie, pas de philosophie sans destruction. La philosophie n'est pas indifférente à la vie, elle est pour la vie une manière de se retrouver elle-même et de s'enrichir; il s'agit si l'on veut d'une philosophie *engagée*. En d'autres termes encore, la philosophie entretient envers et contre la vie un rapport concret qui ne peut être soustrait ni de la philosophie, ni de la vie.

Seulement, pour se déployer et se maintenir à la hauteur de son ambition philosophique, l'herméneutique heideggérienne ne peut simplement mobiliser les catégories et concepts traditionnels dont le propre est de figer la pensée et d'en évacuer la mobilité de la vie. D'où la substitution par Heidegger des concepts théoriques généralisant par des « indications formelles ». Celles-ci représentent le pivot permettant d'articuler dans sa démarche le théorique au préthéorique. Elles constituent en ce sens le socle de l'herméneutique de la vie facticielle à titre de science préthéorique originale. En tant qu'indications formelles, les « concepts » ne sont pas « intégralement déterminés, mais indiquent seulement certains phénomènes⁸ » (GA 58, 248) dans leurs possibilités de sens multiples.

La vie, l'histoire, le vécu, le Je, le soi, tous ces phénomènes cruciaux présentent ainsi un caractère formel indicatif qu'un travail méthodique (de destruction) doit dégager. Il s'agit par là non seulement d'en libérer le sens de contenu (*Gehaltssinn*), ce qui fut traditionnellement la tâche des philosophes interrogeant le « ce que c'est que l'étant », non seulement le sens référentiel (*Bezugssinn*) comme le fait Husserl en dégageant la structure intentionnelle de toute visée signifiante, mais aussi et surtout le *sens d'effectuation* (*Vollzugssinn*). Ce dernier correspond à la possibilité d'accomplissement ou d'effectuation facticielle du sens, c'est-à-dire à la saisie vécue du phénomène en tant que « performance » signifiante, en tant qu'événement

8. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* [WS 1919/20], Ga 58, Frankfurt a. M., Klostermann, p. 248.

appropriant et approprié à travers ce vécu. C'est à partir de cette dimension « performative » que les possibilités signifiantes d'un vécu sont appropriées concrètement et que peut être dévoilé l'horizon historique-événementiel du sens et de la vie elle-même. Par cette effectuation, la dimension facticielle des phénomènes s'imprime à même le sens du concept, lui conférant le caractère renouvelable de la vie elle-même. On peut dire que le rôle de l'indication formelle, dans le cadre du projet heideggerien, consiste à ouvrir originairement la saisie et la compréhension des phénomènes sans pour autant y induire des préjugés théoriques. Il s'agit donc pour la pensée philosophique originaire de conserver à l'indication formelle sa tâche propre, celle de soutenir l'ouverture des possibilités renouvelées d'effectuation du sens.

Cette possibilité d'auto-interprétation (indicative formelle) de la vie vécue, Heidegger ne l'invente pas. Au contraire, il la retrouve décrite de façon proto-phénoménologique tant chez Paul que chez Augustin et Aristote. Il la décèle sous un mode paradigmatique dans l'expérience du christianisme primitif décrit dans les épîtres pauliniennes, puis de façon exacerbée dans le questionnement augustinien des *Confessions*, avant de trouver dans la pensée aristotélicienne, nommément en analysant la notion de *phronêsis*, les moyens d'une formalisation plus spécifique des puissances et catégories dynamiques de la vie en sa mutabilité. Ce n'est donc que par le biais d'une nouvelle destruction, cette fois tournée vers les textes de Paul (eux-mêmes interprétés à partir d'un prisme luthérien), d'Augustin et d'Aristote que Heidegger, révélant le caractère proto-phénoménologique et la dimension indicative-formelle qui structurent ces textes à ses yeux, arrive à dégager le sens des « catégories » herméneutiques propres tant à l'expérience de la vie facticielle qu'à l'expérience vive de la pensée.

Concrètement — et schématiquement —, la réflexion menée par Heidegger sur la question de la vie entre 1919 et 1923 peut être structurée autour de trois objectifs qui correspondent à autant de défis philosophiques relevés par le jeune Heidegger : 1) définir l'idée originaire de la philosophie comme « science préthéorique » ; 2) dégager la vie facticielle comme « objet » la philosophie ; 3) indiquer une philosophie (l'herméneutique de la facticité) qui se laisse « informer » par la mobilité inquiète de la vie facticielle elle-même. Cette répartition tripartite de la question permet de marquer les diverses poussées et forces qui travaillent la pensée de Heidegger et dont il n'est pas toujours aisé de rendre compte sans en être réduit soit à leur imposer une unité arbitraire, soit à en faire la plate recension chronologique. La nature même d'un corpus constitué de cours et de textes successifs, dans lesquels la pensée de Heidegger se forme et évolue, appelle d'inévitables chevauchements, intuitions abandonnées puis reprises, apories et questions récurrentes. En l'occurrence, j'ai structuré ma lecture des premiers cours de Fribourg à partir des temps forts qui initient les trois perspectives identifiées.

La question de la vie, initialement pensée en termes de vécu et associée au problème de l'irrationnel, de l'a-théorique et du préthéorique, se trans-

forme en problématique aiguë au cours de l'Habilitation de 1915-1916 et du semestre de guerre de 1919. C'est l'objet des chapitres I et II du livre. Je tente d'y montrer combien la confrontation aux néokantiens Rickert et Natorp ainsi que le recours à Lask et Husserl fut nécessaire à Heidegger pour positionner son optique propre (*Fragestellung*).

La tentative de penser la vie comme lieu structurel et originaire de la philosophie s'élabore au semestre d'hiver 1919-1920 et au semestre d'été 1920. J'en rends compte dans les chapitres III et IV. Il s'agit de comprendre les orientations précises par lesquelles Heidegger entend penser philosophiquement la vie, et d'identifier les outils méthodologiques dont il se dote à cette fin (destruction, indication formelle, « déjudication », etc.). Derrière les premières mises en place d'une herméneutique phénoménologique de la vie, la figure de Dilthey s'avère ici résolument déterminante.

Enfin, le développement proprement dit d'une philosophie dont les catégories spécifiques expriment l'inquiétude et la mobilité de la vie a lieu de façon plus approfondie entre le semestre de l'hiver 1920-1921 et le semestre d'été 1923. C'est cette évolution que je retrace au fil du dernier chapitre. J'y insiste sur l'impulsion déterminante que le jeune Heidegger reçoit de sa lecture d'Augustin, en qui il trouve une proto herméneutique de la vie facticielle, de Paul (lui-même interprété par Heidegger à travers les yeux de Luther) qui révèle une expérience historique paradigmatique où se révèlent les tendances les plus originaires de la vie, et pour finir d'Aristote qui est celui qui mènera Heidegger de la vie à l'être.

Dans ce travail, où vie et philosophie se trouvent constamment côte à côte dans l'arène de la pensée heideggerienne, l'enjeu était de dévoiler le logos *de* la vie selon la double acception — que Heidegger aime à relever — qui consiste à penser simultanément le logos de la vie et la vie du logos.

Commentaire sur *L'inquité de la pensée*

Isabelle Thomas Fogiel

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone

Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042337ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042337ar>

[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

Thomas Fogiel, I. (2017). Commentaire sur *L'inquité de la pensée*. *Philosophiques*, 44 (2), 327–333. <https://doi.org/10.7202/1042337ar>

Commentaire sur *L'inquietude de la pensée*

ISABELLE THOMAS FOGIEL

Département de philosophie
Université d'Ottawa

Tout d'abord, dire combien ce livre me semble important et marque une étape décisive dans la réception de la pensée de Heidegger. Certes, je n'en suis pas spécialiste et l'on pourrait dès lors en conclure que ce jugement enthousiaste ne reflète que les limites de son auteur. Pour désamorcer ce soupçon, qui voilerait injustement l'événement que représente objectivement ce livre, sans doute convient-il de rappeler la situation dans laquelle se trouvaient, en France, avant sa parution, les professeurs de philosophie. Ils étaient confrontés à trois positions qui se partageaient la scène des études heideggériennes françaises. La première était clairement celle des disciples qui, dans le sillage de J. Beaufret, commentaient la parole du maître, reprenant ses principaux motifs en vue de les porter toujours plus haut, plus loin. Cette ferveur a commencé à se tarir au cours des années 80, où il me semble que peu d'étudiants, qui entamaient leurs études de philosophie au moment de la disparition de Beaufret, ont souhaité embrasser la geste heideggérienne des générations précédentes. C'est ainsi qu'à la ferveur a succédé la dénonciation. Elle fut marquée par les différentes « affaires Heidegger » dans les années 90, qui connurent leur acmé en 2005 avec le livre d'E. Faye, travail qui aujourd'hui encore produit d'importantes ramifications. Entre ces deux pôles antinomiques se tenaient de grands historiens de la philosophie (tel Courtine), qui, au rythme de la publication des œuvres complètes, élucidaient les textes, accumulaient les exégèses, souhaitant conférer à Heidegger sa stature de « classique », au côté d'Aristote, Descartes et Kant. Cependant, bon nombre de ces spécialistes, passés par l'enseignement de Beaufret (tels Courtine, Martineau, et une grande partie des protagonistes interrogés par Janicaud, dans son *Heidegger en France*), étaient enclins à épouser, dans des interventions autres que de commentaires, un certain nombre de décisions heideggériennes (l'histoire de la métaphysique comme onto-théologie, la critique de la philosophie dite de la subjectivité, voire celle de la raison). Cette orientation semblait, parfois, aller à l'encontre de leur volonté de faire de Heidegger un classique, tout se passant comme si (du moins pour l'observateur extérieur) être spécialiste de Heidegger devait signifier être heideggérien. C'est ce paysage français que le livre sur le jeune Heidegger de Sophie Jan Arrien (à l'avenir SJA) a profondément modifié. Certes, Greisch, en 1994, avait déjà balisé les principales étapes de la genèse d'*Être et Temps*; certes, les études en français sur le jeune Heidegger n'étaient plus si rares depuis l'ouvrage dirigé par Courtine en 1996. Mais outre le fait que ces études sur l'avant *Être et Temps* étaient toutes vectorisées par le souci d'ex-

plier l'ouvrage de 1927, elles prenaient souvent l'allure de coup de sonde sur tel ou tel aspect particulier (impression accentuée par la forme de succession d'articles dans des ouvrages collectifs).

Le parti pris par SJA sur le jeune Heidegger (1919—1923) est tout autre: d'une part, elle refuse de le lire à l'ombre d'*Être et Temps*. Elle considère cette période de Fribourg comme une totalité organique, signifiante par soi, sans la rapporter à la problématique ultérieure de l'Être, qui ne s'amorça véritablement, comme l'avait montré Greisch, qu'en 1924. D'autre part, elle restitue la cohérence du parcours à partir de l'exigence principielle du jeune Heidegger: lier indissolublement la conceptualité philosophique à la labilité de la vie. Elle montre pourquoi cette tâche, loin de refléter un thème assurément dominant de l'époque (celui de la vie), trouve sa teneur particulière et son originalité propre dans ces cours de Fribourg. Ce faisant, elle décrit une philosophie en acte (et non plus en gestation), une pensée toujours inquiète qui se concrétise par un dialogue serré et une critique minutieuse de ses principaux contemporains (Rickert, Lask, Natorp, Dilthey). Enfin, elle organise les principaux thèmes ou pistes de recherche en un système (au sens neutre de ce qui est posé ensemble — *sun istemi* — et non jeté au hasard de fulgurances ponctuelles); composition cohérente qui montre le lien d'implication entre les motifs mis en avant par ces cours de Fribourg, à savoir: 1) le thème directeur, porteur de l'ensemble de l'édifice, d'une philosophie qui doit renoncer à toute élucidation extérieure à son objet, à toute « vision du monde », à toute posture épistémologique pour se faire « science préthéorique originaire » (chapitre I); 2) le motif de l'originaire. Cette « originarité » est antérieure à toute position de sujet et d'objet, sorte d'*Ur-etwas* se présentant dans un vécu mondain, lequel est indissolublement sujet et objet, et non plus expérience d'un sujet face à un monde qu'il maîtriserait du regard. Ce thème de l'originaire s'explicite comme « significativité » du monde ambiant immédiat, à partir duquel le sujet advient et tout à la fois « se reçoit » (p. 73), non pas comme sujet théorique mais comme ouverture au monde, *Ereignis*, facticité (chapitre II); 3) le thème de la vie comme énergie créatrice de sens, qui est « donnée ou prédonnée avant que la méthode qui doit précisément la découvrir soit explicitement mise en œuvre » (p. 145). Vie, donc, qui, semble, avec le jeune Heidegger, devoir maintenant porter les attributs anciennement assignés à l'*Ego*: se dire soi-même par soi-même, revenir sur soi, auto-suffisance et auto-appartenance (chapitre III); 4) le thème de la destruction (chapitre IV et V), qui permet la mise en œuvre d'une méthode qui vise, à partir de la déconstruction des concepts traditionnels qui recouvrent et occultent « la vie », à retrouver leur source originaire. Méthode qui passera par la mise au jour de la dimension de *praxis* vécue, d'effectuation concrète que porte la notion « d'indication formelle », que SJA propose d'écrire concept, marquant ainsi la distance entre la saisie purement théorique (le « capere » ou la « prise » du concept, qui abstrait,

fige et mutilé) et la dimension d'effectuation, de performance propre au comprendre originaire de la vie, proposé par Heidegger.

Tous ces thèmes sont articulés entre eux, et SJA en restitue les liens d'implication, en dévoile la dynamique logique, qui font de cette première philosophie de Heidegger une totalité qui se suffit à elle-même, et dont SJA semble dire, dans sa conclusion, qu'elle portait peut-être plus de promesses que la thématique de l'être n'en a par la suite accomplie.

La démonstration de SJA est exigeante, rigoureuse et sans complaisance. Chaque nouvel énoncé de Heidegger est introduit par des questions directes, qu'en une autre époque de la réception du philosophe, on eût jugé triviales, telles : « que signifie X (le vécu, l'originarité) ou « mais comment peut-il affirmer Y ? ». Elle anticipe toujours les éventuelles réserves du lecteur, plutôt que d'imiter le style parfois assertorique, sinon oraculaire, de certains écrits du maître. Bref, qu'il soit spécialiste ou non, le lecteur a clairement la possibilité à la fois de comprendre en profondeur les questions que se pose Heidegger et d'évaluer les décisions qui en découlent. Il y gagne la possibilité de pouvoir disputer de ces options. Par là, la philosophie de Heidegger, devient, comme toute autre, une pensée interrogeable mais aussi critiquable philosophiquement. C'est pourquoi il ne me semble pas excessif de dire que ce livre réintègre Heidegger dans le débat philosophique, là où le lecteur, qui n'avait pas consacré sa vie entière à cet auteur (tel un moine médiéval à la Bible), semblait condamné à être ballotté entre gloses mimétiques et attaques violentes, ou alors astreint, étant donné la série d'articles consacrés à l'auteur, à telle analyse d'un thème particulier (Heidegger et la technique, Heidegger et la métaphysique, etc.), sans qu'une reconstitution de l'enchaînement des propositions au sein d'un corpus soigneusement délimité ne lui fasse comprendre la nécessité de telles ou telles options principales. Ce livre annonce donc que le temps est venu, pour tous, de se confronter sereinement à cette philosophie. Libérer la possibilité de discuter de la philosophie de Heidegger sans en être ni l'adepte ni le dénonciateur, tel est l'effet insigne du grand travail de SJA.

Cela précisé, mon intervention aurait pu consister à discuter en son détail tel ou tel motif particulier. Par exemple, le rapport à Natorp, dont il peut parfois sembler qu'il est moins de rupture et de dépassement que SJA, suivant Heidegger, semble parfois le conclure. Par exemple, encore, le rapport, à bien des égards troublants, de Heidegger à la conceptualité fichtéenne (via Lask, évidemment), dont on peut étonnamment retrouver des motifs, non pas seulement quant à la nécessité pour la philosophie de rendre compte de sa propre conceptualité et de ses propres conditions (aspect magistralement analysé dans le chapitre I), mais aussi quant à la notion « d'indication formelle » qui, dans la pensée, privilégie le faire, la praxis et « l'effectuation » (maître mot de Fichte pour parler du concept lui-même). Heidegger, dans cette percée, a-t-il vraiment institué une dimension nouvelle, qui lui aurait été *uniquement* inspirée par sa méditation de penseurs

religieux (Paul, Augustin, Luther, chapitre V), ou bien retrouve-t-il (via Lask, encore) une des dimensions les plus marquantes de Fichte (l'association de la pensée et de l'effectuation)? Par exemple, enfin, le rapport de Heidegger (via Lask toujours) à l'idéalisme allemand, à travers le thème directeur de la nécessité du dépassement de la scission sujet/objet, exigence qui, on s'en souvient, était celle du *plus ancien programme de l'idéalisme allemand*. Mais ces questions qui toutes convergent vers une interrogation plus générale: dans quelle mesure Heidegger transfère-t-il au « domaine préthéorique » une partie de la conceptualité héritée de l'idéalisme allemand? ne sont peut-être pas les plus urgentes. Aussi irai-je au plus général, à savoir le lien d'implication entre les thèmes centraux, qui, à mon sens, sont: la destruction de la conceptualité philosophique, la dérivation du théorique à partir du préthéorique, et la centralité de la thématique de « l'originarité ».

Heidegger reprend l'idée de « science » et l'exigence qu'elle implique de ne pas faire de présuppositions indues (voir Husserl). Il reprochera ainsi à Rickert (et par delà lui, à toute la philosophie) de présupposer, comme un *factum*, la valeur absolue de la vérité, alors qu'il faudrait la questionner (pourquoi vouloir le vrai?, demandait déjà Nietzsche). Aussi une des tâches de SJA est-elle de restituer la manière dont Heidegger, à chaque étape de son cheminement, montre la nécessité d'introduire tels thèmes ou d'effectuer telles percées (comme la destruction, l'originarité, etc.). Montrer la nécessité consiste à démontrer qu'il n'y a aucune autre option possible. On le fait en dévoilant les apories inextricables en lesquelles ont sombré les philosophes contemporains, confrontés au même problème: saisir philosophiquement la vie. C'est ainsi que chacun des chapitres de SJA, qui élucide les motifs nouveaux introduits par Heidegger, se consacre également à un contemporain critiqué par Heidegger (chapitre I: Rickert et Lask; II: Natorp et Husserl; III: Dilthey; IV: à nouveau Natorp et Dilthey). Ce qui, dit positivement, signifie simplement: il n'y a pas de solution de rechange à la destruction, qui elle-même est liée à la nécessité de dériver le théorique du préthéorique, lequel est à la fois le but de la philosophie et ce dont elle procède. Dès lors, retrouver l'originnaire (que nous délivre le préthéorique) est ce qui doit guider l'élaboration philosophique.

C'est cette succession d'implications qui me pose encore un problème.

Je prendrai donc chacun de ces thèmes en montrant comment une autre possibilité semblait offerte. Si tel est bien le cas, ces thèmes du jeune Heidegger pourraient apparaître comme des présuppositions massives. De ces éventuelles présuppositions, SJA n'est évidemment pas comptable, car de quel philosophe —Husserl et Hegel compris— peut-on dire qu'il ne présuppose rien? Néanmoins, ces postulats, une fois éclairés, pourraient nous délivrer un biais pour comprendre le passage à *Être et Temps*, dont le livre de SJA, à force de vouloir faire de la période de Fribourg une totalité organique, a peut-être transformé en véritable énigme. Pourquoi Heidegger a-t-il, ensuite, emprunté d'autres voies? Ou même a-t-il vraiment emprunté

d'autres chemins, même s'il peut sembler évident que passer de la « vie » à « l'Être » modifie considérablement les analyses ? Doit-on vraiment considérer le parcours de Heidegger comme une série de tournants (Fribourg, Marbourg puis après *Être et Temps*, la fameuse *Kehre*) ? N'est-ce pas plutôt le déploiement constant de trois gestes structurels (ou, si l'on préfère : intuition nodale) qui confère à l'ensemble de sa philosophie sa coloration spécifique ? Telles sont les questions naïves que je me suis posées grâce à la lecture de ce livre et sur lesquelles je souhaiterais entendre son auteur.

Reprenons donc chacun des thèmes : 1) destruction, 2) dérivation, 3) origine.

1) Ce thème, traité frontalement par SJA dans les derniers chapitres, apparaît néanmoins dès le chapitre I comme une motivation germinale. Dès les cours de 1919, il se donne comme souci directeur lié à la nécessité de penser la vie. Néanmoins, l'on peut se demander quel est le lien intrinsèque entre le souci de faire droit au « vécu facticiel et historique » et l'entreprise de destruction de la conceptualité philosophique traditionnelle. En effet, en admettant la critique que Heidegger fait de Rickert, et de toute la philosophie, on aurait pu concevoir qu'il en conclut que la philosophie est restée cantonnée au sujet de la connaissance et qu'elle doit maintenant s'étendre à d'autres domaines, et, pour ce faire, inventer de nouveaux outils. Pour le dire autrement, la conclusion, tirée du diagnostic relatif à la restriction dommageable de la philosophie à la seule dimension théorique de l'existence humaine, aurait pu être la proposition d'une extension de la philosophie à des domaines qu'elle avait jusqu'alors délaissés. Or « étendre » ne veut pas dire « détruire » ou « faire exploser » le passé, mais intégrer les niveaux anciens dans un espace devenu plus large. Aborder les thèmes de la facticité, du vécu, de l'événement, etc., n'implique donc pas de faire table rase de toute la conceptualité philosophique antérieure. Cette question : « Pourquoi détruire plutôt qu'étendre le domaine de la philosophie ? », se pose d'autant plus à Heidegger que tous ses contemporains, partageant son diagnostic d'une insuffisance de la conceptualité philosophique, ont choisi l'autre option. Husserl souhaitait « recommencer la philosophie », Natorp la « reconstruire », et Laks « l'élargir » en la confrontant à la « masse sensible du contenu », défini comme diversité du donné et non plus simplement comme énoncé de la science. Il devient donc difficile, même en suivant la démonstration rigoureuse de SJA, de comprendre pourquoi le choix de la destruction serait un choix sans autre option possible. Le chapitre I nous indique que Lask (qui proposait un élargissement) a échoué, aux yeux de Heidegger, parce que « il ne rend pas compte de la possibilité pour le discours philosophique de se comprendre à partir de son contexte (antéprédicatif) d'origine » (p.60.) La notion de « destruction » semble donc induite par ce motif de la nécessité d'une dérivation du théorique à partir de l'antéprédicatif ou préthéorique. Mais que le théorique doive dériver du préthéorique peut là encore sembler d'une décision initiale de Heidegger.

2) En effet, pourquoi vouloir que le contexte théorique ait pour origine le préthéorique ? Il peut sembler qu'une possibilité moins radicale que la dérivation s'offrait à la pensée. Elle consistait simplement à dire que théorique et préthéorique sont deux sphères qui ne se recouvrent pas, au sens où l'une ne dérive pas de l'autre, mais se complètent ou, à défaut, voisinent. En effet, d'un point de vue général, nous pouvons considérer le préthéorique (comme par exemple l'expérience sensible) comme un domaine parmi d'autres, une strate ou encore une sphère qui a son *logos* propre. Reconnaître la pertinence d'une strate de l'expérience (occultée par la philosophie passée) ne nous contraint pas logiquement à en faire une source, un sol, un fondement dont devrait être *dérivée* la totalité de nos activités. Une strate, pour avoir sa légitimité, à un certain niveau, peut ne plus en avoir à un autre. On pourrait, ici, comparer l'exigence impérieuse de dérivation de Heidegger au dispositif du Husserl tardif (celui de la *Krisis*). En effet, non seulement chez Husserl, le « monde de la vie » ne se réduit pas au monde seulement préthéorique puisqu'il y inclut la culture scientifique, mais encore il n'est pas question de détruire la conceptualité théorique (mathématiques ou autres) à partir de l'appréhension du préthéorique. Il s'agit plutôt de différencier les différentes strates et de les situer chacune à leur niveau de pertinence. Le geste de Husserl consiste à *étendre* toujours plus l'investigation phénoménologique, à arpenter de nouveaux domaines, à découvrir de nouveaux lieux. Dans une telle configuration, la considération du préthéorique n'avait pas le pouvoir de détruire le théorique puisqu'il se donnait seulement comme un niveau différent que la philosophie pouvait envisager parmi d'autres strates ou composantes de notre monde.

Là encore, le choix de Heidegger apparaît moins contraint par une nécessité philosophique (sur le mode : il n'y a pas d'autres solutions), que guidé par une présupposition (une décision) dont nous peinons, parfois, à trouver la clé. Tout se passant comme si les positions du jeune Heidegger étaient constamment animées d'un parti pris de radicalité, qu'a souligné en son temps S. Mosès. Dans les deux cas (destruction/dérivation), Heidegger choisit la solution la plus radicale, la plus en rupture avec toute tradition. Pourquoi « détruire » le théorique et le « dériver » du préthéorique ? Le troisième thème (celui de l'originaire) nous permet-il de le comprendre, ou bien est-ce là encore un présupposé problématique ?

3) La philosophie a affaire à l'originaire. Ce qu'elle doit rechercher, c'est la source. Le geste philosophique fondamental de Heidegger me semble être de substituer à la visée de vérité celle de « l'originarité ». Est recevable un concept qui a été reconduit à sa source. Il y a une origine dont tout procède, à laquelle nous devons constamment revenir, et qui, en retour, délivrera notre avenir. C'est cet *Ur-etwas* qui est porteur et créateur de sens. Néanmoins, face à ce thème de l'originaire, il m'a semblé que la critique qu'il adresse à la philosophie : présupposer un certain nombre de thèses (comme celle de la nécessité de chercher la vérité) sans jamais la questionner

pourrait se retourner contre lui. Pourquoi vouloir l'originarité ? De même que Nietzsche remplaçait l'exigence de vérité par celle de la santé (dimension qui elle aussi ressortissait à la thématique de la « vie »), Heidegger lui substitue la visée de l'originaire, sans que jamais ne se dissipe la question qu'ils ont eux-mêmes initiée. Pourquoi « l'idée même de philosophie comme science originaire vise[r]ait-elle » à rendre visible l'origine » (cours de 1919 cité par SJA p. 39) ? Le triangle (dont destruction et dérivation sont deux des côtés) a donc pour base l'originaire, sur lequel tout repose et dont tout dépend. Mais pourquoi l'origine plutôt que la vérité ? En quoi l'origine en tant que telle vaudrait plus que tout autre chose ?

Or il me semble que ces trois traits : destruction, dérivation et thématique de l'origine, tous emprunts d'un souci de radicalité à connotation révolutionnaire, peuvent se retrouver dans sa philosophie ultérieure. Cela étant, la rupture ou césure entre la période de Fribourg et celle d'*Être et Temps* (voire plus tard encore) me semble moins significative que le livre de SJA ne le laisse penser. Certes, il y a bien rupture entre l'idée même d'une ontologie (comme question de l'être) qui relativise ou « régionalise » la vie (§10 de *SuZ*), et le fil d'Ariane de la « vie ». Mais est-ce que cela change les trois gestes fondamentaux qui caractérisent cette période de Fribourg ? Que l'origine ou originaire soit déterminé comme « Être » ou comme « Vie » (ou comme *Etwas* = X) n'entame pas la nature de ces trois gestes : destruction (de la philosophie), dérivation (du théorique à partir du préthéorique), recherche obstinée d'une origine dont tout procède et à laquelle tout revient. Gestes fondamentaux qui me semblent décider de la teneur générale de toute la philosophie de Heidegger, quelle que soit la période considérée.

Quoiqu'il en soit, ces questions de non-spécialiste disent la nécessité de se confronter à « l'inquiétude de la pensée ».

Autour du statut de la religion dans les écrits du jeune Heidegger

Sylvain Camilleri

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone

Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042338ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042338ar>

[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

Camilleri, S. (2017). Autour du statut de la religion dans les écrits du jeune Heidegger. *Philosophiques*, 44 (2), 335–342. <https://doi.org/10.7202/1042338ar>

Autour du statut de la religion dans les écrits du jeune Heidegger

SYLVAIN CAMILLERI

Université catholique de Louvain

Les lecteurs qui prennent aujourd'hui connaissance de l'ouvrage de Sophie-Jan Arrien lui savent gré d'offrir, pour la première fois en langue française, une synthèse des écrits du jeune Heidegger. Et quelle synthèse ! Les « premiers cours de Fribourg » (1919-1923), comme on les appelle couramment désormais, y sont analysés avec une grande clarté, une impressionnante méticulosité et une rare exhaustivité, à travers une réflexion toujours profonde, économique et critique quant à leur double objet : le *logos* de la vie et la vie du *logos*.

Certes, ce travail s'est fait attendre. Plus d'une décennie et autant de recherches se sont écoulées entre la thèse qui en est à l'origine¹ et le livre publié dans la prestigieuse collection Épiméthée qui est très justement mis à l'honneur dans cette *disputatio*. D'autres synthèses, suivant des fils directeurs plus ou moins explicites, ont été tentées entre-temps, en d'autres langues. Je pense notamment aux monographies de Francisco de Lara (2008) et, plus récemment, de Scott M. Campbell (2012)². Et combien de chapitres de livres et d'articles... Et pourtant, l'ouvrage de Sophie-Jan Arrien garde tout son intérêt, toutes ses qualités. Non seulement parce qu'il a pu intégrer en partie le fruit de ces recherches, mais également parce qu'il donne au corpus concerné un relief et une cohérence que nul autre travail à ce jour n'avait été capable de lui conférer, ou plutôt de lui restituer. Si tel est le cas, c'est, me semble-t-il, parce que la méthode adoptée par Sophie-Jan Arrien

1. Une thèse de doctorat soutenue devant l'Université Paris-Sorbonne sous la direction du professeur Jean-Luc Marion, de l'Académie française.

2 Cf. F. de Lara, *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*, Freiburg i. B., Alber, Alber-Thesen 32, 2008 (ce travail est lui-même issue d'une thèse de doctorat soutenue devant l'Université de Freiburg sous la direction du Professeur Hans-Helmut Gander, lui-même grand spécialiste du sujet — voir son *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, Philosophische Abhandlungen 80, 2006 — et éditeur du tome 58 de la *Gesamtausgabe*, le cours du semestre d'hiver 1919-1920, *Grundprobleme der Phänomenologie*), et Scott M. Campbell, *The Early Heidegger's Philosophy of Life. Facticity, Being, and Language*, New York, Fordham University Press, Perspectives in Continental Philosophy, 2012 (le titre de cet ouvrage pourrait laisser penser à une proximité certaine avec le fil conducteur qui est celui de *L'inquiétude de la pensée* ; il y a pourtant une différence importante, qui est que Scott M. Campbell entend l'expression « philosophie de la vie » comme un génitif objectif seulement, tandis que Sophie-Jan Arrien la prend sans ambiguïté pour un génitif objectif *et* subjectif).

est inédite et se révèle de loin la plus féconde dans le traitement du sujet auquel elle s'applique.

Cette méthode est rappelée dans ses grandes lignes au sein de l'introduction : « mener l'enquête sur l'éclosion de la phénoménologie herméneutique de la vie » en « remontant les différents axes » et en « suivant, pas à pas, riposte par riposte, la détermination toujours plus complexe des contraintes auxquelles doit obéir l'interprétation philosophique de la vie pour que celle-ci s'approprie l'originarité à laquelle elle aspire » (p. 14). Et le caractère inédit de cette même méthode tient à mes yeux dans cette courte phrase qu'on peut lire au dernier paragraphe de ladite introduction : « Par-delà la dimension généalogique que les premiers cours de Fribourg possèdent nécessairement eu égard à l'*opus magnum* de 1927, notre but est de mettre en relief un projet philosophique autonome et original, dont les acquis traversent toutefois la pensée ultérieure de Heidegger » (p. 18). On pourrait certes invoquer un précédent dans l'ouvrage de Jean Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, paru en 2000, qui se fixait déjà le « pari herméneutique » de montrer que « le vaste chantier d'investigations phénoménologiques mis en œuvre par Heidegger, et que désigne le terme technique d'« herméneutique de la facticité », ne présente pas seulement un intérêt généalogique et chronologique, pour autant qu'il nous permet de mieux comprendre le chemin réel — ou plutôt les cheminements passablement tortueux — qui l'ont conduit à la rédaction du maître ouvrage *Sein und Zeit*³ ». Mais Jean Greisch concentrait ses efforts sur le concept de « facticité », moins englobant que celui de « vie », et faisait de sa reconstruction, moins analytique que celle de Sophie-Jan Arrien, le lieu d'un dialogue et même d'un rapprochement entre les premiers cours de Fribourg, d'une part, et les problématiques de la phénoménologie et de l'herméneutique de la seconde moitié du xx^e siècle, d'autre part — ce qui, malgré la pertinence de l'idée de départ et des résultats plutôt convaincants, devait conduire à quelques raccourcis et quelques carences dans l'intelligence des textes sources.

L'inquiétude de la pensée est donc le premier ouvrage qui entend dévoiler intégralement l'autonomie et l'originalité du projet proto-heideggérien avant tout dans le cadre de la pensée heideggérienne elle-même et dans l'époque qui l'a vu naître. On peut toutefois s'étonner que ce positionnement quasi-unique en son genre ne soit pas davantage mis en avant, comme il l'était dans le premier article que Sophie-Jan consacrait au sujet dès 2001 ; article qui dénonçait le fait que « le réflexe généalogique, à savoir celui de lire les premiers cours de Fribourg à la lumière d'*Être et Temps*, domine le plus souvent l'interprétation du corpus de jeunesse et semble en motiver l'intérêt », et militait pour l'adoption d'un « tout autre point de vue » consis-

3. J. Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Paris, Cerf, Passages, 2000, p. 6.

tant à démontrer « qu'à l'intérieur d'un contexte conceptuel très différent de celui d'*Être et Temps*, le jeune Heidegger dégage des réponses philosophiques autonomes et fortes à des questions dont l'intérêt ne dépend pas de leur lien à l'*opus magnum* du philosophe »⁴. Il est vrai que, dans l'absolu, le développement de la recherche sur le jeune Heidegger entre 2001 et 2014 rendait moins indispensable, moins justifié aussi, d'insister sur la radicalité d'un tel positionnement. Qualitativement et quantitativement, la littérature secondaire produite pendant cette période illustre sans peine que le corpus proto-heideggérien est désormais considéré comme une « œuvre à l'intérieur de l'œuvre ».

Sans insinuer que *L'inquiétude de la pensée* cède au « réflexe généalogique » que son auteure fut la première à épingle et à critiquer, à juste titre me semble-t-il, on peut difficilement refouler l'impression que la question, toujours légitime, de la (dis)continuité entre les premiers cours de Fribourg et la pensée ultérieure — celle d'*Être et Temps* comme celle de l'événement qui caractérise la réflexion du Heidegger des années 1930 et suivantes — y gagne une importance qu'elle n'avait pas, ou moins, dans les travaux antérieurs. Ainsi l'introduction affirme-t-elle tout ce qui sépare la pensée de l'être, en ce compris comme l'analytique existentielle du *Dasein*, de la phénoménologie herméneutique de la vie (p. 13), tout en notant, pour terminer, que « l'effort herméneutique et critique déployé par le jeune Heidegger pour sonder le *logos* de la vie et la vie du *logos*, sans rien fixer de leur mobilité et de leur caractère événementiel, révélera ainsi toute sa portée, à titre de premier coup porté (au sein d'une longue série à venir) à la conceptualité métaphysique, au-delà ou en-deçà de la question de l'être telle qu'elle fut traditionnellement investie par le discours philosophique » (p. 18)⁵. Cela correspond peut-être aux nouvelles directions des recherches de l'auteure⁶, à moins que ce soit moi qui surestime son attachement à ce que j'appellerai le *principe de séparation des sphères*, en l'occurrence des différentes périodes de l'œuvre (j'y reviendrai immédiatement).

Quoi qu'il en soit, il n'est pas question de formuler sur ce point quelque grief que ce soit. Il me fallait seulement souligner cette impression, car cette apparente atténuation de la radicalité du positionnement qui semble pourtant avoir motivé l'écriture de *L'inquiétude de la pensée* alimente les quelques remarques que j'entends formuler au sujet du traitement par Sophie-Jan

4. S.-J. Arrien, « Vie et histoire (Heidegger, 1919-1923) », *Philosophie*, 69, 2001, p. 52-53.

5. Il se trouve beaucoup d'autres exemples tout au long de l'ouvrage, jusque dans la conclusion (voir p. 360).

6. Je précise qu'à l'heure où j'écris ces lignes se prépare le grand colloque « Heidegger aujourd'hui : actualité et postérité de la pensée de l'*Ereignis* », organisé à l'Université Laval par Sophie-Jan Arrien et Christian Sommer (CNRS/Archives Husserl de Paris), en point d'orgue à un projet de recherche (2012-2017) financé par le CRSH : « Heidegger 1936-1944. La pensée de l'Événement et les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* ».

Arrien de ceux des premiers cours de Fribourg qui concernent plus directement la religion⁷. Pour ma part, je n'entends absolument pas nier toute influence du premier Heidegger sur le second, tout passage, infiltration, transformation d'idées de l'un dans l'autre. Depuis *The Genesis of Heidegger's « Being and Time »* de Theodore Kisiel, au moins, on ne peut plus remettre en question que les écrits du premier Heidegger contiennent *in ovo* des intuitions, des thèses et des concepts qui seront développés à plein dans les textes ultérieurs. J'entends plutôt réaffirmer que l'on ne peut vraiment saisir *tout* le sens et *toute* la portée du projet proto-heideggérien qu'à le découpler très nettement et même violemment — d'une violence qui rappelle celle de la « destruction », qui reste une « déconstruction dirigée », une critique positive, mais *sans concession* — de la suite de l'œuvre. Je préconise ainsi, en toute modestie et à des fins strictement interprétatives (et non apologétiques), une certaine forme d'*epochè*, tout particulièrement en ce qui concerne la phénoménologie de la religion. J'ai tenté de montrer ailleurs⁸ qu'à condition d'effectuer une telle opération méthodique, il était possible de distinguer à l'intérieur même des premiers cours de Fribourg deux phénoménologies : une phénoménologie de la vie « séculière », d'une part, et une phénoménologie de la vie « religieuse », d'autre part. Je les vois tout à la fois indéfectiblement liées et irréductibles l'une à l'autre ; ce qui n'est pas le cas de Sophie-Jan Arrien, qui fait me semble-t-il de la seconde un épiphénomène, certes important et en un sens déterminant, de la première.

En son essence, la vie religieuse n'est évidemment pas différente de la vie séculière, mais il ne fait non plus aucun doute qu'elle a ses raisons que la vie séculière n'a pas et qu'elle ne peut faire l'objet d'une approche philosophique, en l'occurrence phénoménologico-herméneutique, que dans la mesure où sont respectées les particularités qui sont les siennes et qui ne sont pas moins nombreuses que ses points communs avec la vie séculière. En ce sens il me semble encore insuffisant de se borner à dire que « l'inquiétude de la vie et de la pensée [...] s'origine du fonds chrétien de Heidegger et de ses lectures de Paul, d'Augustin, et de Luther », surtout lorsqu'on ajoute immédiatement que le rôle de la « phénoménologie herméneutique des années 1920 » fut de « formaliser et de "séculariser" » ce fonds chrétien (p. 16). Car tout en reconnaissant l'origine religieuse ou tout du moins l'*impetus* religieux de l'inquiétude, on en biffe aussitôt l'unicité, on en conteste l'irréduc-

7. Ce sont eux qui m'ont intéressé pendant près de dix ans et que j'ai analysés dans deux ouvrages étroitement liés : *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, Dordrecht, Springer, Phaenomenologica 184, 208, et *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*, Dordrecht, Springer, Phaenomenologica 221, 2017.

8. Voir *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique...* (op. cit., p. 11-12). *Heidegger et les grandes lignes...* (op. cit.) s'est élaboré sur la même hypothèse de travail.

tibilité et on en menace ainsi l'historicité et le droit herméneutique qui est lui est attaché. Sans disputer le fait — lui-même historique — d'une formalisation, d'une sécularisation, d'une dé-théologisation progressive du fonds chrétien précité dans la pensée du jeune Heidegger, il me semble qu'une telle évolution est lente et qu'en outre elle ne s'enclenche pas avant que Heidegger ne (re) découvre Aristote en 1921 et détermine par-là « de façon plus précise la conceptualité de son herméneutique de la vie », avant de faire, à partir de 1924, de la « “question de l'être” le fil rouge de sa lecture d'Aristote » (p. 14-15) — ce qui marque indéniablement le déclin de la phénoménologie de la vie religieuse, mais non sa fin puisqu'on en trouve encore des traces dans les cours des années 1921-1923, et jusque dans le protocole d'une intervention datée de 1924 au sein du séminaire de Bultmann et intitulée « Le problème du péché chez Luther », après donc l'arrivée à Marbourg, au semestre d'hiver 1923⁹.

Je ne sais point si ce qui sépare mon interprétation de celle de Sophie-Jan Arrien tient seulement dans un point de chronologie (des découpages légèrement différents et divergents de l'œuvre proto-heideggérienne), ou si ce sont les « raisons “d'organicité” » évoquées dans l'introduction (p. 14) qui l'ont conduite à gommer certaines nuances (de taille, à mon avis), mais je reste en tout cas convaincu que toute tentative de fondre ou d'amalgamer la phénoménologie de la vie religieuse dans la phénoménologie de la vie séculière manque de rendre justice à l'un des moments forts et singuliers des premiers cours de Fribourg, qui est aussi un grand moment de philosophie de la religion que l'histoire de la philosophie contemporaine n'a malheureusement pas, ou pas encore, reconnu comme tel.

Je vais maintenant tenter d'illustrer ce que j'avance en m'appuyant sur quelques passages emblématiques du chapitre V de *L'inquiétude de la pensée* et en les commentant selon la ligne interprétative que j'ai définie plus haut.

Je partirai tout d'abord du passage suivant : « Fondée sur l'expérience de la religiosité telle qu'elle s'exprime dans les épîtres de Paul, l'analyse heideggérienne tend à utiliser de façon paradigmatique, c'est-à-dire en vue d'une détermination fondamentale-originale de tout être-là concret, les ten-

9. Comme on trouve déjà des traces de la phénoménologie de la vie religieuse dans les cours et textes de 1919-1920 (GA 56/57, GA 58, GA 59, recension de Jaspers, correspondances diverses), et encore et/ou déjà des traces de la phénoménologie de la vie séculière dans les cours sur la religion (GA 60). En ce qui concerne le protocole en question, je fais référence à l'exposé « Der Problem der Sünde bei Luther » (prononcé dans le cadre d'un séminaire néo-testamentaire sur « L'éthique de Paul »), publié une première fois dans B. Jaspert (dir.), *Sachgemässe Exegese*, Marburg, Elwert, 1996, p. 28-33, repris récemment en annexe de la correspondance Heidegger-Bultmann (*Briefwechsel 1925 bis 1975*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2009) et traduit en français par Christian Sommer dans *Alter. Revue de phénoménologie* (2004), traduction plus tard republiée dans l'ouvrage collectif que Sophie-Jan Arrien et moi-même avons édité : *Le jeune Heidegger (1909-1926). Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Paris, Vrin, Problèmes et controverses, 2011, p. 259-286.

dances et les motivations qui animent la facticité chrétienne primitive » (p. 271). J'entends tout à fait cet argument, mais je voudrais faire remarquer qu'il y a une autre manière de prendre le terme « paradigmatique », selon laquelle la facticité chrétienne n'illustre pas ce qu'il en est de la facticité en général — selon la compréhension qui me semble être celle de Sophie-Jan Arrien —, mais constitue un archétype, c'est-à-dire un principe antérieur et supérieur en perfection à tout ce qui en dérive — selon la compréhension du « paradigme » comme un exemple type contenant ou présentant potentiellement toutes les variations du type. Autrement dit, dans une telle interprétation, la facticité chrétienne informe la facticité en général. Dire cela peut paraître aberrant, ou du moins contre-intuitif. Mais est-ce vraiment contre-factuel — et j'ajouterai même : contre-facticiel ? Sans même avoir besoin de recourir aux analyses du Heidegger plus tardif concernant l'onto-théologie, et tout jugement de valeur mis à part, on s'accordera sans peine sur le fait que nous évoluons depuis longtemps dans un monde marqué et dominé par des schèmes chrétiens d'action et de pensée. Certes, cela n'a pas toujours été le cas, d'une part, et cela n'est et n'a pas toujours été le cas partout. Il ne faudrait cependant pas négliger que de tout temps et partout le *logos* de la vie et la vie du *logos* ont été travaillés souterrainement par le *mythos* de la vie et la vie du *mythos*. D'un point de vue strictement historiographique, la fameuse thèse d'une « évolution » ou d'un « passage » du *mythos* au *logos* qui inaugurerait les commencements de la philosophie est d'ailleurs difficile à tenir. L'existence — comme la raison qui en est l'une des caractéristiques les plus marquantes — est toujours déjà déterminée, dans l'ombre, ou de manière opératoire, par une croyance primordiale. Husserl le disait déjà à sa manière en parlant d'une *Urdoxa*, dont la foi religieuse est à mes yeux une modalisation insigne. Reste que ni Husserl ni Heidegger ne se sont avancés sur ce terrain herméneutique. Ici Sophie-Jan Arrien ne s'y trompe pas lorsqu'elle fait remarquer, pour des raisons différentes des nôtres cependant, qu'« il est étonnant que Heidegger ne traite pas explicitement [...] cette notion de foi » dans ses cours sur la religion (p. 278). Si donc il fallait préciser la nature de l'antériorité et de la supériorité de la facticité chrétienne, je dirais que la première est *historique ou historique relativement à l'histoire que nous sommes nous-mêmes*, et que la seconde est *existentielle relativement au monde que nous formons nous-mêmes*. En disant cela je rejoins finalement en partie Sophie-Jan Arrien lorsqu'elle écrit que « cette expérience originaire du christianisme apparaît à Heidegger comme une figure particulièrement révélatrice du déploiement de l'en-soi de la vie facticielle » (p. 271). Si tel est le cas, c'est précisément parce que la facticité chrétienne — et plus largement la facticité religieuse, me permettrai-je d'ajouter — anticipe le plus grand nombre de possibilités de l'existence. Telle est ma réponse à la question des questions dont part le chapitre V de *L'inquiétude de la pensée* : « Pourquoi partir d'une expérience essentiellement religieuse plutôt, par exemple,

qu'esthétique ou politique ? » (p. 271)¹⁰. Parce que l'expérience religieuse les contient toutes virtuellement, pour ainsi dire.

Mais je ne rejoins donc Sophie-Jan Arrien qu'en partie seulement, car en plus de dire que « la situation facticielle propre à la religiosité chrétienne primitive joue le rôle de révélateur pour la conceptualité herméneutique de la phénoménologie de la vie » (p. 272), je soutiendrai qu'en retour la conceptualité herméneutique de la phénoménologie de la vie a, au moins dans un premier temps, le devoir de *ne pas disloquer* la situation facticielle propre à la religiosité chrétienne primitive, autrement dit de décrire et comprendre la facticité chrétienne pour ce qu'elle est et selon ce qu'elle dit d'elle-même avant de formaliser tout ce qu'on peut en dire et d'en tirer ainsi tout ce qui vaudrait pour la facticité en général¹¹. En définitive, je ne fais que radicaliser ou pousser jusqu'à ses ultimes conséquences une interprétation lumineuse de Sophie-Jan selon laquelle « la foi, en tant que "savoir" vécu et préthéorique, constamment reconduit à un "se-comporter" facticiel, est prise comme *indication formelle* originaire au sein de la phénoménologie de la vie religieuse proposée par Heidegger » (p. 277) ; ce que prouverait le fait qu'elle est décrite dans les épîtres de Paul — et ailleurs dans la littérature proto-chrétienne — comme « ouverte dans son contenu, mais dirigée vers une effectuation vécue du sens de façon concrète et toujours renouvelée » (p. 278). Il me semble que la foi est avant toute chose l'indication formelle *d'elle-même*, de la propre expérience qu'elle constitue, c'est-à-dire de l'expérience de la christianité dans tout ce qu'elle a d'universel, mais aussi de particulier. Sophie-Jan Arrien l'insinue elle-même au travers d'une « hypothèse » qu'elle ne soutient qu'avec force précaution en ce qu'elle peut facilement conduire à se perdre dans une « discussion sur les motifs théologiques cachés de la pensée heideggérienne en lui prêtant des intentions dissimulées » (p. 278 n. 1). Cette hypothèse, correspondant à une « lecture "à rebours" de la phénoménologie herméneutique de la vie du jeune Heidegger », consiste à avancer que « ce ne serait pas tant la foi qui *exemplifierait* l'indication formelle, ni le christianisme originaire qui constituerait un *paradigme* de l'ex-

10. La question qui s'enchaîne à celle-ci, à savoir « Pourquoi partir de l'expérience précise du proto-christianisme plutôt que d'une autre forme de religiosité ? » (p. 271) mérite plusieurs réponses. La première ressortit à ce que j'ai dit plus haut de l'antériorité et de la supériorité de la facticité chrétienne. Mais il faudrait en développer d'autres, plus propres à la pensée du premier Heidegger. Pour cela je me permets de renvoyer à mon ouvrage *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif* (op. cit.).

11. À supposer finalement qu'on puisse seulement parler d'une « facticité en général », qui correspondrait à la vie séculière. Ce qui ne va pas du tout de soi dans la mesure où l'on accepte que la notion de facticité est consubstantielle à celle de situation, et que cette dernière désigne toujours un état de choses particulier, individuel, singulier, aux antipodes du général. On peut certes rapprocher la « facticité en général » de ce que l'ontologie fondamentale cherche à mettre au jour, à savoir les structures fondamentales de l'existence humaine. Mais à quel point ces structures sont nécessaires ou s'articulent à la contingence de cette même existence, c'est un point qui continue de faire débat.

périence facticielle de la vie mais, à l'inverse, l'indication formelle, qui tenterait de conceptualiser la foi, et l'herméneutique phénoménologique de la vie facticielle, qui s'efforcerait de conceptualiser l'expérience originnaire de la vie religieuse » (p. 278). Cette hypothèse est celle que j'ai voulu prendre au sérieux dans mes travaux et dans ces quelques remarques sur *L'inquiétude de la pensée*, et je suis pour toujours reconnaissant à Sophie-Jan Arrien de m'y avoir rendu attentif, bien qu'elle-même n'ait pas choisi de la retenir ou du moins de l'explorer à fond. Quoi qu'il en soit, nous sommes en accord sur un point fondamental : la valeur indubitable de cette hypothèse tient à ce qu'« elle pourrait permettre d'éclairer certains des choix et *décisions* qui ponctuent le déploiement » de la pensée proto-heideggérienne (p. 278 n. 1) — des choix et décisions qui, sans elle, demeurent encore et toujours énigmatiques.

Indication formelle et déformalisation

Laurent Villevieille

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone

Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042339ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042339ar>

[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

Villevieille, L. (2017). Indication formelle et déformalisation. *Philosophiques*, 44 (2), 343–347. <https://doi.org/10.7202/1042339ar>

Indication formelle et déformalisation

LAURENT VILLEVIEILLE

Archives Husserl de Paris, CNRS/ENS

C'est à la fin des années dix et au début des années vingt que le jeune Heidegger forge le concept, méthodologiquement décisif, d'indication formelle. Le premier commentateur de Heidegger à en révéler l'importance fut Theodor Kisiel qui, en 1993, dans son ouvrage devenu classique *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, restitua le contenu du cours du semestre d'hiver 1920-1921 *Phänomenologie des religiösen Lebens*¹, lequel ne devait paraître que deux ans plus tard². Dans ce cours, en effet, Heidegger expose les tenants et les aboutissants méthodologiques de ce qu'il nomme *formale Anzeige*, et qu'il situe dans un débat avec la phénoménologie de Husserl. Ce débat est, du reste, très technique. Il repose sur une discussion des procédés husserliens de généralisation et de formalisation — la généralisation consistant à inscrire un objet dans la hiérarchie des espèces et des gens qui le subsument, la formalisation supposant au contraire de faire abstraction du contenu de l'objet (donc aussi de sa hiérarchie spécifico-générique), afin de ne retenir que la forme logique qui structure son objectivité. Dans la perspective de Husserl, cette forme rend compte du mode selon lequel l'objet apparaît à la conscience. En tant qu'expression du mode de conscience, elle est ainsi le lieu même de l'analyse phénoménologique, du moins telle que les *Recherches logiques* la définissent. Or c'est elle — la forme — que Heidegger estime nécessaire d'assortir d'un dispositif méthodologique bien particulier : le dispositif indicatif. Si la forme ne renvoie pas indicativement à la chose dont elle est la forme, elle encourt en effet le risque d'être elle-même tenue pour une chose, et ainsi de faire écran au phénomène qu'elle était initialement censée éclairer.

Ce débat avec Husserl, Theodor Kisiel se bornait à en restituer les termes. Mais pourquoi un tel débat ? Quelle en est la portée ? Le commentateur américain n'apportait pas de réponse claire à la question du sens et des enjeux de l'indication formelle.

C'est à cette importante question que répondent plusieurs sections de *L'inquiétude de la pensée* — en particulier la section intitulée « Anticipation et indication formelle » (p. 203 sq.), où Sophie-Jan Arrien, en s'appuyant en outre sur les *Remarques sur Jaspers* de 1919-1921, montre dans quelle

1. T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 164-171.

2. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe, Band 60 (désormais noté *Ga* 60), Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1995. Le passage qui traite thématiquement de l'indication formelle, et que restitue T. Kisiel, se situe entre les pages 55 et 65.

mesure l'indication formelle constitue une tentative de repenser le statut des concepts philosophiques. Heidegger attribue en effet à ces concepts le statut de formes — et en ce sens, philosopher, c'est d'abord retenir la forme des phénomènes. L'indication formelle consiste dès lors à renvoyer les formes aux phénomènes dont elles proviennent, et auxquelles d'autres phénomènes pourraient, notamment en raison du poids de la tradition qui pèsent sur leur élaboration conceptuelle, mais dont la destruction a vocation à les délester, venir se substituer. Aussi Sophie-Jan Arrien peut-elle conclure (p. 210) :

Tous les concepts entre lesquels louvoie le jeune Heidegger — la vie, le vécu, le Je, le soi — présentent ainsi un caractère formellement indicatif que doit libérer le travail de destruction. [...] C'est pourquoi le mérite de l'indication formelle, dans une investigation de l'origine, est sa capacité à ne pas imposer et déterminer *a priori* une perspective unilatérale à la recherche philosophique.

Reste alors une importante question — et c'est sur elle que nous souhaiterions faire porter ici le débat : comment s'opère le renvoi de la forme à ce dont elle est la forme ? Autrement dit, comment les concepts philosophiques parviennent-ils à atteindre les phénomènes qu'ils indiquent ?

Theodor Kisiel avait bien noté, en son temps, un lien entre le concept d'indication formelle et les analyses des épîtres pauliniennes qui, dans le cours du semestre d'hiver 1920-1921, succédaient à cet exposé méthodologique. On sait en effet qu'au milieu de ces analyses extrêmement techniques, des étudiants étaient allés se plaindre auprès du Doyen de la Faculté de n'entendre parler que de méthode phénoménologique dans un cours qui était pourtant censé porter sur la philosophie de la religion. Voici en quels termes T. Kisiel commente cet épisode :

En conséquence, Heidegger coupa court abruptement — et avec irritation — à ce traitement de la formalité phénoménologique et consacra le reste du cours à la description des phénomènes religieux concrets. [...] Mais Heidegger, en pédagogue averti, se dédommagea de ses pertes en illustrant visuellement le pouvoir schématisant de son approche formelle et en mettant à nu les structures sous-jacentes qui sont opérantes dans la *κοινή* grecque de la première épître de Saint Paul aux Thessaloniciens et, le semestre suivant, dans la rhétorique latine du livre X des *Confessiones* d'Augustin³.

Le commentateur américain fait ici allusion aux deux schémas que Heidegger avait dessinés au tableau, et qui se trouvent restitués par l'éditeur aux pages 96 et 273 du volume du cours. En « pédagogue averti », Heidegger aurait « illustré visuellement le pouvoir schématisant de son approche formelle ».

Sophie-Jan Arrien a montré que le lien entre la partie méthodologique du cours et sa partie explicative était bien plus intime que ne le laissait

3. T. Kisiel, « L'interprétation formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », in J.-F. Courtine (dir.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 211.

entendre Theodor Kiesel. Ce n'est pas dans de simples schémas que l'indication formelle continue d'être opérante : c'est dans le tissu même de l'explication que Heidegger consacre aux épîtres de Paul. D'où le titre d'une section que *L'inquiétude de la pensée* y consacre : « Foi et indication formelle », titre qui reprend d'ailleurs celui de la contribution de Sophie-Jan Arrien à un collectif publié quelques années plus tôt⁴. Heidegger ne trouve pas en effet dans la foi paulinienne une simple occasion d'appliquer son dispositif méthodologique d'indication formelle : son analyse de la foi paulinienne entretient un lien structurel avec ce qui, en elle, devient plus qu'un simple dispositif. Mais quelle est la nature de ce lien ?

À la lecture des pages que *L'inquiétude de la pensée* y consacre, il semble que ce rapport soit d'ordre mimétique. Sophie-Jan Arrien décèle en effet dans la foi paulinienne la même structure que dans l'indication formelle : l'une et l'autre impliquent en effet la suspension de toute détermination et l'attente d'un événement à venir (la parousie chez Paul, la présence du phénomène chez Heidegger). Ainsi peut-on lire par exemple page 278 :

Dans le cadre de la situation propre au christianisme, la foi apparaît ainsi remplir l'ensemble des caractères de l'indication formelle en vue d'un accomplissement authentique du sens de l'existence chrétienne.

Ou encore, page 288 :

Nous avons suggéré que la foi tenait, dans le contexte d'une phénoménologie de la vie religieuse, le rôle d'indication formelle originaire. [...] Cette indétermination [du contenu de la foi], revendiquée au nom du sens d'effectuation facticiel propre à la vie chrétienne, transforme précisément le « savoir de la foi » en *savoir indicatif formel*.

Cette interprétation, qui détermine la relation de l'indication formelle et de la foi comme une relation mimétique, nous paraît problématique à divers titres. Dans l'économie du cours de Heidegger, en effet, la foi demeure un concept. La question se pose, donc, de savoir comment le *concept de foi* peut indiquer formellement ce qu'il vise — et à vrai dire, cette question se pose pour lui comme pour n'importe quel autre concept. Assurément, la foi paulinienne constitue bien une déformalisation de ce que le concept de foi indique formellement. Mais là encore, cette remarque vaudrait pour n'importe quel phénomène qui, en tant qu'indiqué formellement, constitue, une fois atteint, la déformalisation de ce qui était visé au départ sur un mode seulement conceptuel. Précisément, tout le problème est de savoir comment le phénomène peut être atteint. Ce problème se pose avec la même acuité pour la foi paulinienne : comment, en 1921, dans un amphithéâtre de l'université de Fribourg-en-Brisgau, atteindre le monde de la foi au sein duquel

4. S.-J. Arrien, « Foi et indication formelle. Heidegger, lecteur de saint Paul », in S.-J. Arrien et S. Camilleri (dir.), *Le jeune Heidegger (1909-1926)*, Paris, Vrin, 2011, p. 155-172.

les épîtres de Paul furent écrites? Que la foi paulinienne comporte une dimension d'indétermination, de retenue et d'attente, cela est indéniable. Cependant, cette dimension nous paraît moins relever de l'ordre méthodologique de l'indication formelle, que de l'ordre phénoménal de la vie facticielle. D'où l'intérêt, précisément, de l'indiquer formellement. Mais dans ces conditions, la question demeure entière de savoir comment ce phénomène est susceptible d'être atteint par voie d'indication formelle.

Cette question, *L'inquiétude de la pensée* y apporte en partie une réponse lorsque Sophie-Jan Arrien relève une propriété essentielle du concept d'indication formelle: celle de suspendre l'inférence non critique d'un concept à une constellation d'autres concepts qui, s'ils semblent tout naturellement s'y rattacher, impliquent en réalité une dénaturation du phénomène. Ainsi, lorsque Heidegger veut indiquer formellement le sens de ce que « historique » signifie, il suspend l'inférence de « historique » à « ce qui devient dans le temps », et de cette dernière expression à « passé »⁵. C'est d'une manière légèrement différente, mais néanmoins parente, qu'il procède lorsqu'il met en garde contre la tentation de comprendre le concept de foi à partir de sa compilation avec d'autres concepts pauliniens réputés décisifs (justice, chair)⁶. Sophie-Jan Arrien note ce point capital dans les termes suivants (p. 212-213):

La plurivocité des concepts, par sa fonction indicative formelle, ouvre la structure de sens et de signification différenciée des phénomènes pointant ainsi vers des domaines variés d'effectuation possible du sens. La différenciation et la poursuite de ces directions de signification, par le travail de destruction, impliquent une caractérisation qui leur soit appropriée tout autant qu'à la région d'objets dont elles émergent. (...) Évidemment, le fait de suivre une indication formelle ne permet pas de définir le(s) point(s) d'arrivée de la destruction. Au contraire, Heidegger laisse précisément ouvertes dans l'idée d'indication formelle toutes les possibilités de remplissement, mieux, d'accomplissement ou d'effectuation des significations.

Dès lors, comment atteindre le phénomène? Nous voudrions, en suivant une piste suggérée par le texte que nous venons de citer, soumettre ce point à la discussion. Sophie-Jan Arrien se réfère ici à une notion qu'elle relève dans le cours du semestre d'été 1920, et que l'on retrouve sous des formes légèrement modifiées dans celui du semestre suivant: la notion de *Bedeutungszusammenhang*, de « cohésion de significations ». Cette notion implique qu'un concept est une signification prélevée sur un contexte d'ensemble dont on l'excepte momentanément. L'arracher ainsi à son contexte demeure bien entendu indispensable lorsqu'on s'attache, par exemple, à expliquer une épître de Paul, ce qui implique toujours de relever tel mot plutôt que tel autre, de faire ressortir telle expression au sein de telle phrase

5. *Ga* 60, p. 55.

6. *Ga* 60, p. 73.

où elle s'inscrit. Cependant, cet arrachement d'une signification à son contexte comporte un risque majeur : celui d'insérer cette signification dans le réseau d'un autre contexte qui, parce qu'il semble aller de soi, va insensiblement supplanter le contexte de signification originaire et authentique. L'indication formelle vise à conjurer ce risque : en suspendant toute inférence d'un concept à un autre, elle préserve l'inscription d'une signification dans un contexte qui lui serait étranger. Qu'est-ce, dès lors, qu'atteindre le phénomène ? C'est avoir lentement et patiemment reconstitué les termes du contexte de signification dont on avait prélevé le concept — par exemple le concept de foi qui, lorsque le contexte de signification paulinien a été reconstitué, donne accès au phénomène de la foi proprement paulinienne. En ce sens, l'indication formelle est le suspens nécessaire à ce travail de reconstruction. La déformalisation, elle, est tout simplement le résultat de ce travail.

Si donc il nous fallait ultimement résumer le point que nous souhaitons soumettre à la discussion, nous pourrions poser la question suivante : si la foi tient, sur un plan phénoménal, c'est-à-dire dans la détermination de la vie facticielle, un rôle incontestablement privilégié, ne doit-elle pas, sur un plan cette fois non plus phénoménal, mais méthodologique, être mise au même niveau que n'importe quel autre phénomène, lequel exige, lorsqu'il est saisi conceptuellement, un acte de suspension de la détermination (indication formelle) et une lente reconstruction de son contexte de signification (accès au phénomène), reconstruction à laquelle se livre précisément Heidegger dans sa lecture des épîtres de Paul ? Ce qui entraîne dans son sillage cette autre question, d'ordre plus général : comment comprendre la déformalisation ? Celle-ci doit-elle, comme nous l'avons suggéré, être appréhendée comme reconstruction du *Bedeutungszusammenhang*, de la « cohésion de significations » ?

Remarques sur le « sens du sens » chez le jeune Heidegger

Guillaume Fagniez

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie
francophone

Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042340ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042340ar>

[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

Fagniez, G. (2017). Remarques sur le « sens du sens » chez le jeune Heidegger.
Philosophiques, 44 (2), 349–355. <https://doi.org/10.7202/1042340ar>

Remarques sur le « sens du sens » chez le jeune Heidegger

GUILLAUME FAGNIEZ

FNRS — Université libre de Bruxelles

Dans la réception de ce qu'il est convenu d'appeler le « jeune Heidegger », les travaux de Sophie-Jan Arrien représentent un moment singulier — et cela non seulement parce que l'ouvrage paru en 2014 sous le titre *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)* constitue la première grande synthèse en français sur la pensée du jeune Heidegger. On le sait, la réception du corpus concerné — qui s'est progressivement constitué à partir des années 1980 — a été initialement surtout prise en charge par la recherche nord-américaine, selon un axe génétique dont l'ouvrage de Theodore Kisiel *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, paru en 1993, est le représentant le plus emblématique¹. Or ce fut le mérite de S.-J. Arrien d'interroger la pertinence de cette perspective rétrospective et téléologique qui rabattait l'ensemble des premiers textes de Heidegger sur le grand ouvrage de 1927. Dès 2001, dans un article paru dans la revue *Philosophie*, elle mettait en évidence, pour s'en déprendre, le « réflexe généalogique » des études heideggériennes qui faisait immanquablement envisager les premiers cours de Fribourg et Marbourg comme de simples préparatifs à *Être et Temps*. Elle lui opposait « un autre point de vue » en faisant valoir que « le jeune Heidegger, à l'intérieur d'un contexte conceptuel très différent de celui d'*Être et Temps*, dégage des réponses philosophiques autonomes fortes à des questions dont l'intérêt ne dépend pas de leur lien avec l'*opus magnum* du philosophe² ». De la même manière, l'ouvrage de 2014 se donne expressément pour « but » de « mettre en relief un projet philosophique autonome et original, dont les acquis traversent toutefois la pensée ultérieure de Heidegger³ ». Cette autonomie s'enracine dans le fondement à la fois thématique et méthodologique de toute la pensée du jeune Heidegger : la *vie* — laquelle peut être opposée, de façon schéma-

1. Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1993.

2. S.-J. Arrien, « Vie et histoire (Heidegger, 1919-1923) », *Philosophie*, 69, 2001, p. 52-53.

3. Cette alternative herméneutique est encore vigoureusement réaffirmée en 2011, dans l'introduction au volume collectif *Le jeune Heidegger*, lequel entendait rendre justice, à rebours de la « lecture généalogique » dominante, à « une pensée absolument originale, déjà fort mature et aux singulières potentialités ». (Voir « Introduction », in S.-J. Arrien et S. Camilleri, *Le jeune Heidegger (1909-1926). Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Paris, Vrin, 2011, en particulier p. 7-9.

tique, à l'*être* qui constitue le foyer central du questionnement heideggérien à partir d'un « tournant » situé par S.-J. Arrien dans l'année 1924 (voir p. 15-16).

Indiscutablement, l'affirmation de cet « autre point de vue » aura été salubre pour les recherches menées sur les textes de Heidegger antérieurs à *Être et Temps*, dans les années 2000 et aujourd'hui encore. Si elles ont été de quelque fécondité, c'est bien en effet d'avoir tenté — sur la base d'une connaissance progressivement consolidée du contexte (husserlien, néo-kantien, diltheyen) de sa naissance — de saisir le sens du premier projet philosophique de Heidegger en ce qu'il a d'irréductible aussi bien à ce contexte qu'à la pensée ontologico-existential de l'auteur d'*Être et Temps*. Néanmoins, quel statut exact accorder à cet « autre point de vue » au sein d'une historiographie philosophique ? Faut-il entendre la thèse de l'autonomie de la pensée du jeune Heidegger comme un principe herméneutique rigide, excluant toute communication entre les différentes phases de l'œuvre de Heidegger — ce que du reste S.-J. Arrien n'affirme nullement ? Ne convient-il pas de l'envisager plutôt comme une hypothèse heuristique souple, dont la valeur toute expérimentale devrait être chaque fois testée et appréciée à la mesure des possibles libérés par sa mise en œuvre ? Or, précisément, il n'est pas à exclure que la limite d'un tel principe herméneutique affleure dans l'ouvrage de S.-J. Arrien, et cela sur un point essentiel : ce que Heidegger a appelé dès 1913 la question du « sens du sens⁴ ». Cette dernière, qui traverse tout le développement de la pensée heideggérienne dans les années 1920, est centrale dans le commentaire de S.-J. Arrien, pour autant qu'il s'interroge sur la « possibilité recherchée [par Heidegger] d'une coïncidence entre le *logos* de la vie et celui de la philosophie », c'est-à-dire sur « le passage sans solution de continuité entre l'expérience vécue et préthéorique du sens et le discours philosophique, relevant nécessairement de la théorie, qui l'explicitera » (p. 11-12). Pour l'essentiel, c'est en son deuxième mouvement (chapitres III et IV, p. 119-264) que l'ouvrage se saisit plus précisément de cette question, en se concentrant sur les cours de l'année académique 1919-1920 (tomes 58 et 59 de la *Gesamtausgabe*). Le premier moment de l'ouvrage analyse en effet l'accession de la vie au statut de problème philosophique, sur la voie d'une confrontation directe avec le néo-kantisme, autrement dit une phase de prospection, d'exploration et de détection du gisement philosophique de la vie (correspondant aux premiers cours de 1918-1919 rassemblés dans le tome 56/57). Le troisième moment examine le déploiement effectif d'une philosophie faite sur mesure pour la vie, en d'autres termes l'exploitation philosophique — au premier chef catégoriale — de cette découverte (schématiquement, les textes de 1921-1923 recueillis dans les tomes 60, 61, 62, 63). Aussi le deuxième moment du livre — sur

4. M. Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, in *Frühe Schriften*, GA 1, p. 171.

lequel il s'agit de se pencher plus particulièrement ici — est-il d'autant plus décisif qu'il correspond pour sa part à une phase d'invention et de mise en place initiale des instruments adéquats à l'expression conceptuelle de la vie.

Arrien le répète à l'envi, pour le jeune Heidegger le problème de la vie et celui de la philosophie ne font qu'un. Si la philosophie trouve son « point de départ » et son « but » dans la vie⁵, alors la question que doit résoudre la philosophie n'est autre que celle des moyens conceptuels appropriés à la saisie de la vie par elle-même. Or, le fondement de la résolution d'une telle question, Heidegger le trouve dans une insigne *coappartenance du sens et de la vie*, laquelle est cependant tout à la fois la clef du problème de la philosophie et la source de toutes les difficultés. Cette coappartenance implique en effet, tout d'abord, que les ressources « logiques » nécessaires à la philosophie comme pensée de la vie peuvent être puisées dans la vie même. Cette immanence du sens à la vie est affirmée par le jeune Heidegger dans un puissant effort de dépassement du dualisme de l'école néo-kantienne du Sud-Ouest, dont il provient lui-même dans une certaine mesure. La problématique essentiellement gnoséologique de Windelband et Rickert les a en effet conduits, à partir de la grande opposition entre l'être et la valeur héritée de Lotze, à considérer le « sens » comme un troisième terme assumant une fonction de médiation entre factualité brute alogique et idéalité pure de la valeur. Or, en prenant appui sur la découverte husserlienne de l'évidence comme « vécu de la vérité » d'une part, sur la thèse laskienne de la corrélation objective originaire de la forme idéelle et du matériau alogique d'autre part — comme le montre bien S.-J. Arrien (voir p. 43-60) —, Heidegger cherche au contraire à faire apparaître le vécu comme « lieu originaire [...] du sens » (p. 51). Mais cet ancrage originaire du sens dans le vécu est gros de conséquences considérables pour la nature même de la pensée philosophique. Il implique en effet ce que Heidegger fixe terminologiquement comme une « autosuffisance de la vie », à savoir « l'immanence radicale de la situation et de l'horizon de compréhension à partir desquels le phénomène de la vie est à interpréter » (p. 158). « Avec la notion d'autosuffisance de la vie, écrit S.-J. Arrien, Heidegger identifie une dimension réflexive non théorique propre à la vie facticielle. Il découvre ainsi la condition de possibilité de sa phénoménologie herméneutique » (p. 159). La philosophie aura ainsi pour tâche, selon le mot d'ordre diltheyen, de « comprendre la vie à partir d'elle-même », et de se déployer comme une auto-interprétation entièrement immanente à la vie — tâche dont elle peut s'acquitter précisément sur la base des articulations fondamentales du sens inscrites dans la vie même. Dès lors, comme le dit Heidegger en 1920, « [la] rationalité de la philosophie ne sera qu'une illumination immanente de l'expérience de la vie elle-même, restant

5. Voir M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, p. 15.

en elle et n'en sortant pas pour en faire une objectivité » (GA 59, p. 171-172, cité par S.-J. Arrien, p. 267).

Néanmoins, il convient de noter l'ambivalence fondamentale de l'« auto-suffisance de la vie », qui ne signifie pas une pleine possession de soi mais uniquement celle des moyens pour revenir sur une dépossession originaires. Si c'est bien, comme le souligne S.-J. Arrien, l'immanence du sens à la vie qui assure la possibilité du geste herméneutique de la philosophie, c'est cependant en premier lieu la non-coïncidence avec soi de la vie qui en impose la nécessité⁶. Mais dès lors, cette non-coïncidence constitutive de la vie paraît devoir se communiquer au sens qui lui est immanent : la « mobilité » de la vie implique une dynamique propre au sens, qu'une phénoménologie de la vie doit également prendre en charge, en y ajustant sa méthodologie. Ainsi, si l'immanence du sens à la vie ouvre la voie herméneutique de la phénoménologie, ce chemin se trouve aussitôt semé d'embûches considérables par l'immanence de la vie au sens, qui modifie de fond en comble la question du « sens du sens ». L'un des signes les plus tangibles de cette refonte du problème du sens est sa déclinaison sous la forme du « ternaire conceptuel » constitué par le « sens du contenu » (*Gehaltssinn*), le « sens référentiel ou relationnel » (*Bezugssinn*) et le « sens d'effectuation ou d'accomplissement » (*Vollzugssinn*) (p. 178).

L'un des mérites du livre de S.-J. Arrien est de se confronter très directement à un lexique du sens qui soulève d'autant plus de difficultés que le jeune Heidegger, tout en ne cessant d'y recourir, ne le thématise et ne l'explique que très fugitivement. Ce faisant, elle met très nettement en évidence l'enjeu crucial d'une telle conceptualité, à savoir « l'événementialité du sens » (p. 358), laquelle est indissociablement liée à celle de la vie et du soi. C'est toutefois ici que la thèse de l'autonomie de la pensée du jeune Heidegger paraît se heurter à une limite. En effet, tout dépend ici de la signification que l'on entend accorder au moment central de cette « événementialité » : l'« accomplissement » de la vie et du sens, et avec lui la « propriété » du sens atteinte à la faveur de « l'auto-appropriation » de la vie. S.-J. Arrien, dès l'article de 2001 déjà mentionné, récuse toute lecture de l'événementialité de la vie au prisme « du couple appropriation/non-appropriation (*Eigentlichkeit / Uneigentlichkeit*) d'Être et Temps où le *Dasein* a la possibilité de passer de l'existence inappropriée à un mode d'être approprié dans la résolution anticipatrice. L'*Er-eignis* de 1919 se situe en deçà d'une telle opposition⁷ » (voir également p. 73). Le grand bénéfice de cet axe d'interprétation est notamment de soustraire l'auto-appropriation de la vie des premières années fribourgeoises à toute fixation terminologique rigide (dont l'« authenticité » et l'« inauthenticité » ont justement pu donner, dans une certaine réception de Heidegger, une image caricaturale). Sans doute est-ce néan-

6. Voir M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, p. 15.

7. S.-J. Arrien, « Vie et histoire (Heidegger, 1919-1923) », art. cit., p. 61.

moins également lui qui suscite, dans le livre de S.-J. Arrien, une certaine hésitation quant au statut à accorder à l'« accomplissement » du sens et de la vie : y a-t-il là une détermination principalement descriptive, rendant compte d'une « opération », d'une « prestation », donc d'une *effectuation* de la vie et du sens ? Ou au contraire une détermination quasi normative, impliquant une exigence de « plénitude », d'« originalité », de « propriété », et donc d'*accomplissement* de la vie et du sens ? Quoi qu'il ait constamment en ligne de mire ce second sens, le livre de S.-J. Arrien — justement parce qu'il entend éviter de surcharger ontologiquement le propos résolument phénoménologique du jeune Heidegger — tend néanmoins souvent à revenir au sens simplement « opérationnel » de l'accomplissement, au risque de rompre la cohérence des trois aspects du sens mobilisés par Heidegger.

L'unité de cette triade du sens peut être décrite en suivant le fil conducteur du « s'avoir-soi-même » (*Sich-selbst-haben*) dont le spectre des significations, sous la plume du jeune Heidegger, s'étend du pur et simple contact avec soi livré par l'expérience à la possession pleine et entière de soi-même. D'un côté, le concept fonctionne comme un marqueur formel d'un rapport non réflexif à soi ; de l'autre, il désigne une coïncidence avec soi dans laquelle « s'avoir soi-même » et « être » sont une seule et même chose, ou plus exactement un seul et même « événement ». C'est précisément ce champ, balisé par les deux pôles du « s'avoir », qui constitue l'unité des différents sens — dont la cohérence paraît davantage assurée par un « accomplissement » que par une « effectuation ». Cet « accomplissement » en effet permet de penser tant l'articulation du *Bezugssinn* et du *Vollzugssinn* que l'implication décisive de l'ipséité au sein même du sens, par laquelle il y a « événementialité du sens » à proprement parler. Examinons brièvement ces deux points.

Tout d'abord, comment convient-il de saisir l'articulation entre *Bezugssinn* et *Vollzugssinn* ? Notons que l'ouvrage de S.-J. Arrien fait cohabiter deux significations du *Bezugssinn*, entre lesquelles il ne tranche que de façon implicite. Le *Bezugssinn* peut d'abord être entendu comme « l'ensemble des connexions et renvois signifiants dans lequel s'inscrit [la] teneur de sens [d'un concept] », ensemble dont S.-J. Arrien précise qu'il « ne constitue pas une totalité de relations d'essence valable *a priori* », mais est au contraire « facticiellement orienté vers l'*effectuation* de sens, toujours ouverte, du phénomène » (p. 236). Cette lecture pour ainsi dire « herméneutique » du *Bezugssinn* comme un « sens référentiel » est assurément possible : le *Bezug* est alors un « renvoi de sens » (*loc. cit.*), et le *Vollzug* l'« effectuation » par laquelle l'ensemble des renvois mobilisés constitue, dans cette actualisation même, la « mesure de la plus ou moins grande originarité du sens référentiel » (p. 238). Mais le *Bezugssinn* peut également être compris en un sens que l'on pourrait qualifier d'« intentionnel » : il est alors le « sens » livré dans un « rapport », celui que la vie ne cesse d'entretenir avec elle-

même dans l'articulation dynamique de ses motifs et ses tendances⁸. Ainsi entendu, le *Bezugssinn* en tant que tel « est déjà un accomplissement » (GA 58, p. 260), au sens neutre d'une opération effectuée par la vie — et inversement un accomplissement sera toujours accomplissement d'un rapport; mais il n'en demeure moins que le « rapport » laisse toujours en suspens un accomplissement au sens fort qui doit le mener à son terme, produisant ainsi l'originalité du sens. C'est pourquoi le « sens de rapport » a partie liée avec deux autres éléments de la conceptualité heideggérienne qui témoignent de la structure caractéristique de la vie: l'« anticipation » (*Vorgriff*) et l'« indication formelle » (*formale Anzeige*). Cette dernière, en particulier, est l'instrument d'une philosophie qui entend rendre compte de la dynamique du sens propre à la vie tout en en tirant bénéfice d'un point de vue méthodologique: avec elle, il s'agit de « poser un “concept” [...] qui nomme un phénomène sans encore le définir. Un “concept” qui, dans son indétermination constitutive, marque un horizon du sens à effectuer ou à accomplir » (p. 206). Cette indétermination ouverte et en attente d'accomplissement du concept philosophique marque précisément le régime général de l'immanence de la vie au sens mis en lumière par le jeune Heidegger, de sorte que la *formale Anzeige* pourrait être conçue comme relevant d'un usage maîtrisé du *Bezugssinn*.

Cependant, il faut préciser que la « vie » ici en jeu est avant tout vie du soi: « accomplissement » du sens il n'y a que pour autant que le soi s'y trouve engagé — implication dont la forme ou le mode propre appelle une caractérisation qui demeure assez délicate. Car aussi longtemps que l'« accomplissement » est entendu au sens d'une « opération », le soi reste extérieur au processus dont il est l'agent, quel que soit le degré de présence à soi atteint à travers cette opération. Ainsi conçu sur un mode mineur, l'« accomplissement » paraît reconduire, dans un horizon strictement psychologique, la formule transcendantale du Je « accompagnant » l'ensemble de ses représentations. Or, précisément, il s'agit ici de concevoir un soi advenant avec et par le sens, et inversement un sens porté à l'« accomplissement » pour autant que le soi y advienne. Il y a là, manifestement, une sorte de cercle, caractéristique de l'« originalité » que Heidegger oppose à l'« évidence » husserlienne pour déterminer la vérité comme telle, dont S.-J. Arrien dit qu'elle « ne renvoie pas au remplissement idéal d'une visée intentionnelle, mais au fait de se rapporter facticiellement à soi (de “s'avoir soi-même”) de façon authentique et toujours plus “concentrée” » (p. 191). Ce cercle de l'originalité est notamment présent dans le « critère » déterminant l'« accomplissement original » comme tel, formulé par Heidegger au cours du semestre d'été 1920⁹, et qui

8. Sur ce point, voir les passages essentiels de M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, p. 260-261.

9. Voir M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59, p. 75 et 78.

consiste en l'exigence, par l'accomplissement concerné, d'un « renouveau » ou d'un « renouvellement » (*Erneuerung*) constitutif du soi lui-même. Selon ce critère, d'une part, l'originalité du sens se détermine à partir du soi comme origine : le sens est « originalement accompli » lorsque le soi s'y investit en profondeur à partir de sa « spontanéité » propre¹⁰ ; d'autre part, dès lors que l'originalité s'atteste par un « renouvellement » du soi engendré par l'accomplissement du sens, il n'est pas illégitime de placer le sens lui-même à l'origine du soi. Adossé à une telle conception dynamique de l'originalité — étrangère à tout sens régional et statique —, ce principe d'une co-événementialité du soi et du sens requiert une présentation univoque de l'« accomplissement » dans le sens de la propriété et de l'appropriation. À tout le moins, S.-J. Arrien met en exergue cette « événementialité » en avançant — en guise de réponse à la question initiale de la thèse d'habilitation de Heidegger — la thèse forte selon laquelle « [l]'histoire [...] devient pour ainsi dire le *sens* du sens » (p. 291). Avec cette thèse, qui introduit le temps dans le concept et l'histoire au sein même du sens, c'est un point central de la phénoménologie de la vie qui est mis au jour, mais aussi un fil conducteur essentiel de la pensée de Heidegger dans son ensemble.

10. Voir M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, p. 260-261.

Commentaire sur *L'inquiétude de la pensée*

Claudia Serban

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone

Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042341ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042341ar>

[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

Serban, C. (2017). Commentaire sur *L'inquiétude de la pensée*. *Philosophiques*, 44 (2), 357–363. <https://doi.org/10.7202/1042341ar>

Commentaire sur *L'inquiétude de la pensée*

CLAUDIA SERBAN

Université Toulouse-Jean-Jaurès

« La vie et non l'être, tel est le motif initial de la pensée du jeune Heidegger », insiste Sophie-Jan Arrien dans son Précis. L'objectif de son livre a été en effet de remonter dans le parcours philosophique de Heidegger en deçà de la question de l'être, pour faire apparaître une interrogation qui est non seulement tout aussi fondamentale, mais aussi irréductible à celle-ci. Ainsi, malgré la synthèse que le titre du cours fribourgeois de 1923, *Ontologie: Herméneutique de la facticité* laisse trop facilement supposer comme allant de soi, l'auteure a montré, comme son Précis le souligne encore avec force, que « l'herméneutique phénoménologique de la vie facticielle » ne saurait se laisser réduire « à une proto-ontologie, même "fondamentale" ». Cette mise au point ouvre la possibilité de conférer aux premiers cours fribourgeois de Heidegger le statut d'un corpus autonome tout en jetant sur l'analytique existentielle un soupçon sans doute ancien, mais justifié autrement et nouvellement, à savoir celui d'une impossibilité foncière, sinon d'un refus de penser la vie. L'on peut en effet mettre en opposition et en tension ces deux affirmations que moins d'une décennie sépare: ce passage du cours de 1919-1920 sur les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, que Sophie-Jan Arrien met en avant dans son Précis: « *Ontologie* — le mot même révèle déjà que le problème décisif [de la philosophie] n'est pas aperçu: *histoire et vie* » (GA 58, p. 146), et la phrase célèbre d'*Être et Temps* selon laquelle « *La vie* est un mode d'être spécifique (*eine eigene Seinsart*), mais il n'est essentiellement *accessible que dans le Dasein* (*nur zugänglich im Dasein*) » (*Sein und Zeit*, p. 59). Cette dernière assertion contient malgré elle l'aveu d'une aporie: si la vie est un mode d'être spécifique, pourquoi ne serait-elle accessible que dans le *Dasein*? Qu'est-ce qui barre ici l'accès direct à la vie? Pourquoi l'approche philosophique de la vie devrait-elle prendre le chemin détourné de l'ontologie (fondamentale) et consister simplement en une interprétation privative de l'existence?

L'herméneutique de la vie facticielle du jeune Heidegger, dont *L'inquiétude de la pensée* restitue les ambitions et les enjeux, permet au contraire de découvrir une phénoménologie (*in extremis* ontologique) de la vie qui s'édifie par une description et une interprétation de manifestations de la vie auxquelles l'accès ne saurait être supposé médiat ou détourné. Ce qui ne veut pas dire qu'avec l'accessibilité directe des phénomènes de la vie, toute question méthodique devienne superflue: au contraire, pour Heidegger, comme le rappelle encore le Précis de l'auteure, « tout le défi de son herméneutique de la vie, à titre de science originaire, sera de ne pas immobiliser la vie facticielle (ou facticité) dans des concepts intemporellement valides et

dans des contenus de sens idéaux pris comme normes du savoir. Elle devra au contraire maintenir vive la mutabilité ou mobilité (*Bewegtheit*) constitutive de la vie sans chercher à en apaiser l'inquiétude (*Unruhe*) native, qui n'est autre que l'inquiétude de la pensée elle-même — d'où le titre de l'ouvrage ».

Dans cette caractérisation de l'entreprise du jeune Heidegger, deux points attirent notre attention : d'une part, le souci de la « mobilité constitutive de la vie » et la nécessité « préserver au sein même de ses concepts l'événement vécu du sens qui l'a vue naître » (nous reviendrons, dans ce qui suit, sur cette conjonction remarquable entre mobilité et événementialité dont Sophie-Jan Arrien nous invite à mesurer la portée); et d'autre part, l'identification de la mobilité de la vie à l'inquiétude de la pensée. Pour ce qui en est du dernier point, il faut concéder qu'il ne va pas si facilement de soi : comment accepter ce paradoxe qui veut que l'attention à la vie se confonde avec l'acte de la philosophie ? Pourtant, nous rappelle encore le Précis, dans l'herméneutique phénoménologique qu'élabore le jeune Heidegger, « vie et philosophie, objet et méthode, se trouvent [...] liés l'un à l'autre de façon indissoluble, au point même de se confondre ». L'enjeu est alors de taille : il s'agit de doter cette apparente résorption de la vie dans l'activité philosophique d'une signification positive, non réductionniste, en opérant un double mouvement de transfiguration conceptuelle, pour assurer à la fois l'ancrage ou la descente de la philosophie dans la vie, et l'accession ou l'ascension de la vie à la philosophie. Le ressort de ce remaniement qui confère au logos *de* la vie une « double acception » (*logos* de la vie et vie du *logos*) n'est autre que le « caractère auto-interprétatif de la vie », autrement dit, le fait que le *sens* est l'élément même de la vie.

Le Précis de Sophie-Jan Arrien, tout comme l'ouvrage dont il reprend les résultats, insiste sur ce statut nodal de la question de la philosophie : l'accomplissement de la vie facticielle, ou son acte propre, tourne autour de la pratique philosophique, là où l'existence résolue du *Dasein*, telle que la dépeint l'analytique de 1927, n'est pas à comprendre d'abord comme existence philosophique. Ou, s'il faut encore durcir le trait : « le *Dasein* n'est philosophe, si l'on veut, que de façon accidentelle ». Et si l'on songeait à objecter que ce n'est là, pour le Heidegger d'*Être et Temps*, qu'un moyen d'achever définitivement la rupture avec le primat traditionnel de la *theoria*, il faudrait alors rappeler que l'activité philosophique en question a renoncé depuis longtemps à ses anciens habits théoriques. L'une des forces remarquables de l'herméneutique de la vie facticielle du jeune Heidegger réside alors, nous le comprenons, dans sa radicale non-indifférence à la question de la philosophie, ressaisie comme *praxis*; ou mieux encore, dans son *engagement dans la philosophie* qui est simultanément *engagement dans l'existence et dans l'histoire*. « La philosophie n'est pas indifférente à la vie, elle est pour la vie une manière de se retrouver elle-même et de s'enrichir; il s'agit si l'on veut d'une philosophie *engagée* », lit-on encore dans le Précis de l'auteure. Or nous pouvons soupçonner que c'est précisément cette cohésion

originnaire de l'engagement dans la philosophie, dans l'existence et dans l'histoire que la pensée ultérieure de Heidegger n'a pas su maintenir. Une dislocation et une fracture interne ont affecté par la suite, sans doute dès l'*opus magnum* de 1927, à la fois le sens de la vie et le sens de la philosophie.

Mais d'où venait leur unité originelle ? La constellation conceptuelle qui permet le mieux de la ressaisir est sans doute celle que forment la mobilité (*Bewegtheit*) de la vie, l'événementialité (*Ereignischarakter*) du vécu et l'accomplissement (*Vollzug*) de la situation vécue. L'herméneutique de la vie facticielle repose en effet, comme le rappelle Sophie-Jan Arrien dans son Précis, sur « la saisie vécue du phénomène en tant que "performance" signifiante, en tant qu'événement appropriant et approprié à travers ce vécu ». Or c'est précisément cette « performance signifiante » qui sauve les concepts philosophiques d'une immobilité rigide et de l'aridité. Le jeune Heidegger en prend progressivement la mesure grâce à certaines confrontations décisives que les analyses de *L'inquiétude de la pensée* ont fait ressortir dans toute leur portée. Si Aristote, saint Paul et saint Augustin, mais aussi Luther et Kierkegaard, seront pour Heidegger des compagnons privilégiés dans son travail d'exégèse du sens de la vie, il est aussi montré que le projet philosophique d'Emil Lask a contribué de manière décisive à révéler à l'élève de Heinrich Rickert « l'exigence de sortir des perspectives strictement logique et épistémologique » (*op. cit.*, p. 59) dont Husserl était encore resté largement tributaire. La tâche nouvelle et élargie de la philosophie prendra d'abord chez Heidegger, comme le montre le chapitre II de l'ouvrage, intitulé « Du vécu à la vie », la forme d'un « travail descriptif sur le vécu » (*op. cit.*, p. 70) qui s'intéresse d'abord à sa *donation*. Sophie-Jan Arrien insiste également sur la nouvelle compréhension du vécu comme événement (*Ereignis*) — voire, comme *événement appropriant* (p. 73) — qui se trouve au cœur de cette refonte de la phénoménologie. En effet, le cadre d'analyse de l'herméneutique de la vie facticielle, fût-il de part en part différent de celui des thématisations ultérieures de l'*Ereignis*, invite dans une égale mesure à insister sur la dimension d'*appropriation* qui se joue dans le caractère événementiel du vécu : comme le souligne l'auteure, « le vécu m'arrive et, m'arrivant, me fait proprement arriver à moi-même à chaque fois, me fait m'approprier » (p. 74). S'il peut donc être légitime de se référer à un « événement appropriant de 1919 » (p. 73), cette façon de parler est tout de même contrainte de se résigner devant le fait que « Heidegger ne précise toutefois pas explicitement la nature de cet événement appropriant duquel se reçoit le monde du soi dans la mesure où il abandonne le concept sitôt après l'avoir découvert » (p. 74).

À ce propos, nous souhaiterions émettre une hypothèse et la soumettre à l'auteure sous forme de question. Si le caractère d'événement du vécu reste, avec sa qualification comme *Ereignis* en 1919, dans une certaine mesure encore vague, ne peut-on pas considérer qu'il se précisera plus tard (dès le semestre d'hiver 1919-1920) par la mise en avant de la dimension

d'effectuation ou d'accomplissement (*Vollzug*) de l'expérience vécue ? Heidegger écrit en effet dans son cours de 1919-1920 intitulé *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* : « L'être de la vie, des vécus ne signifie pas : se produire (*Vorkommen*), mais : accomplissement. Accomplissement dans le soi, sans que le soi soit toujours et nécessairement présent de manière expresse » (GA 58, 156). Ce passage autorise, nous semble-t-il, à mettre en parallèle les deux couples d'opposés présents dans les premiers cours friebourgeois : événement — processus (GA 56/57, § 15) et accomplissement — fait d'arriver ou de se produire (GA 58, 156). On peut dès lors estimer que le recours à la notion de *Vollzug* vise précisément à décrire le caractère indissolublement événementiel et appropriant des vécus, ou ce qui les distingue radicalement de la manière dont arrive un processus naturel ou psychologique.

Si le fait que l'événement est susceptible d'être rapproché ici de l'*accomplissement* peut paraître paradoxal, il s'explique pourtant à condition d'entendre l'événement comme événement *appropriant* : l'accomplissement propre au vécu comme événement n'est autre que l'*appropriation*. C'est pourquoi il n'est à nos yeux en aucun cas prématuré ou hasardeux de parler, comme le fait Sophie-Jan Arrien, d'un « événement appropriant de 1919 » (antérieur donc, nous le comprenons, à l'*Ereignis* présent dans la pensée de Heidegger dans les années 30). Et si cette première occurrence bien précoce de l'*Ereignis* reste plutôt fulgurante et ne connaîtra pas de vraie postérité ou de pérennité au sein de l'herméneutique de la facticité du jeune Heidegger, il nous semble que c'est la mise en avant de l'*accomplissement* qui prend très tôt la relève de l'événementialité des vécus, et elle ne peut le faire que pour autant que cette événementialité doit effectivement être comprise comme *appropriation*.

Une fois qu'on a rendu justice au caractère événementiel du vécu, la question sur laquelle se concentrent les analyses de *L'inquiétude de la pensée* est de nature méthodologique : « Au sein de quelle science peut être sauvegardé le caractère d'*Er-eignis*, étranger à toute objectivation, de l'expérience vécue ? » (p. 83). C'est pour répondre à cette question que l'auteure examine la voie méthodologique ouverte par l'intuitionnisme husserlien, ainsi que la mise en cause de cette voie sous la plume de Natorp. Si, d'une part, Heidegger ne peut que souscrire au refus de Natorp d'« accréditer le « principe des principes » » (p. 90), d'autre part, il ne saurait accepter « la médiation théorique que ce dernier avance en guise de solution », qui « ne fait que repousser d'un cran le problème de la donation originaire des vécus ». Ce qui apparaît ainsi, c'est « la faiblesse de la reconstruction » natorpienne (p. 98), qui se réduit, en dernière instance, à une démarche d'objectivation et de théorisation. Le jeune Heidegger devra dès lors frayer la voie de sa phénoménologie herméneutique de la vie en renvoyant dos à dos Husserl et Natorp.

Quelle sera en conséquence la résolution apportée au problème méthodologique d'une science préthéorique de la vie ? Elle exige d'abord, comme

le rappelle l'auteure, de « s'attaque[r] simultanément au problème de l'intuition et à celui de l'expression », jusqu'à en dégager cette synthèse inédite que sera l'*intuition herméneutique* (p. 103). Mais cette tâche requiert aussi une révision radicale de la conceptualité philosophique, pour faire apparaître la possibilité de concepts qui « ne relèvent ni de la généralisation, ni de la formalisation » (p. 113), des concepts que Sophie-Jan Arrien propose de rayer (typographiquement), afin de laisser ressortir tout l'écart qui les sépare de la conceptualité traditionnelle de la philosophie. Cette nécessité de « biffer » ou de « rayer » les concepts philosophiques traditionnels répond directement à l'exigence de « préserver leur mouvement inquiet » et de respecter « l'événementialité du sens » (p. 207 et 358). Plus loin encore, la spécificité de l'acte herméneutique opéré sur une vie elle-même compréhensive permet de préserver la dimension préthéorique du vécu au sein de la description : comme le souligne l'auteure, « la vie facticielle ne se débarrasse pas, grâce à l'interprétation explicative, de la compréhension originaire en vue d'un comprendre "objectif", mais éclaire ce comprendre primaire » (p. 194). C'est à cette condition seulement que le *logos* de la philosophie sera à même d'amplifier et de faire résonner sans contradiction et sans écart objectivant le *logos* de la vie.

Si le traitement des défis de méthode qui se sont présentés à l'entreprise du jeune Heidegger a montré que « seule l'indication formelle permet de saisir le véritable point de départ de la destruction » (p. 212), il faudra ensuite (et c'est ce que feront les analyses du chapitre IV de *L'inquiétude de la pensée*) se livrer à la reconstitution successive de la destruction des concepts de vie, d'histoire et de vécu. Après cette première étape de la démarche destructive, le chapitre V poursuivra « La destruction de l'expérience facticielle de la vie », en réactivant pour commencer l'évidence de départ selon laquelle « le problème des formes authentiques du philosophe apparaît conjointement à la question des structures originaires de la vie » (p. 266). C'est en vertu de cette coappartenance du problème de la vie et du problème de la philosophie que le versant positif de la destruction herméneutique exigera l'« explosion » des catégories traditionnelles en vue de découvrir « les articulations mobiles de la vie et de son être-là facticiel » (p. 268). La destruction, nous le comprenons, est par excellence l'outil méthodique permettant d'infuser la vie dans la philosophie, et la philosophie dans la vie.

Enfin, l'insistance sur le fait que « Heidegger s'est d'abord tourné vers Aristote (et vers l'être) pour répondre à la question *non pas de l'être mais de la vie* » (p. 318) est, comme nous l'avons déjà relevé, à même d'apporter un amendement capital des diagnostics exégétiques — entérinés le plus souvent par l'auto-interprétation rétrospective du philosophe de Messkirch — selon lesquels la voie de la philosophie se confondrait d'entrée de jeu, dans le parcours de Heidegger, avec la voie de l'ontologie. Dans le cadre de l'herméneutique de la facticité, le jeune professeur fribourgeois s'intéresse en effet à un

Aristote plus physique, éthique et psychologique que logique et métaphysique. C'est notamment la manière qu'a Heidegger de « renvo[yer] la facticité au problème (aristotélicien) de la *kinesis* » (p. 330), ou la « réorientation "cinétique" de la facticité », qui sont soulignées par Sophie-Jan Arrien, pour affirmer que « l'association de la facticité comme sens d'être de la vie à l'idée du mouvement, de la mobilité en tant que telle, est ce qui manifeste le plus clairement l'irruption d'Aristote dans la pensée de la vie du jeune Heidegger » (p. 337). Mais Aristote lui permettra également de « formaliser » la description des manifestations de la vie facticielle conquise préalablement à l'aide de saint Paul et de saint Augustin. Cette formalisation — ou « appropriation "dé-théologisée" de ces auteurs chrétiens » (p. 356) — contribuera à entraîner la destitution du paradigme historique considéré initialement comme étant « le plus profond » en vue de penser la facticité, à savoir le (proto-)christianisme, en invitant à « troquer la perspective d'une vie bienheureuse en Dieu contre l'expérience authentique de la philosophie » (p. 319), ou plus précisément encore, en échangeant une manière de philosopher contre une autre : philosopher avec Dieu ou sans Dieu. Sophie-Jan Arrien montre aussi que c'est par une interprétation de la *phronesis* aristotélicienne que Heidegger réussit à avancer vers une définition et une compréhension pré- ou non-théorique de la philosophie « comme agir, comme effectuation concrète de la vie en vue d'elle-même, et donc comme *praxis* », dans un « retournement complet » (p. 354) du primat, posé par le Stagirite, de la *theoria*, de la contemplation qui permet de s'immortaliser et de se rapprocher du divin.

C'est également comme un effet de la formalisation entamée sous l'égide d'Aristote que peut se comprendre, dans le discours heideggérien, l'apparition d'une « ontologie qui s'égala en 1923 à une herméneutique de la facticité » (p. 324), là où, de prime abord, la réflexion sur le « sens d'être du "je suis" tend[ait] même à *sortir* de tout horizon ontologique » (p. 242). À travers le prisme de l'équivalence tacite entre ontologie et herméneutique de la facticité que pose le titre du cours de l'été 1923, il appert en effet que « le passage de la vie à l'être ne se fait pas, chez le jeune Heidegger, sous le mode de l'exclusion ni même de la substitution », dans la mesure où « la question de l'être n'apparaît qu'en lien avec l'exploration du phénomène de la vie » (p. 324). L'infléchissement ontologique du questionnement est donc requis avant tout par le « *logos* de la vie » (p. 339), même s'il contribuera par la suite à miner les conditions d'entente de ce dernier. Faire résonner à l'unisson le *logos* de la facticité et le *logos* de la philosophie, et ce faisant, répondre au défi de « doter le philosophe du *logos* qui lui soit adéquat » (p. 351), voici la prouesse inégalée de l'herméneutique de la facticité du jeune Heidegger.

En revanche — et par là la conclusion de l'ouvrage anticipe sur le Précis de l'auteure —, dans le passage de l'herméneutique de la vie facticielle à l'ontologie fondamentale, « c'est tout un pan de cette mobilité de la pensée *engagée* dans le monde qui disparaîtra au regard » (p. 359). Un diagnostic

critique peut ainsi être formulé, à partir des acquis de l'herméneutique de la facticité, non seulement à l'égard d'*Être et Temps*, mais aussi, sans doute, à propos de toute la philosophie ultérieure de Heidegger, sous la forme du reproche d'une fragilisation ou d'une exténuation de l'« unité en expansion toujours concrète, dynamique et différenciée de la vie » (p. 360). L'ouvrage de Sophie-Jan Arrien n'a ainsi pas tort de rappeler, à sa dernière page, « la grandeur et le danger qui guettent le penser quand il se maintient dans l'inquiétude de la pensée véritable » (p. 361).

Philosophiques

philosophiques

L'être ou la vie

Christian Sommer

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone

Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042342ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042342ar>

[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

Sommer, C. (2017). *L'être ou la vie*. *Philosophiques*, 44 (2), 365–368.
<https://doi.org/10.7202/1042342ar>

L'être ou la vie

CHRISTIAN SOMMER

Archives Husserl de Paris (Centre National de la Recherche Scientifique /
Ecole Normale Supérieure)

Dans son ouvrage, au chapitre intitulé « La destruction de l'expérience facticielle de la vie », Sophie-Jan Arrien affirme que « pour l'essentiel, Aristote sera surtout présent entre 1924 et *Être et Temps*, c'est-à-dire *après* que Heidegger eut définitivement abandonné le projet de son herméneutique de la vie au profit de la question "ontologique" » (Arrien, *L'inquiétude de la pensée*, Paris, PUF, 2014, p. 317, n. 3). Cette appréciation, que résume la formule « Aristote: de la vie à l'être » (p. 316), est corrélée à l'idée rectrice de lire l'« herméneutique de la vie facticielle » comme un « projet philosophique autonome et original » (p. 18) du « jeune Heidegger » (1919-1923), projet dont l'auteur scrute l'éclosion et l'élaboration avec une précision remarquable et, soulignons-le, inégalée à ce jour. Nous proposons d'interroger dans ce qui suit « l'examen de la jointure vie-être » (p. 318) qui nous paraît constituer, au-delà de la « complicité entre vie et *logos* » (p. 14), le point névralgique de l'entreprise arrienienne.

L'auteur relève parfaitement que le basculement d'une « phénoménologie herméneutique de la vie » vers une « ontologie » se joue dans le rapport que le jeune Heidegger fait valoir entre « vie » et « être » (p. 324-325): « Parmi les significations nominales et verbales du terme "vie" apparaît maintenant, dans l'horizon des directions expressives indiquées, un sens remarquablement pertinent: vie = être-là, "être" dans et par la vie » (Heidegger, GA 61, p. 85). Arrien remarque à juste titre que le passage de la vie à l'être ne se fait pas alors par exclusion ou substitution: « On a bien plutôt affaire, en un premier temps, à une cohésion originaire où la question de l'être n'apparaît qu'en lien avec l'exploration du phénomène de la vie » (p. 325).

Cette « cohésion originaire » se manifeste par excellence dans le phénomène fondamental de la « mobilité inquiète » comme « essence de la vie », Arrien soulignant que, par l'irruption d'Aristote, le jeune Heidegger associe la facticité comme sens d'être de la vie à l'idée de mouvement ou de mobilité: *Bewegtheit, Un-ruhe, kinêsis* (p. 337), tout à fait dans le prolongement de *Phys.* VIII, 1, 250b14, où le mouvement est considéré comme une manifestation particulière de la vie (*zôè*), mais aussi, l'auteur ne manque pas de le rappeler, à la suite de l'analyse heideggérienne de l'attente eschatologique et de l'*inquietudo cordis* mis en lumière dans les cours sur Paul (1920-1921) et sur Augustin (1921), selon une « perspective luthérienne » (p. 314).

Cependant, alors que les concepts de vie et de mobilité sollicités dans le cours de 1921-1922 (GA 61) présupposent une lecture critique de la *Physique*, dont on se souviendra que l'objet principal est le mouvement et le

changement (*kinèsis*, *metabolè*), mais aussi et, dirions-nous, surtout du *Traité de l'âme* dont le livre III traite spécifiquement du vivant humain dans le monde et de son *logos*, Aristote est à peine cité dans le texte, contrairement au cours de 1922, qui sera une exégèse plus directe. Suggérons sans pouvoir le montrer ici que la référence aristotélicienne, latente mais constante, est *déjà* intégrée, par destruction et transformation, dans une « problématique philosophique nouvelle », à savoir l'herméneutique de la vie facticielle, matrice aristotélicienne de l'analytique existentielle de *Sein und Zeit* (1927), cet *Aristoteles-Buch* virtuel qui donne à penser la *Bewegtheit* comme « énigme » de l'être (Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 2001, p. 392).

Quoi qu'il en soit, selon Arrien, « il apparaît que Heidegger s'est d'abord tourné vers Aristote (et vers l'être) pour répondre à la question *non pas de l'être mais de la vie* » (p. 318). Or cette question ne concerne-t-elle pas « le même » ? La « cohésion originaire » entre vie et être n'est-elle pas clairement énoncée par Aristote, et réitérée par Heidegger, comme une sorte d'équivalence entre « vivre » (*zèn*) et « être » (*einai*), équivalence qui vaut pour tout vivant : « vivre (*zèn*) est, pour les vivants, leur être (*einai*) même, et la cause et le principe de ceux-ci, c'est l'âme » (*De an.* II, 4, 415b10-15) ? Pourquoi postuler la possibilité de leur scission ?

Au regard de cette « cohésion originaire » entre vie et être que l'auteur avait pourtant parfaitement repérée, il nous semble risqué de parler d'une « évacuation progressive de la thématique de la vie au profit de celle de l'être » (p. 318). Au contraire, il est peut-être permis de penser que le thème de la vie n'apparaît pas pour disparaître au profit de l'être après 1923, mais qu'il est simplement modulé en fonction de l'être : la vie est une « manière spécifique d'être » (*eigene Seinsart*), comme le rappelle *Être et Temps* (Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 50).

Encore faudrait-il savoir de quelle « vie » l'on parle, car « la vie, comme l'être, se dit en plusieurs sens » (*De an.* II, 2, 413a22-25). S'agit-il, un peu vaguement, d'une « unité en expansion toujours concrète, dynamique et différenciée » (p. 360) ? s'agit-il de la vie animale ou végétale ? de la vie humaine (*vita humana*), c'est-à-dire de la vie facticielle ou *Dasein* ? de la vie engluée dans le divertissement ? ou de la vie vouée à la philosophie ?

Pour le vivant humain, comme le sait Aristote, la vie ne se réduit pas aux mouvements primordiaux de la vie « zoologique » (nutrition, croissance, dépérissement) : « Le simple fait de vivre est, de toute évidence, une chose que l'homme partage en commun même avec les végétaux ; or ce que nous cherchons, c'est ce qui est propre à l'homme » (*éth. Nic.* I, 6, 1097b33). Dans cette vie naturelle même se pose la question du bien véritable, propre à l'être humain, du « bien-vivre » (*eu zèn*, *Part. an.* X, 655b5-7) et d'une « vie heureuse » (*euzôia*, *éth. Nic.* I, 8, 1098b21). Quel est le type de vie, le *bios* suprême, qui permet à la *zôè* humaine d'accéder au bonheur parfait, c'est-à-dire, pour parler le langage de Heidegger, à son *Eigentlichkeit* ?

Pour envisager la portée de cette question centrale tant pour l'herméneutique de la vie facticielle que pour l'analytique existentielle d'*Être et Temps*, l'étude de la lecture heideggérienne du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, d'ailleurs admirablement restituée par l'auteur, ne saurait suffire. À se fixer exclusivement sur le livre VI ou sur ce que Heidegger semble en faire, on en arrive trop rapidement à déplorer l'escamotage de « l'aspect éthico-politique » par l'interprétation « ontologique » de la *phronèsis* (p. 355) dans le cours sur *Le sophiste* de 1924-1925 (GA 19) pour y voir l'évitement de la notion de « vie bonne ». La vie bonne, l'excellence propre de la vie facticielle, se confond-elle avec le *bios theôrêtikos*? La vie théorétique est-elle une forme de *praxis*?

Certes, Arrien ne manque pas de souligner avec force la critique heideggérienne du primat de la vie théorétique, en montrant la présence d'une notion de *praxis* philosophique comme « mode d'existence » (p. 342), plus en continuité qu'en rupture d'ailleurs avec la conception aristotélécienne de la vie théorétique comme activité la plus éminente et bonheur le plus parfait. Mais l'on peut se demander si, là aussi, ce n'est pas sa thèse de départ, si séduisante, de l'abandon de la vie au profit de l'être par le (moins) jeune Heidegger, qui la retient de voir la présence de la vie comme mode d'être au cœur d'*Être et Temps*, et *a fortiori* du concept de *Dasein* en son excellence propre, ou *Eigentlichkeit*, qu'est le mode de la résolution anticipative (*vorlaufende Entschlossenheit*) comme puissance logique (*dunamis meta logou*) radicalement finie, mais capable d'anticiper le futur, bref, de voir l'*Eigentlichkeit* comme « la vie de la vie », c'est-à-dire la vie au carré.

En effet, Arrien n'hésite pas à affirmer :

Le concept de vie, en 1927, a donc perdu le caractère phénoménologique fondamental que lui conféraient les premiers travaux de Fribourg. Par rapport à la question de l'être qui se renseigne auprès du *Dasein*, la notion de vie n'obtient ainsi explicitement qu'un caractère privatif [...] *Être et Temps*, à l'inverse de ce qui se passe au début des années 1920, relègue la vie au rang de concept régional, ontologiquement indéterminé et d'intérêt plus que secondaire pour l'entreprise philosophique fondamentale (p. 13).

Si l'on admet une « bifurcation » (p. 359), un « écart » (p. 16) voire un « tournant » (p. 15) dans l'itinéraire des années 1920, le terme de *Dasein* ne peut alors que recouvrir et écraser les « points de fuite laissés ouverts par le concept de vie » (p. 359). Fait remarquable, soit dit en passant, l'interprétation d'Arrien s'inscrit par-là dans la tradition, certes féconde, d'une certaine phénoménologie française des années 1980 et 1990 (Derrida, Franck, Barbaras, etc.), mais aussi de l'anthropologie philosophique allemande de la fin des années 1920 (Löwith, Plessner, etc.), critiquant chez Heidegger un supposé « oubli de la vie » par son « approche privative » au profit de la question de l'être ou de l'existence.

Plus généralement, dans son minutieux « examen de la jointure vie-être », pourtant censé permettre de « mieux comprendre la genèse et les enjeux de la problématique ontologique-fondamentale d'*Être et Temps* » (p. 318), l'auteur tend à rejeter les fruits de cette compréhension au moment même où ils s'offrent à elle pour saisir la continuité substantielle entre l'herméneutique de la vie facticielle et l'analytique du *Dasein*. Car si l'on prend au sérieux la réitération « ontologique-fondamentale » de l'équivalence aristotélicienne être = vie, il faut concéder également que le « potentiel philosophique » (p. 318) de l'herméneutique de la vie facticielle du jeune Heidegger se trouve exploité par personne d'autre que par le (moins) jeune Heidegger dans *Sein und Zeit*, ouvrage inachevé qui apparaît dès lors, *dans sa possibilité*, si l'on ose énoncer cette hypothèse, comme une ontologie phénoménologique de la vie humaine, c'est-à-dire, comme le formulait déjà le *Natorp-Bericht* de 1922, une « anthropologie phénoménologique radicale » élaborée à partir d'Aristote.

Réponses à mes critiques

Sophie-Jan Arrien

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone

Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042343ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042343ar>

[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

Arrien, S.-J. (2017). Réponses à mes critiques. *Philosophiques*, 44 (2), 369–382.
<https://doi.org/10.7202/1042343ar>

Réponses à mes critiques

SOPHIE-JAN ARRIEN

Faculté de philosophie, Université Laval

Dans cette réponse aux questions et objections adressées à *L'inquiétude de la pensée*, je ne pourrai rendre entièrement justice à toutes les remarques qui m'ont été faites. Je tenterai néanmoins d'en ressaisir les principaux enjeux et problèmes, m'autorisant à les faire se recouper quand ils me sembleront se rejoindre sur le fond. J'espère de cette façon clarifier, voire enrichir, le propos général de mon livre, que Sylvain Camilleri, Guillaume Fagniez, Claudia Serban, Christian Sommer, Isabelle Thomas-Fogiel et Laurent Villeveille m'ont fait l'honneur et l'amitié de lire et de commenter avec toute la finesse et la générosité qui les caractérisent. Avant d'y venir, je tiens toutefois à rappeler ce dont il retourne de la décision herméneutique qui a guidé ma lecture des cours du jeune Heidegger, et ce, dans la mesure où cette décision est relevée diversement par Sylvain Camilleri, Guillaume Fagniez, Christian Sommer et Isabelle Thomas-Fogiel — Sommer pour s'y opposer, Camilleri pour me reprocher de ne pas l'avoir assumée assez radicalement, Fagniez et Thomas-Fogiel pour en sonder les limites.

Sur la perspective de l'interprétation

C'est dans un article publié en 2001¹ que j'ai, pour la première fois, explicité ma façon d'interpréter le corpus proto-heideggerien des années 1919-1923, avant de réitérer mon propos dans l'introduction au *Jeune Heidegger*² en 2011, et enfin dans *L'inquiétude de la pensée* en 2014. En l'essence, il s'agissait à chaque fois d'affirmer la nécessité, pour comprendre l'enjeu philosophique des premiers cours de Heidegger à Fribourg, de les considérer comme un corpus autonome doté d'un intérêt philosophique propre au regard d'*Être et Temps*, le maître-ouvrage de 1927. En d'autres termes, je proposais d'interpréter ces cours sans les renvoyer systématiquement et prioritairement à leur fonction génétique par rapport à l'Analytique existentielle d'*Être et Temps*, et sans considérer que leur valeur philosophique dépendait du seul fait de contenir en germe cette dernière. Que pareille fonction génétique, germinale ou matricielle appartienne par ailleurs à ce corpus, cela va de soi — c'est même une telle évidence qu'il ne s'est jamais agi de la mettre en doute dans l'ouvrage, contrairement à ce que Christian Sommer semble pré-

1. Voir « Vie et histoire. Heidegger 1919-1923 », *Philosophie*, Paris, Minuit, vol. 69, mars 2001, p. 51-52.

2. Voir S.-J. Arrien et S. Camilleri, « Introduction », S.-J. Arrien et S. Camilleri (dir.) : *Le jeune Heidegger (1909-1926). Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Paris, Vrin, coll. Problèmes et controverses, 2011, p. 8.

sumer, au point d'en faire le point d'appui de sa critique. Au contraire, c'est *précisément* parce que le « réflexe généalogique » renvoyant systématiquement l'herméneutique de la facticité à l'Analytique existentielle occultait, à force d'évidence, toute autre voie interprétative que s'est imposée à mes yeux sa suspension méthodologique. Cette *époque*, pour reprendre le terme utilisé avec justesse par Sylvain Camilleri, me semblait être la condition pour ne serait-ce qu'accéder aux questions et problèmes spécifiques que l'herméneutique de la vie facticielle affronte. Encore une fois, il ne s'agissait pas en cela de nier toute continuité entre ces deux périodes de la pensée heideggerienne, ni de réfuter que l'herméneutique de la facticité soit la matrice de l'Analytique existentielle, mais plutôt de considérer les motifs et motivations de la première sans les rabattre à l'avance sur les motifs et motivations de la seconde. *Être et Temps* est certes, pour une bonne part, et même pour une part essentielle, issu du chantier philosophique des années 1919-1923, mais cela ne signifie pas que ce dernier s'y retrouve intégralement — à moins de suggérer que Heidegger aurait simplement fait du « sur place » de 1919 à 1927 et que, de la vie à l'être, il n'y aurait qu'une simple substitution terminologique, ce que *l'Inquiétude de la pensée* a tenté de réfuter. C'est donc en « refermant » le corpus de 1919-1923 sur lui-même, et en suivant pas à pas l'évolution de la conceptualité, des problèmes et des interlocuteurs de Heidegger durant cette période, que j'ai pu en montrer la fécondité philosophique, remarquant au passage que la question de l'être n'était ni première ni rectrice dans le questionnement du philosophe et qu'elle apparaissait plutôt comme l'un des résultats (certes capital) de sa tentative d'en découdre avec le phénomène de la vie en sa significativité, sa mobilité et son événementialité propres.

Christian Sommer: le passage de la vie à l'être

C'est sur cette émergence de la problématique ontologique à partir d'un travail original et préalable sur la question de la vie que Christian Sommer exprime des doutes. Renvoyant à l'autorité d'Aristote qui identifie en plusieurs endroits « vie » et « être », Sommer considère caduque l'idée d'un « passage de la vie à l'être » chez Heidegger. Pourquoi parler d'un tel passage de la vie à l'être, si l'un et l'autre nomment « le même », comme l'avait bien vu Aristote et, grâce à ce dernier, Heidegger ? Le soupçon qui affleure des remarques de Sommer est que ma lecture n'aurait pas rendu à Aristote la place qui lui revenait dans l'herméneutique de la vie, m'empêchant ainsi de voir que cette dernière a toujours déjà eu partie liée avec la question de l'être. Ce qui lui permet du même souffle d'affirmer que l'herméneutique de la vie ne se distingue pas tant de l'Analytique existentielle qu'elle ne forme avec elle une « continuité substantielle ».

Étant donné que Sommer prend appui sur Aristote dans ses remarques, il me faut dans un premier temps rappeler ce qu'il en est de ce dernier dans l'économie de mon ouvrage. De façon assez étrange, en effet, Sommer

appuie l'ensemble de son argumentaire sur l'idée qu'à mes yeux Aristote serait sans importance pour Heidegger jusqu'en 1924. Il en veut pour preuve une note de bas de page où j'indique que Heidegger fait largement plus de place à Aristote dans les intitulés de ses cours et séminaires à partir de 1924 qu'entre 1919 et 1923. Il s'agit là d'une remarque strictement factuelle mais que Sommer, l'extrayant de son contexte, présente comme s'il s'agissait d'une thèse interprétative générale défendue dans l'ouvrage. Or, non seulement il n'est dans ce dernier nulle part question d'une quasi-absence d'Aristote entre 1919-1923, mais au contraire j'y reconnais et détaille à maintes occasions la dimension essentielle et absolument structurante, dès 1921, des interprétations heideggériennes d'Aristote dans l'élaboration de l'herméneutique de la vie facticielle³. Je parle certes d'un tournant en 1924, comme l'ont relevé Sylvain Camilleri, Guillaume Fagniez et Isabelle Thomas-Fogiel, mais ce n'est pas celui qui verrait apparaître la figure d'Aristote dans la pensée heideggérienne (puisque'elle y est déjà bien présente); c'est celui qui voit Heidegger abandonner le concept de vie pour se lancer dans l'élaboration d'une problématique explicitement ontologique⁴. C'est du moins ce que montre l'évolution des cours de Heidegger entre 1919 et 1923, où l'on voit s'estomper les enjeux « *erkenntnistheoretisch* » touchant aux vécus et à la vie dans les discussions avec les néokantiens de Bade, Husserl, Natorp, puis Dilthey, au profit d'un intérêt pour la phénoménologie de la vie religieuse (Paul, Augustin, Luther), avant que la thématique de la vie ne s'infléchisse vers une explicitation clairement ontologique, au fil de l'importance toujours plus grande que prennent les interprétations d'Aristote chez Heidegger à partir de 1921-1922.

Ce qui nous ramène à l'idée, bien présente dans l'ouvrage celle-là, d'un « passage de la vie à l'être ». Pour Sommer, qui semble considérer comme négligeable le contexte d'émergence husserlien, néokantien et diltheyen de la pensée heideggérienne, il n'y a pas eu de passage de la vie à l'être, dans la mesure où la vie n'a jamais été pensée sans l'être chez Heidegger, lecteur d'Aristote. Qu'il y ait chez Aristote la plus grande affinité entre vie et être, à commencer par la mobilité qui les caractérise, et que Heidegger en fasse grand cas, je suis parfaitement d'accord avec Sommer pour l'affirmer et j'y insiste d'ailleurs, comme Claudia Serban a raison de le rappeler⁵. Mais reconnaître cette proximité essentielle (chez Aristote, puis chez Heidegger) ne réfute pas à mes yeux — c'est plutôt l'inverse — le constat que c'est précisément grâce à Aristote, en vertu même de la quasi-identité qu'il permet de poser entre vie et être, que le passage d'un concept à l'autre a pu avoir lieu chez le jeune Heidegger.

3. Voir *L'inquiétude de la pensée ...*, p. 16, 17, 18, 31 n.2, 109 n.3, 111, 139, 139 n.3, 205, 292, 316-355.

4. Voir *L'inquiétude de la pensée ...*, p. 15.

5. Voir *L'inquiétude de la pensée ...*, p. 337.

Ce « correctif » général étant apporté, on comprend mieux, à mon sens, comment la continuité que Sommer établit entre l'herméneutique de la vie et l'Analytique existentielle n'a pas besoin d'être *opposée* au parti-pris interprétatif de mon livre pour valoir. Qu'il s'agisse d'affirmer que la vie philosophique est le sommet de l'existence réussie pour Heidegger comme pour Aristote, et ce, en 1922 (comme je l'ai montré dans mon livre) tout comme en 1927 (comme l'a montré Sommer dans ses travaux) ou qu'il s'agisse de considérer, comme Sommer le suggère, que l'essentiel d'*Être et Temps* (à titre d'« ontologie phénoménologique de la vie humaine ») correspond somme toute à ce qu'on y retrouve de l'herméneutique de la vie, cela me semble surtout compléter mon propos et non l'infirmier.

Sylvain Camilleri : la phénoménologie de la vie religieuse

Sylvain Camilleri, pour sa part, voit bien la pertinence méthodologique et herméneutique de libérer le corpus proto-heideggérien de l'ombre d'*Être et Temps* pour en dégager les lignes de force originales. Il endosse d'ailleurs et pousse encore plus loin mon refus d'une lecture « rétrospective » du corpus de 1919-1923 en faisant valoir, au sein même de celui-ci, que la spécificité de la phénoménologie de la vie religieuse du jeune Heidegger ne saurait être réduite à un simple cas d'espèce de l'herméneutique de la vie facticielle « en général », ce que j'ai eu tendance à faire.

Dans mon livre, je considère, fidèle en cela à Heidegger me semble-t-il, que l'expérience de la vie religieuse décrite par Paul et Augustin met en œuvre de façon « paradigmatique » les structures originaires de la vie facticielle à partir de l'« accentuation » unique sur le monde du soi que cette expérience manifeste⁶. Alors que Heidegger reprend à Dilthey l'idée générale d'une autosuffisance de la vie, capable de se comprendre elle-même, il découvre dans la vie religieuse proto-chrétienne une situation facticielle historique inédite qui lui permet de dégager de façon exemplaire et concrète, par une destruction phénoménologique, les diverses possibilités auto-interprétatives de l'existence. Qui plus est, en dévoilant la possibilité d'une existence constamment tendue vers son sens d'effectuation, l'expérience de la vie religieuse apparaît comme ce qui permet à Heidegger de distinguer les possibilités d'appropriation à soi de la vie les plus essentielles et les plus originaires. C'est ainsi qu'à partir de l'interprétation phénoménologique de l'expérience de la vie religieuse et de son horizon temporel spécifique (eschatologique *et* kairologique) Heidegger dégage, pour son herméneutique de la facticité, la possibilité concrète d'une vie tournée non vers son effectuation mondaine, mais vers l'accroissement du soi, non plus guidée par la détermination d'un contenu de sens où elle se fixerait et trouverait son terme (ici-bas ou dans l'au-delà), mais par le fait de maintenir vives la mobilité et l'inquiétude qui la caractérisent.

6. Voir GA 58, p. 61, cité dans l'ouvrage p. 271 n. 3.

Or, c'est précisément sur la dimension « paradigmatique » de l'expérience de la vie religieuse que Camilleri propose un renversement interprétatif. Pour lui, l'herméneutique de la vie religieuse proto-chrétienne n'a pas d'abord vocation à dévoiler un cas, certes exemplaire, sur lequel peuvent être déchiffrées les structures auto-interprétatives de la vie et ses possibilités d'appropriation. Elle représente plutôt l'archétype de toute expérience vécue concrète (artistique, politique, ou autre), les contenant potentiellement toutes et les précédant historiquement, en plus de leur être supérieure d'un point de vue existentiel. Selon cette interprétation « maximaliste » du paradigme proto-chrétien, « la facticité chrétienne <est ce qui> informe la facticité en général ».

Cette nuance de taille explique que, chez Camilleri, la séparation passe non pas entre une phénoménologie de la vie facticielle et une phénoménologie de la vie religieuse, mais plutôt entre une phénoménologie de la vie religieuse et une phénoménologie de la vie *séculière*. Je vois dans cette dernière expression l'élément clé de la discussion. En effet, il ne saurait être question de vie séculière sans une vie religieuse qui lui préexiste et lui donne sens, ne serait-ce que de façon privative. Le sens même d'une expérience séculière réside dans le fait de s'être détachée d'une forme de vie religieuse. Il y a donc là, à mon sens, une prise de position initiale qui déborde la stricte perspective phénoménologique et que je qualifierais d'anthropologique. Je ne pense pas, en affirmant cela, faire violence à l'interprétation de Camilleri, qui renvoie lui-même dans ses remarques à la *Urdoxa* que représente, par-delà toute dimension confessionnelle, la vie religieuse et à la naissance du *logos* dans le *mythos*. De ce point de vue, qui se rattache, pourrait-on dire pour faire court, à celui d'une anthropologie phénoménologique de la vie — ce qui en fait tout l'intérêt d'ailleurs — il me semble que Camilleri s'éloigne de la façon dont le jeune Heidegger a bien voulu présenter les choses dans le cadre de son projet herméneutique initial, mais qu'il s'approche peut-être par-là davantage de la « chose même » qu'est l'expérience de la vie religieuse et, singulièrement, de l'expérience de la vie religieuse chrétienne. Sa perspective permet ainsi, entre autres mérites, de montrer qu'une prise de distance par rapport au jeune Heidegger est sans doute nécessaire afin de comprendre pour lui-même le phénomène de la vie religieuse. Cette prise de distance, que je n'ai pour ma part, au mieux, qu'indiquée de façon indirecte dans mon livre, Camilleri l'assume résolument dans ses travaux, renouvelant le geste herméneutique de *L'inquiétude de la pensée*, mais surtout, dégageant ainsi un puissant éclairage interprétatif apte à révéler des ressources insoupçonnées, tant du corpus proto-heideggérien que de l'expérience de la vie religieuse.

Laurent Villevielle: l'indication formelle

Dans son commentaire, Laurent Villevielle se penche sur la difficile notion d'« indication formelle » dont il restitue au passage de façon magistrale la

fonction et le sens — par où se manifeste qu'il a lui-même étudié à fond la question dans ses propres travaux. L'idée d'indication formelle revêt une importance décisive dans mon ouvrage dans la mesure où ce dernier gravite largement autour de la tentative heideggerienne de repenser le concept et, par là, le propre du geste philosophique. Cette « refonte » se joue chez Heidegger dans le déploiement d'un dispositif « indicatif » qui ne relève pas, au regard d'un phénomène donné, d'une détermination théorique et objectivante de sa forme (ou mode de donation) — comme c'est le cas chez Husserl. Villevieille, qui a parfaitement cerné la dimension névralgique de ce dispositif, le clarifie en retour en insistant sur l'idée de forme comme telle et en introduisant celle de « déformalisation ». Il rappelle ainsi à juste titre que l'enjeu du dispositif indicatif-formel est de montrer que la forme renvoie toujours déjà indicativement à la chose dont elle est la forme, et ce, de façon à éviter « le risque d'être elle-même tenue pour une chose, et ainsi de faire écran au phénomène qu'elle était initialement censée éclairer ». L'indication formelle nomme donc, selon cette caractérisation, l'idée d'un renvoi possible de la forme au phénomène (déformalisé) dont elle provient. Une telle caractérisation de l'indication formelle est ce qui permet à Villevieille de soulever une question de fond : « Comment s'opère le renvoi de la forme à ce dont elle est la forme ? Autrement dit, comment les concepts philosophiques parviennent-ils à atteindre les phénomènes qu'ils indiquent ? »

Il s'agit là d'une question redoutable, et je suis reconnaissante à Villevieille de me la poser aussi directement. D'autant plus que de la réponse qu'on y apporte — je tiens à le rappeler — dépend pour une bonne part la viabilité du projet philosophique que représente l'herméneutique de la vie elle-même. Les « concepts » ou « catégories » auto-interprétatifs de la facticité, en effet, dans lesquels se déploie cette herméneutique sont considérés par Heidegger comme des indications formelles à part entière. C'est dire que de telles catégories tirent précisément leur légitimité du fait qu'elles renvoient de façon indicative à l'« essence » mobile et événementielle du phénomène de la vie, sans la masquer ni la figer en un concept générique ou en une forme pure et objectivante. Il me semble important de conserver à l'esprit cet enjeu général au moment d'examiner les réserves de Villevieille concernant ma façon de justifier le « pouvoir de renvoyer au phénomène » que possède l'indication formelle.

Villevieille se concentre dans ses remarques sur l'analyse que je propose de la foi à titre d'indication formelle dans le contexte paradigmatique du proto-christianisme, déjà évoqué dans la discussion avec Camilleri. Toutefois, là où Camilleri me reproche de ne pas entendre avec assez de force la dimension proprement paradigmatique de l'expérience de la vie religieuse proto-chrétienne et de ne pas suffisamment reconnaître que la foi est avant tout « l'indication formelle *d'elle-même*, de la propre expérience qu'elle constitue », Villevieille qui de son côté adopte une approche strictement méthodologique, ignore cette dimension paradigmatique et me reproche à

l'inverse de ne pas traiter le concept de foi comme un concept parmi d'autres et le phénomène de la foi comme un phénomène parmi d'autres. Viellevieille reconnaît certes que la foi et l'indication formelle révèlent une parenté structurale et impliquent de semblable façon une indéniable « dimension d'indétermination, de retenue et d'attente », mais il y voit là un simple rapport « mimétique » qui ne permet pas de déterminer, outre le type de phénoménalité spécifique de la foi paulinienne, comment de façon plus générale le phénomène peut être atteint indicativement par son concept.

Pour Viellevieille, la question est donc à reprendre d'un point de vue méthodologique, ce qu'il fait en s'appuyant sur l'idée heideggérienne d'une « cohésion de significations ». Chaque concept s'inscrit et trouve sens au sein d'une telle cohésion de sens originelle, et le rôle de l'indication formelle serait de préserver cette dernière en suspendant toute inférence à des concepts allant supposément de soi. Par cette vertu « suspensive », l'indication formelle est ce qui permet une patiente reconstruction du contexte de significations (Heidegger parlerait plutôt de destruction) dans lequel un phénomène « déformalisé » peut se faire jour. Ainsi doit se traduire d'un point de vue méthodologique — selon Viellevieille — la capacité de l'indication formelle à accéder au phénomène (originaire) dont elle est l'indication. Cette conception de l'indication, très éclairante à certains égards, me semble toutefois être partielle et trop restrictive dans la mesure où elle ne tient pas compte de la structuration complexe et dynamique du sens qui, chez Heidegger, n'est jamais une simple teneur de sens (même inscrite dans une cohésion de significations), mais aussi un sens relationnel et surtout un sens d'effectuation ou d'accomplissement. Si l'indication formelle peut mener, par la destruction, jusqu'au phénomène déformalisé, c'est qu'elle en suspend les teneurs de sens prédéterminés, certes, mais au seul profit du sens d'effectuation du phénomène visé, ce que Viellevieille me semble ne pas prendre en considération. Être à la hauteur du sens d'effectuation en tant que *vécu* où se décident les possibilités originaires d'auto-appropriation de la vie, telle est la visée qui confère à l'indication formelle sa véritable nécessité dans l'économie de l'herméneutique de la vie. De ce point de vue, le phénomène visé dans l'interprétation des Épîtres de Paul n'est pas seulement la foi proto-chrétienne, telle qu'une patiente reconstruction permet de la restituer dans son contexte de signification originel, mais bien plutôt la foi en tant qu'événement du sens dans lequel sont constamment remises en jeu, ressaisies et redécidées les possibilités originaires d'appropriation à soi du croyant. Ce qui nous ramène à la nécessité de considérer, chez Heidegger, la dimension paradigmatique de la foi chrétienne dans sa dimension indicative-formelle. L'expérience de la foi proto-chrétienne atteste la possibilité sur laquelle repose l'herméneutique de la facticité : amener la vie à se comprendre elle-même à partir de catégories indicatives formelles qui ne lui indiqueront pas tant des contenus de sens originaires que des possibilités d'effectuation du sens et d'auto-appropriation.

Guillaume Fagniez: sens d'effectuation et appropriation

Dans ses remarques, Fagniez se concentre sur ce que j'identifie chez Heidegger comme l'enjeu initial de tout son projet herméneutique, à savoir la *coappartenance du sens et de la vie*. Cette coappartenance touche au cœur de l'articulation conceptuelle du projet herméneutique de Heidegger, et Fagniez ne s'y trompe en affirmant qu'elle représente, dans l'ouvrage, « à la fois la clef du problème de la philosophie et la source de toutes les difficultés ». Je dois donc le remercier tout spécialement pour sa lecture « de fond » qui va droit au nœud de ma démonstration tout en prenant la peine de retracer avec finesse et perspicacité ce qui fait tenir ensemble les questions de la vie en son auto-suffisance, du sens d'effectuation (ou sens d'accomplissement, comme il préfère traduire), du sens relationnel (ou sens de rapport), du s'avoir-soi-même, de l'anticipation et de l'indication formelle dans leur lien indéfectible à l'événementialité du sens et à la question de l'être-soi approprié. Je ne reprendrai pas ici le détail de son analyse qui m'apparaît converger avec le propos de mon livre, tant en ce qui concerne ce qu'il rappelle du « *sich-selbst-haben* », du *Bezugssinn* ou du lien indéfectible entre sens d'effectuation et ipséité. Je me pencherai plutôt directement sur l'ambivalence, qui est aussi une tension, qu'il perçoit dans ma conception du sens d'effectuation au regard de sa fonction « appropriante ».

Dans mon livre, j'ai en effet tenté de montrer qu'à l'encontre de la tâche traditionnelle de la philosophie qui a été d'interroger l'étant en son *quid* ou « sens de contenu » (*Gehaltssinn*), et par-delà l'avancée husserlienne qui a consisté à dégager de façon prioritaire la structure intentionnelle de toute « visée signifiante » (*Bezugssinn*), Heidegger découvrait et mettait de l'avant ce qu'il appelle le « sens d'effectuation » (*Vollzugssinn*) des phénomènes, c'est-à-dire, le moment d'appropriation des possibilités de sens des phénomènes par lequel la vie facticielle se ressaisit et s'approprie concrètement dans une direction ou une autre comme être-soi. Tout en acceptant cette caractérisation du sens d'effectuation et en reconnaissant son rôle crucial à titre de marqueur de l'intégration du sens et de la vie dans une événementialité commune, Fagniez constate une certaine ambivalence dans l'économie générale de ma démonstration.

Ma traduction du terme *Vollzugssinn* par « sens d'effectuation » plutôt que par « sens d'accomplissement » que Fagniez préconise est ici largement en cause. L'idée d'effectuation promeut en effet selon lui une conception purement opérationnelle du *Vollzugssinn*, qui équivaldrait dès lors à une pure prestation de sens, au détriment de la dimension d'appropriation à soi de la vie incluse dans ce concept. C'est en ce sens que Fagniez privilégie l'idée d'un *accomplissement* du sens qui inclut de façon plus claire la possibilité, à travers lui, d'une appropriation à soi selon une « détermination quasi normative, impliquant une exigence de "plénitude", "d'originalité", de "propriété" ». J'avoue être sensible à cet argument, d'autant que j'ai moi-même hésité entre les deux traductions, privilégiant « sens d'accomplisse-

ment» dans la thèse avant de passer la plupart du temps à «sens d'effectuation» dans l'ouvrage. Mais si j'ai à dessein insisté pour finir sur la dimension de l'effectuation du sens, c'est que l'idée d'un *accomplissement* du sens me semble d'entrée de jeu contredire l'idée même de mobilité, d'ouverture et de suspens que commande, en lien avec l'indication formelle, l'idée du *Vollzugsinn*. Accomplir, c'est compléter, c'est (par)achever, c'est mener à terme, là où il s'agit pour Heidegger de rendre «effectives» les possibilités de réitération et d'appropriation à soi du sens des phénomènes sans jamais les fixer en une plénitude de contenu. De ce point de vue, il me semble que Fagniez surinterprète (ou sous-interprète!) ma traduction de *Vollzugssinn* en la réduisant à l'idée d'une simple prestation ou opération du sens. Rien ne me semble en tous les cas plus éloigné de mon interprétation du sens d'effectuation que la reconduction implicite qu'il y voit «à une formule transcendante du Je "accompagnant" l'ensemble de ses représentations». Au contraire, l'idée d'une effectuation du sens, par-delà sa dimension «opérationnelle», m'apparaît tout aussi bien inclure l'idée d'une «performance du soi», à travers laquelle ce dernier se reçoit, se ressaisit et, à chaque fois, s'approprie. C'est peut-être d'ailleurs cette dimension «performative» qui, pour finir, nommerait le mieux l'enjeu du *Vollzugssinn* (sans que j'aie jusqu'à proposer de traduire ce terme par «sens de la performance», ce qui induirait, on s'en doute, de toutes nouvelles difficultés et autant de confusions).

Toujours à propos de l'idée d'appropriation et par-delà la question du *Vollzugssinn*, Fagniez aperçoit également une ambivalence plus «transversale» dans la façon que j'ai de mettre de l'avant le vecteur d'appropriation à soi que représente le sens d'effectuation entre 1919-1923, tout en rejetant que l'appropriation soit en lien avec l'idée ultérieure d'authenticité (*Eigentlichkeit*). Rejet qu'il met au compte du point de vue herméneutique de l'ouvrage selon lequel, je l'ai rappelé plus haut, un éclairage rétrospectif des premiers cours de Fribourg à partir de *Être et Temps* est à éviter. Je pense qu'il faut nuancer cette dernière affirmation: quand je récusé explicitement tout lien entre l'événement-appropriant (*Er-eignis*) de 1919 et le couple authenticité/inauthenticité de 1927, il s'agit d'un commentaire portant exclusivement sur le *Kriegsnotsemester* de 1919, où Heidegger n'a pas encore développé ne serait-ce que l'idée d'une réflexivité herméneutique de la vie sur elle-même. Dans ce contexte, où le «Je» «se reçoit» et «s'approprie» dans et de l'événement vécu du sens, la composante «quasi normative» que Fagniez rattache à bon droit à l'idée d'appropriation est complètement absente — cette composante n'apparaîtra implicitement qu'entre 1920 et 1922, alors que s'esquisse l'idée d'une herméneutique de la vie représentant le contre-mouvement (*Gegenbewegung*) de la tendance de la vie à la «ruine» (*Ruinanz*). En d'autres termes, le fait de rappeler l'absence de lien entre l'événement-appropriant du *Kriegsnotsemester* et l'idée d'authenticité dans *Être et Temps* n'exclut pas qu'une telle connivence soit apparue à mesure que prenait forme l'herméneutique de la facticité. Faut-il voir dans

la reconnaissance de cette évolution les limites du principe herméneutique qui a guidé mon ouvrage? Cela ne me semble pas (nécessairement) devoir être le cas, si tant est que le refus d'interpréter le corpus proto-heideggerien à l'aune de l'Analytique existentielle n'implique jamais de nier que ce corpus précède, prépare et rend objectivement possible cette dernière.

Claudia Serban : la coappartenance de la vie et de la philosophie

Les remarques de Claudia Serban recourent celles de Guillaume Fagniez de plusieurs façons, à commencer par l'attention qu'elle porte aux notions cruciales d'événementialité, d'effectuation et d'appropriation du sens dont elle a fort bien vu l'intrication. Bien qu'elle pénètre différemment dans la problématique de la coappartenance du sens et de la vie soulignée par Fagniez, il me semble que Serban a bel et bien identifié qu'il s'agissait là du cœur de l'affaire, tout en déplaçant son enjeu : la coappartenance qui retient son attention sera celle, indissociable de la précédente, qui unit indéfectiblement pour Heidegger « le sens de la vie et le sens de la philosophie ». Cette coappartenance essentielle de la philosophie et de la vie, elle-même fondée sur le lien entre sens et vie, est ce que doit manifester en propre l'herméneutique de la facticité, là où les systèmes philosophiques traditionnels ont plutôt occulté d'office cet ancrage originaire commun.

Serban a donc raison de relever la proximité essentielle que Heidegger établit entre vie et philosophie tout comme elle a raison de demander — du moins telle me semble être la question de fond qui motive son commentaire : vie et philosophie doivent-elles vraiment s'identifier, ou plutôt que se passe-t-il si l'on accepte avec le jeune Heidegger cette identification? La vie, d'une part, s'approprie-t-elle vraiment au mieux dans la philosophie ou ne s'agit-il que d'une « résorption de la vie dans l'activité philosophique »? La philosophie, d'autre part, s'accomplit-elle vraiment selon sa vocation originaire dans le retour (herméneutique) de la vie sur elle-même? Quelles ressources critiques reste-t-il à la philosophie là où, pour être à la hauteur de l'« originarité » du sens, l'inquiétude de la pensée et la mobilité de la vie finissent par se confondre (tout comme la méthode avec son objet)? N'est-ce pas simultanément trop et trop peu exiger de la philosophie que de l'associer à une herméneutique de la vie constamment réitérée? Ces questions me semblent devoir être posées, car en elles apparaissent les limites du projet proto-heideggerien, que le philosophe pourrait avoir tenté de surmonter par le projet d'une ontologie fondamentale dans laquelle « être » et « temps » ont remplacé « vie » et « histoire » comme axes de référence conceptuels. C'est d'ailleurs dans ce contexte, comme l'a bien vu Serban, que la référence à Aristote devient cruciale chez le jeune Heidegger, tant pour penser jusqu'au bout les possibilités d'une herméneutique de la facticité comme cinétique de la pensée, ancrée dans l'événementialité originaire du sens, que pour les dépasser.

Serban revient en ce sens et à juste titre sur l'importance, dans l'ouvrage, de la question de la mobilité — mobilité de la pensée et mobilité de la

vie — qui apparaît dès 1921 comme ce que Heidegger tente de formaliser dans des catégories herméneutiques indicatives. Pour ma part, j'aimerais partir de ce rappel pour prolonger son interrogation quant au pari heideggerien de rendre envisageable quelque chose comme une pensée qui soit à la hauteur de l'inquiétude de la vie, et vice versa. Admettons en effet que l'herméneutique de la vie, sur la base d'indications formelles aptes à décrire la mobilité auto-explicitante de cette vie, représente bel et bien le geste philosophique originaire (l'accomplissement de la science préthéorique originaire évoquée en 1919). Admettons qu'elle concrétise ainsi cette possibilité qu'a la vie de se mettre au clair avec elle-même, à partir d'elle-même, à partir de ses propres possibilités d'auto-interprétation et contre sa tendance au recouvrement. Admettons donc qu'elle incarne le philosophe véritable que recherchait le jeune Heidegger. Alors ma question est la suivante : ce qui semble être une réussite n'indique-t-il pas derechef une faiblesse ? Car une fois que la philosophie se sera déployée comme herméneutique de la vie en sa mobilité, son événementialité et son inquiétude foncières, ne se condamne-t-elle pas, en tant que discours philosophique du moins, à la seule description du mouvement auto-explicatif de la vie, constamment performé et renouvelé certes, mais ne laissant paradoxalement plus guère d'espace à tout autre déploiement créateur de la philosophie ?

Alors que, de son côté, la phénoménologie de Husserl peut se pencher à l'infini sur de nouveaux phénomènes, de quoi parlera l'herméneutique de la vie facticielle une fois que le mouvement de cette dernière aura été décrit dans sa tendance à la ruine et selon ses possibilités de « remontée à contre-courant (*Gegenbewegung*) » ? Quel autre objet aura ou pourra avoir la philosophie originaire ainsi comprise ? En d'autres termes, la philosophie dans son déploiement comme pensée inquiète et fidèle à la mobilité de la vie ne s'épuise-t-elle pas dans une performativité qui, certes, marque sa spécificité (le concept indicatif formel comme relais de la potentialité événementielle et appropriante de la vie) et sa dimension pratique et existentielle, mais qui semble condamner le seul discours philosophique authentique à se répéter à l'infini ? Doit-on soupçonner ici une limitation inhérente à la science originaire pensée comme herméneutique de la vie ?

Isabelle Thomas-Fogiel : destruction, préthéorique et originarité

Même si je ne peux pas ici répondre à ces questions que m'ont inspirées les remarques de Claudia Serban, je me réjouis que le commentaire tout à la fois généreux et redoutable d'Isabelle Thomas-Fogiel me donne la possibilité de les approfondir et les compléter par une discussion critique plus générale du projet proto-heideggerien. Plutôt, en effet, que d'insister sur les limites de mon ouvrage, à commencer par la dette du jeune Heidegger à l'égard de l'idéalisme allemand (Fichte en particulier) qui s'y trouve passée sous silence, Thomas-Fogiel se concentre sur ce qui lui apparaît comme les trois décisions philosophiques initiales du jeune Heidegger (décisions qu'elle soupçonne

aussi d'être des « présuppositions massives » de l'herméneutique de la vie), à savoir : la « nécessité » de « la destruction de la conceptualité philosophique, la dérivation du théorique à partir du préthéorique, et la centralité de la thématique de "l'originarité" ». De façon générale, il s'agit pour Thomas-Fogiel sinon de démontrer, du moins d'indiquer l'absence de « nécessité » présidant à ces décisions. Thomas-Fogiel voit dans chacune d'entre elles une prise de position extrême, typique à ses yeux du geste heideggerien en général, qui écarte sans démontrer la nécessité de cette exclusion d'autres positions moins radicales mais philosophiquement (plus) productives. Sans prétendre répondre de façon satisfaisante aux critiques qu'elle soulève et qui s'adressent, comme elle le souligne, plus à Heidegger qu'à ma propre démonstration, je tenterai d'en clarifier certains enjeux.

Je traiterai d'abord de la question de l'origine, que Thomas-Fogiel aborde pour sa part en dernier lieu, dans la mesure où c'est celle qui apparaît la première dans le corpus des premiers cours de Fribourg. Heidegger y vient par sa critique des théories néokantiennes. Celles-ci prétendent en effet rendre compte de toute connaissance possible sans se questionner sur le sol d'expérience qui est le leur. Ainsi, là où Rickert reconduit le fondement de la connaissance à la valeur de vérité considérée comme « telos » de la pensée, là où Natorp reconduit ce fondement au double mouvement de l'objectivation et de la subjectivation, Heidegger considère qu'il faut plutôt, pour commencer, rendre justice à l'expérience originaire du sens, de laquelle dérive toute connaissance par concept. Contrairement à ce que suggère Thomas-Fogiel, il ne s'agit pas tant ici de privilégier l'originaire à la vérité, comme si la visée de l'origine s'opposait à la visée de la vérité, mais simplement d'identifier le vécu de sens initial dont la visée de vérité elle-même s'origine, tout comme les concepts qui la soutiennent.

Or, ce vécu originaire de sens (et les possibilités qu'il recèle) — tout le propos de Heidegger y insiste — relève de la « sphère du préthéorique », à laquelle Heidegger accorde dès lors un primat qui paraît injustifié à Thomas-Fogiel. Celle-ci remarque à juste titre que nous ne sommes en rien contraints « logiquement » à reconnaître dans le préthéorique la source et le fondement « dont devrait être *dérivée* la totalité de nos activités ». Je pense qu'une précision s'impose ici. En effet, bien que Heidegger estime qu'on ne peut pas en toute rigueur faire abstraction du vécu préthéorique du sens (à partir duquel se déploie la formalisation du sens en concept) et qu'il considère qu'on doit prendre au sérieux ce vécu préthéorique comme point de départ de toute théorisation, il ne s'agit jamais en cela de nous « contraindre logiquement », si tant est que le travail de destruction s'inscrit dans l'ordre phénoménologique d'une monstration et non pas d'une démonstration. L'enjeu pour Heidegger, quand il rappelle que tout concept (et donc tout savoir et toute théorie) s'origine dans un vécu originaire du sens qui s'enracine dans un contexte de significations préthéoriques, n'est pas d'invalider toute prise en charge théorique du vécu, des concepts, ou des phénomènes en général. Il

s'agit simplement de reconduire le discours et les concepts qui les prennent en charge à la strate de vécu préthéorique, dont ils sont certes dérivés (et c'est d'ailleurs cette dérivation que Heidegger s'escrime à remonter), mais sans que cela ne leur enlève nécessairement leur pertinence théorique dans un autre contexte. Par exemple, si l'objet d'un discours théorique était le cours de la lune, le fait que les concepts mobilisés soient dérivés d'un vécu préthéorique ne serait pas déterminant et en laisserait intacte la validité. Cette dérivation n'est essentielle que là où le sens d'effectuation du phénomène (et non pas seulement la détermination de son *quid*) devient un enjeu.

Ce qui nous amène à la destruction, qui a précisément pour but de dégager le sens d'effectuation de certains phénomènes originaux (vie, vécu, soi, histoire, etc.). Thomas-Fogiel se demande si ce geste est véritablement justifié : « Pourquoi "détruire" plutôt qu'étendre le domaine de la philosophie ? » La question est certes légitime, mais il me semble important, afin de pouvoir y répondre, de rappeler le véritable enjeu de la destruction chez le jeune Heidegger. Thomas-Fogiel tend en effet à l'identifier trop rapidement à l'idée de « faire exploser » le passé et de faire table rase de la conceptualité traditionnelle. La dimension critique au regard de la tradition philosophique structure sans contredit la destruction proto-heideggerienne, mais cela ne doit pas masquer le fait que celle-ci constitue un geste méthodologique dont la portée est d'abord positive : il s'agit, en soumettant la conceptualité philosophique traditionnelle à une (sur)interprétation phénoménologique et critique, de délivrer la « chose même », à savoir, chez le jeune Heidegger, le phénomène de la vie, sans l'enfermer à l'avance dans des concepts préétablis et non questionnés. Mais ce travail de destruction lui-même, pour être productif, doit être correctement orienté, d'où la nécessité préalable pour Heidegger de dégager le sens originaire des concepts de vie et de vécu des ornières de la perspective épistémologique. À partir de là, la destruction de la conceptualité philosophique, par le biais d'une herméneutique critique de textes de la tradition (Aristote, Paul, Augustin), a pour but de dégager les dimensions essentielles de l'expérience vécue facticielle qui s'y dit et de les ressaisir dans des indications formelles qui sauront en préserver le sens d'effectuation. Dans ces conditions, il ne saurait simplement être question d'« étendre le domaine de la philosophie » sans réitérer le geste critique de la destruction, du moins chaque fois qu'un nouveau phénomène originaire (c'est-à-dire relevant de la vie facticielle) est en jeu. Cela dit, j'en conviens, la question reste entière de savoir ce que serait, même en respectant le cadre fixé par la destruction, un élargissement du domaine de la philosophie, s'il ne doit pas se restreindre au phénomène originaire de la vie dans ses possibilités d'auto-appropriation. Heidegger nous en donne peut-être quelques indices dans ses interprétations de Paul et d'Augustin, à travers lesquelles, comme l'a bien vu Sylvain Camilleri, l'expérience de la vie religieuse se trouve libérée comme « objet » offert à une phénoménologie de la religion (non inféodée au projet général d'une herméneutique de la facticité), ou

encore dans ses interprétations d'Aristote qui, comme le rappelle Christian Sommer, révèlent la possibilité d'une « anthropologie phénoménologique radicale » qu'il s'agirait de mener à terme.

Les impasses du républicanisme de marché. À propos de *Exit left, Markets and Mobility in Republican Thought*, par Robert S. Taylor

Jean-Fabien Spitz

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone

Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042344ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042344ar>

[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

Spitz, J.-F. (2017). Les impasses du républicanisme de marché. À propos de *Exit left, Markets and Mobility in Republican Thought*, par Robert S. Taylor. *Philosophiques*, 44 (2), 383–399. <https://doi.org/10.7202/1042344ar>

Étude critique

Les impasses du républicanisme de marché. À propos de *Exit left, Markets and Mobility in Republican Thought*, par Robert S. Taylor¹

JEAN-FABIEN SPITZ

Département de philosophie
Université Paris 1 Panthéon Sorbonne

1. Entre deux néo-républicanismes : la voie de la défection

L'innovation majeure du républicanisme contemporain a consisté à récuser la définition de la liberté individuelle par l'absence d'obstacles ou d'interférences, et à la définir au contraire comme non-domination, c'est-à-dire comme l'absence de tout assujettissement effectif ou de toute vulnérabilité à la volonté arbitraire d'autrui. Robert Taylor partage cette intuition fondamentale et prétend donc s'inscrire dans le courant du républicanisme moderne. En revanche il se désolidarise du néo-républicanisme lorsqu'il s'agit des moyens à mettre en œuvre pour construire une société exempte de domination. Les néo-républicains ont en effet systématiquement proposé des solutions « politiques » à ce problème. Ils pensent qu'il convient de recourir à la loi et à l'État pour combattre les dominations privées qui naissent dans le monde de l'économie et de la société civile, et qu'il convient ensuite de recourir à d'autres moyens juridiques ou politiques — constitution, séparation des pouvoirs, *rule of law*, contrôle de constitutionnalité, procédures de contestation — pour empêcher que l'État ne devienne à son tour une source de domination sur les citoyens qu'il prétend protéger contre les dominations privées. P. Pettit lui-même, le principal représentant du courant néo-républicain, a clairement indiqué que cette seconde question — *quis custodiet custodes?* — était au cœur d'une philosophie politique républicaine dont toute l'ambition consiste à construire un édifice institutionnel — une république — propre à contenir, par les voies de la loi et du droit, la domination que les citoyens pourraient exercer les uns sur les autres, tout en l'entourant de garde-fous et de procédures capables de l'empêcher de se muer lui-même en agent politique attaché à poursuivre ses propres intérêts aux dépens de ceux des citoyens².

Le livre de Taylor est fondé sur l'idée que de tels moyens politiques et juridiques sont impuissants à juguler efficacement tant la domination privée

1. Robert S. Taylor, *Exit left, Markets and Mobility in Republican Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2017, 144 pages.

2. P. Pettit, *Républicanisme, une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. fr. Paris, 2004; P. Pettit, *On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge, 2012.

que la domination publique qui menace d'être la conséquence de l'armement que la république veut donner à l'État pour contenir la domination privée. Non seulement ils sont impuissants mais ils sont dangereux, car ils consistent à construire un pouvoir — celui de la loi et de l'État — pour en combattre un autre et ainsi à déplacer le problème en l'accentuant au lieu de le résoudre³. Le pouvoir public destiné à combattre le pouvoir privé est en effet nécessairement plus puissant ou plus concentré que celui qu'il est censé tenir en lisière, et ses débordements ou abus, étant plus difficiles à contenir, exigent à leur tour des moyens de contrôle plus puissants et sophistiqués, dont l'abus est encore plus dangereux. En l'espèce, l'intuition de Taylor est que la mise en œuvre d'institutions de contrainte publique pour combattre des faits de contrainte privée aboutit à environner les individus d'une foule de pouvoirs qui, sans se faire réellement contrepoids, pèsent sur ses épaules et ne peuvent manquer de le dominer⁴. Dans la vie privée comme dans les relations entre producteurs et consommateurs, ou entre employeurs et employés, cette tentative de maîtrise directe, par des moyens juridiques et politiques, de la domination conduit à conférer à l'État et à ses agents des pouvoirs dont ils sont prêts à abuser. Même si ces pouvoirs ne sont pas discrétionnaires, ils comportent toujours une certaine latitude qui donne à la bureaucratie et aux fonctionnaires, une capacité de faire prévaloir leurs propres intérêts aux dépens de ceux des citoyens⁵.

Empruntant la distinction proposée par A. O. Hirschman entre défection et prise de parole, Taylor propose de classer l'ensemble des moyens politiques de contrôle de la domination dans la catégorie de la *prise de parole* et de s'écarter de l'analyse néo républicaine pour envisager des moyens de lutter contre la domination qui relèveraient au contraire de la *défection*⁶. Quiconque est menacé par un agent — public ou privé — qui tend à le dominer ou à lui imposer sa volonté, et à poursuivre ses propres intérêts à ses dépens, peut en effet recourir, selon Hirschman, à deux tactiques différentes : soit faire face, prendre la parole, élever la voix, contester, se grouper, construire des contre-pouvoirs (c'est ce que Hirschmann appelle « voice »), soit faire défection, s'en aller, échapper ainsi à l'emprise du dominateur potentiel, non pas en combattant ses entreprises mais en se soustrayant à son emprise, en se mettant hors de sa portée (ce que Hirschman appelle *l'exit*). En envisageant seulement des moyens politiques, juridiques et institutionnels, pour faire pièce à la domination publique et privée, les néo-républicains font confiance au *voice*. Taylor propose au contraire de

3. R. Taylor, *Exit left*, op. cit. p. 58.

4. R. Taylor, *Exit Left*, op. cit. p. 24. Voir F. Lovett, *A General Theory of Domination and Justice* (Oxford, 2010) pour l'idée qu'un État qui entreprendrait de maîtriser l'ensemble des dominations privées deviendrait à son tour une source inévitable de domination.

5. R. Taylor, *Exit Left*, op. cit. p. 9.

6. A. O. Hirschman, *Défection et prise de parole*, trad. fr. Fayard, Paris, 1995.

faire confiance à des solutions économiques⁷. Le grand moyen de faire défection et d'échapper à la prise de la domination, selon Taylor, c'est en effet le marché: si un employeur tente de nous imposer des conditions indignes, le meilleur instrument dont nous puissions nous armer n'est pas de disposer de textes de loi qui nous confèrent le droit de faire condamner ses pratiques, mais d'avoir une possibilité effective de quitter notre emploi, doublée de dispositifs qui — à l'instar d'un revenu inconditionnel universel substantiel — permettent de se tenir de manière durable à l'écart du marché du travail et de la contrainte salariale⁸. Plus que tous les dispositifs juridiques issus de la prise de parole, c'est cette possibilité réelle que nous avons d'échapper à la prise du dominateur potentiel qui pourra discipliner ce dernier, le contraindre à avoir avec nous un mode d'échange équitable et non arbitraire. Il en va de même sur le marché des biens et des services: si un vendeur tente de faire prévaloir ses propres intérêts à nos dépens en pratiquant des prix indûment élevés ou en vendant des produits ou services de mauvaise qualité, la meilleure arme dont nous disposons contre lui est notre droit de porter notre clientèle ailleurs. C'est la perspective de notre défection qui le contraint à tenir compte de nos intérêts en matière de prix et de qualité car, si nous étions prisonniers sans pouvoir nous adresser ailleurs, il serait en mesure de nous imposer les conditions les plus désavantageuses en ignorant nos protestations les plus véhémentes. Sur un marché parfait où les consommateurs seraient entièrement informés et entièrement en mesure de se déplacer vers le mieux disant, aucun acteur ne pourrait en exploiter un autre, tous les vendeurs seraient obligés de prendre les prix tels qu'ils sont, c'est-à-dire tels qu'ils résultent de l'offre et de la demande, sans jamais pouvoir les manipuler, et aucun prestataire ne pourrait en rabattre sur la qualité de ce qu'il vend sans perdre aussitôt sa clientèle. Pour ce qui est des contrats de travail, tout salarié qui disposerait d'une possibilité effective de quitter son emploi sans avoir à supporter de coûts additionnels serait en mesure de « contraindre » son employeur à lui offrir des conditions équitables et une juste rémunération de son travail, et cela sans même avoir besoin d'exprimer ses revendications. L'exploitation deviendrait pour ainsi dire impossible, et la simple perspective de sa défection contraindrait là aussi l'employeur à proposer au salarié des conditions au moins aussi satisfaisantes que celles qu'il pourrait trouver ailleurs. Ces moyens indirects de parer à la domination comportent au demeurant l'immense avantage de court-circuiter et de rendre inutiles les dispositions réglementaires — en matière d'emploi, de

7. R. Taylor, « Market Freedom as Antipower », *American Political Science Review*, vol. 107 n° 3, 2013, p. 593-601.

8. Outre le revenu universel, Taylor mentionne aussi, parmi les moyens consistant à faciliter l'*exit*, la formation professionnelle et les *demogrants* ou aides à la création d'entreprises sous la forme de crédits garantis.

prix, de salaires, de qualité — dont l'application confère inévitablement un pouvoir arbitraire à ceux qui sont chargés de les faire respecter.

Le républicanisme de marché ne nie cependant pas l'importance de la prise de parole sur le plan politique, car il a conscience que la possibilité de l'*exit* se restreint à mesure que l'on s'élève dans les niveaux auxquels s'exerce l'autorité, et que la possibilité de sortir d'un État dont on est membre sans encourir des coûts considérables est bien moindre que dans le contexte de la confrontation, par exemple, entre époux, entre vendeurs et consommateurs, ou entre employeurs et salariés. Il souligne en outre que les moyens d'un *exit* aisément accessible — en particulier un robuste revenu inconditionnel de base — ne peuvent être mis en place que par l'exercice de la parole démocratique au niveau de l'État, et il affirme donc que seul un exercice politique appuyé sur le *voice* peut garantir l'existence des conditions qui permettent l'efficacité du modèle économique. Il faut en effet une volonté politique pour que les conditions de l'*exit* soient réunies et que les individus disposent d'une possibilité effective de voter avec leurs pieds. Taylor prétend donc que son ambition n'est pas de réduire la liberté politique à la liberté du marché, mais de montrer que la réduction de la domination passe par la recherche d'un mixte entre plusieurs mécanismes de soumission du pouvoir aux préférences des citoyens, et que parmi ces mécanismes, la possibilité de sortir demeure un levier puissant, dont l'efficacité peut être supérieure à celle des moyens de contrôle politique et dont les inconvénients sont moindres. Il qualifie donc sa propre approche en disant qu'il s'agit d'un *interventionnisme étatique orienté vers la défection*, qui consiste à mettre les moyens politiques de la démocratie au service de robustes dispositifs de mobilité. Il montre aussi que ce mixte est variable selon le niveau de pouvoir auquel on se trouve, et que, plus on descend vers les pouvoirs ou organisations locaux, plus la possibilité de l'*exit* doit être employée pour maintenir ces pouvoirs en accord avec les intérêts des citoyens. Inversement, plus on remonte vers les pouvoirs nationaux, plus les moyens politiques de contrôle jouent un rôle important aux dépens de l'*exit*. Mais il soutient sans hésitation que, aux niveaux inférieurs d'exercice de l'autorité, et en particulier partout où pourrait s'exercer une domination privée — du mari sur son épouse, du vendeur sur le consommateur, de l'employeur sur ses salariés — l'accès à un *exit* facile et peu onéreux peut être mis en place et représente un moyen de lutte plus efficace que toutes les formes politiques ou juridiques de la prise de parole. En ce sens, les intérêts des consommateurs et des employés n'ont pas besoin d'être articulés ni débattus pour être identifiés et pris en considération par les dominateurs potentiels. La simple possibilité de transporter ailleurs leur clientèle ou leur travail contraint en effet ces derniers à tenir compte de leurs aspirations soit en ce qui concerne de qualité et de prix soit pour ce qui est des salaires et des conditions d'emploi. Il suffit au vendeur ou à l'employeur d'identifier les menaces ou les comportements de défection pour connaître les intérêts des consommateurs ou des salariés, et s'y

conformer. C'est la possibilité même de l'*exit* qui les y contraint sans que celui-ci ait même besoin d'être mis en œuvre.

Il en va de même dans les rapports à l'intérieur du couple où, selon Taylor, la facilité du divorce et l'égalité des deux partenaires dans la capacité effective d'y avoir recours auraient pour conséquence de purger les relations entre conjoints de toute domination sans soumettre cette relation privée au regard et à l'action inquisitrice de la loi. Même sur le plan politique, Taylor entretient comme on va le voir un étrange fantasme où l'exercice du pouvoir pour la satisfaction des intérêts des citoyens serait maximisé par la facilité de ces derniers à se déplacer dans l'espace et à faire leur marché pour trouver les systèmes institutionnels et juridiques qui leur offrent le meilleur rapport qualité/prix, c'est-à-dire le meilleur équilibre entre les impôts qu'ils acquittent et les services collectifs dont ils bénéficient.

Ce qui manque au néo-républicanisme contemporain, dit Taylor, c'est donc d'une part une conscience plus aiguë du fait que la mise en œuvre de moyens politiques et juridiques pour combattre la domination privée comporte le risque inhérent d'engendrer une domination publique par l'État et par ses agents, et d'autre part la conscience qu'il existe d'autres moyens — exempts des risques inhérents aux moyens politiques — de faire échec à cette domination privée, de discipliner ceux qui aspirent à l'exercer, et de les contraindre à s'en abstenir. Le marché serait ainsi un instrument de réalisation des valeurs républicaines, un moyen de faire que les individus ne sont jamais assujettis à la volonté arbitraire d'une autre personne comme ils le sont lorsqu'ils ne peuvent pas s'adresser à un autre employeur ou à un autre prestataire de services ou de biens. C'est le modèle économique du républicanisme, défini par un accord avec l'objectif républicain — la non-domination — mais aussi par une divergence essentielle sur les moyens de l'atteindre : pas exclusivement par des institutions républicaines, sur le danger desquelles il faut réfléchir, mais aussi et parfois essentiellement par les moyens non institutionnels du marché et de la concurrence. Pour protéger les plus vulnérables des entreprises dominatrices des tiers, la meilleure stratégie n'est pas toujours de les barder de droits et d'ériger autour d'eux les obstacles de la loi qui interdit certaines pratiques, mais de leur rendre l'*exit* possible, de leur donner un pouvoir de choisir⁹.

2. Les objections

L'approche de Taylor se heurte cependant à de très fortes objections. Nous voudrions en évoquer ici essentiellement trois. Tout d'abord, l'idée que l'*exit* pourrait se substituer à la prise de parole nous semble reposer sur une méconnaissance de la complexité des rapports entre les deux options qui a pourtant été analysée en détail par Hirschman. Même aux niveaux inférieurs

9. R. Taylor, *Exit Left*, op. cit. p. 7.

à l'État, comme le montre Hirschman, la meilleure stratégie pour empêcher le dysfonctionnement des organisations et des institutions n'est pas de privilégier exclusivement l'*exit* ou le *voice*, mais de pratiquer un délicat mélange entre les deux. L'approche de Taylor repose en second lieu sur une conception purement instrumentale de la politique qui est incohérente et en méconnaît les caractères principaux. Enfin, cette thèse ignore la distinction, pourtant capitale dans la problématique néo-républicaine, entre un pouvoir arbitraire et un pouvoir non arbitraire.

a) *L'exit: complément ou substitut du voice?*

Selon Taylor, l'*exit* est moins une pratique qu'une liberté, une porte ouverte qui, parce qu'elle existe, contraint celui à qui il est loisible d'échapper à mieux traiter les intérêts de ceux qui dépendent de lui et à mieux en tenir compte. C'est la possibilité de se soustraire à la domination qui contraint cette dernière, et non pas la réalité de la défection, dont la virtualité seule suffit à discipliner le pouvoir. Tel semble être le fil conducteur de sa démarche qui serait ainsi plus une étude des moyens de rendre la prise de parole effective que de la dévaloriser pour lui substituer la défection.

Cependant, lorsqu'il analyse en détail l'interaction entre les deux options, Taylor manifeste cependant une hésitation majeure et laisse ouvertement transparaître son peu de considération pour la prise de parole et sa volonté non pas de la *renforcer*, mais de la *remplacer* par la défection comme moyen de lutte contre la domination¹⁰.

À certains moments, Taylor semble pourtant bien affirmer que le principal avantage d'un *exit* aisé est de donner du poids à la prise de parole, de la renforcer, de contraindre le dominateur potentiel à écouter et à tenir compte des revendications de ses partenaires sous peine de les voir s'évanouir et cesser toute relation avec lui. Taylor suggère en ce sens que le *voice* sans l'*exit* est impuissant et que toute approche consistant à considérer que la fermeture des issues favorise la prise de parole en contraignant les citoyens, les consommateurs ou les salariés à y recourir, est une impasse. Ceux qui parlent n'ont de chance d'être écoutés que s'ils n'ont pas le dos au mur et si, en l'absence de réponse positive, ils peuvent opter pour la sortie. De même l'idée que le *voice* est la voie que doivent privilégier ceux qui ne disposent pas d'option réelle de sortie parce que la domination à laquelle ils sont assujettis est *systémique* est également une impasse puisque, si toutes les issues débouchent sur des relations aussi dominatrices que celles à laquelle on pré-

10. Taylor le dit explicitement : « Given the right circumstances (a broad array of providers with diverse characteristics and services) free choice and exit can act as effective *substitutes* for voice, revealed preferences as effective *substitutes* for stated preferences in compelling interferers to track the interests of interfeerees » (*Exit Left*, op. cit. p. 3).

tend échapper, la prise de parole ne peut avoir aucune efficacité¹¹. En d'autres termes, Taylor suggère à plusieurs reprises que l'*exit* ne se substitue pas à la prise de parole, à l'effort articulé pour faire que nos intérêts soient pris en considération et respectés par ceux qui sont en mesure d'exercer une autorité sur nous, mais qu'il lui donne de la consistance, du poids.

Hirschman lui-même soulignait cependant que, tout au contraire, la possibilité de l'*exit* avait pour effet d'affaiblir le *voice* et que ce dernier était d'autant plus puissant que l'ensemble des personnes potentiellement dominées étaient amenées à y avoir recours pour limiter ou contrôler cette domination. Quand il existe une possibilité de sortie, ceux qui sont le plus capables d'articuler les doléances et de mener la contestation ont tendance à en profiter et à faire défection, d'autant que ce sont aussi ceux qui ont le plus de capacité à en supporter le coût¹².

Hirschman remarque en outre que les économistes occidentaux — comme Taylor lui-même — ont du mal à admettre que les dispositifs les plus ouverts ne sont pas nécessairement les plus efficaces, et que la meilleure manière d'obtenir qu'une organisation serve au mieux les intérêts de ses utilisateurs ou de ses clients n'est pas nécessairement de donner à l'ensemble de ces derniers la possibilité de voter avec leurs pieds et d'aller ailleurs. Dans certains cas, dit-il « le monopole strict est préférable à une structure de marché moins rigide où la concurrence a sa place », et où « les structures closes sont supérieures aux structures ouvertes » parce que, dans ces dernières, la trop grande facilité de la défection interdit aux usagers de se tourner vers la structure elle-même pour en obtenir le redressement et en assurer le bon fonctionnement¹³. La défection, dit Hirschman, est en ce sens « loin de jouer son rôle d'instrument de redressement », car elle ne fait que « priver la firme ou l'organisation considérée de ses clients ou de ses adhérents les mieux qualifiés pour agir utilement de l'intérieur » alors même que la prise de parole serait susceptible d'aboutir à des résultats positifs¹⁴.

À cette objection, Taylor répond que l'*exit* ne fait obstacle au *voice* que lorsqu'il n'est accessible qu'à la minorité la plus capable de prendre la parole pour diagnostiquer et critiquer les dysfonctionnements et les points sur lesquels une institution cesse de servir les intérêts de ses usagers. En revanche, lorsqu'il devient aisément accessible à tous, il serait en mesure de le favoriser au lieu de l'entraver. L'idée est donc que la maîtrise de la domination passe par l'accroissement des moyens d'un *exit* effectif (une meilleure

11. Voir A. Gourevitch, « Labor Republicanism and the Transformation of Work », *Political Theory*, vol. 41 n° 4 (2013), p. 591-617, pour le concept de domination systémique et l'idée que seul le recours au *voice* peut la réduire.

12. Hirschman, *Défection et prise de parole*, p. 80 et 86 ; 98-99 ; 122.

13. Hirschman, *ibid.* Voir aussi R. Dagger « Neo-Republicanism and the Civic Economy », *Politics, Philosophy, and Economics*, vol. 5, n° 2 (2006), p. 151-173.

14. Hirschman, *Défection et prise de parole*, p. 92 ; *ibid.*, p. 101, où Hirschman note que le Japon par exemple a tiré avantage du fait qu'il constitue une entité politique close.

information, un revenu de base, etc.). C'est ce que Taylor appelle encourager indirectement le *voice* en facilitant l'*exit* (solution qui lui paraît préférable à celle qui consiste à encourager directement la prise de parole par des moyens législatifs, des droits conférés aux salariés, aux consommateurs, etc.). Par exemple, pour ce qui est du divorce, on prétend que la possibilité de l'*exit* a déstructuré les couples et les communautés, exposé les femmes à être abandonnées à leurs propres ressources, etc. Ce n'est vrai que lorsque le divorce est difficile et accessible seulement à ceux qui en ont les moyens, et que l'inégalité subsiste sur ce plan entre hommes et femmes. Quand, en revanche, le divorce est facile et également accessible pour les deux partenaires, on divorce moins, parce que les femmes arrivent à se faire entendre et obligent leurs conjoints à tenir compte de leurs revendications. C'est la thèse selon laquelle la possibilité de l'*exit* renforce le *voice*.

Mais Hirschman avait par avance fait bon marché de cette illusion en montrant que, si l'*exit* est accessible sans aucun coût, jamais la prise de parole ne se produit, soulignant ainsi l'ambiguïté du rapport entre défection et prise de parole, et la difficulté de les associer l'une à l'autre pour combattre les différentes formes de domination. L'absence de toute possibilité de sortie dévalorise certes la parole et la rend inefficace, mais les portes trop largement ouvertes lui nuisent tout autant, et elles provoqueraient bel et bien une extinction de la prise de parole au profit d'une défection généralisée par laquelle les citoyens, au lieu de tenter de corriger les institutions et de les maintenir en conformité avec leurs intérêts, se dirigent vers celles qui leur offrent, à première vue et dans l'immédiat, des conditions plus avantageuses. Le facteur susceptible de renforcer l'efficacité de la prise de parole n'est donc pas la facilité de l'*exit* mais la nature du rapport que les individus entretiennent avec leurs institutions ou organisations sociales. Les institutions les mieux gouvernées — celles qui répondent le mieux aux intérêts de ceux qui les utilisent — ne sont ni totalement fermées ni totalement ouvertes, mais elles sont composées d'individus loyaux qui accordent de la valeur à ces institutions et aspirent à les maintenir en bon état de marche. Contrairement à l'attitude consumériste que Taylor veut promouvoir en imposant partout le modèle du marché, ces individus loyaux ne sont pas prêts à quitter le navire sitôt qu'il donne des signes de dysfonctionnement, et ils savent que l'*exit* manifeste un manque d'engagement et un manque de préoccupation pour la qualité des organisations et des relations entre les acteurs sociaux. Hirschman pense par conséquent que ce sont les organisations dont les membres font preuve d'une vigilance non consumériste et disposée à l'effort qui sont le mieux en mesure de combiner *exit* et *voice*. Si les organisations closes par autorité et dont les membres sont prisonniers rendent la parole inutile, les organisations totalement ouvertes où l'*exit* est absolument libre et aisé sont quant à elles incapables de susciter la prise de parole. La facilité de la sortie diminue l'attachement des membres pour leur organisation, elle décourage les efforts qu'il leur faudrait consentir pour prendre la parole, elle

affaiblit leur vigilance et leur volonté de veiller à faire fonctionner les institutions pour l'intérêt général, elle encourage une sorte d'indifférence alimentée par le sentiment que, si les choses ne vont pas bien, c'est-à-dire si nos préférences explicites ne sont pas satisfaites, il est toujours possible d'aller ailleurs, et qu'il n'est donc pas indispensable de réfléchir aux moyens de redresser ou de corriger les errements des institutions auxquelles on a affaire¹⁵. Une telle facilité engendre donc une passivité qui interdit aux membres de s'investir activement pour maintenir le fonctionnement de l'organisation en conformité avec l'intérêt général. Mais lorsque l'organisation est telle que les membres sont loyaux, ils veulent la réformer plutôt que la quitter, et s'ils ont certes la possibilité de partir, ils ont aussi une réticence à le faire et préfèrent prendre la parole pour réformer les dysfonctionnements éventuels. Le loyalisme rend ainsi l'appartenance relativement rigide; tout en différant profondément d'une structure close, il freine la défection, même si celle-ci doit demeurer possible, et même si cette possibilité de dernier recours contribue à donner du poids à la parole du loyaliste¹⁶. Il est donc vrai que l'une des meilleures manières de faire pression sur une organisation est de la menacer de faire défection pour passer à une organisation rivale, et qu'une telle menace n'est crédible que s'il existe une telle organisation rivale, et s'il est effectivement possible de faire défection pour la rejoindre. Mais si l'absence complète de possibilité d'*exit* handicape la prise de parole, sa trop grande aisance l'entrave tout autant, car elle conduirait, face à des institutions, les citoyens à se comporter comme en présence d'entreprises substituables les unes aux autres et auxquelles ils ne sont pas particulièrement attachés: ils les laisseraient mourir de leur belle mort en ralliant d'autres institutions et en gagnant d'autres rivages.

L'analyse d'Hirschman ne conduit donc pas à faire de la facilité de l'*exit* le meilleur moyen de discipliner les dominateurs potentiels. Au contraire, ce genre d'effet redresseur sera maximale obtenu par un mixte de clôture relative et de loyauté. À l'inverse, l'accent mis sur la facilitation de l'*exit* conduit donc Taylor, et c'est là que son hésitation se manifeste, à avaliser pleinement cette tactique de substitution qui consiste non pas à analyser les manques d'une institution, mais à la quitter quand elle ne nous satisfait plus. Il opte donc, dans les faits, non pour une tactique de consolidation de la prise de parole, mais pour une tactique qui vise à montrer que celle-ci, qui est à la fois coûteuse et dangereuse, peut être avantageusement remplacée par l'*exit*, aussi bien dans le domaine de la famille et de l'entreprise que dans le domaine politique. Il caresse en réalité l'idée que l'*exit* — s'il est rendu indolore et très peu coûteux — rendrait le *voice* superflu, et cela pour le plus grand avantage des dominés puisque la prise de parole et les moyens institutionnels qui lui sont associés sont à la fois oné-

15. R. Dagger, *loc. cit.*

16. Hirschman, *op. cit.* p. 131.

reux et potentiellement créateurs de plus de domination qu'ils ne sont en mesure d'en guérir. La facilitation de l'*exit* aurait pour vertu essentielle de rendre superflus des mécanismes institutionnels de prise de parole qui ne font que reproduire et approfondir les dominations contre lesquelles elles prétendent lutter. On aboutirait ainsi à l'idée que l'*exit* rendrait la prise de parole inutile, qu'il se substituerait à elle parce que, dans un espace où la fluidité serait totale et les déplacements instantanés, il ne serait plus jamais nécessaire de protester contre un abus, une violation de droit, une attitude dominatrice. La simple manifestation de phénomènes de ce genre provoquant immédiatement le déplacement de ceux qui en sont l'objet vers des lieux plus cléments, les détenteurs de l'autorité sont amenés à s'auto-contrôler en permanence pour éviter cette défection¹⁷.

b) Une conception purement instrumentale de la politique

La théorie républicaine contemporaine accorde une énorme importance à la prise de parole et aux moyens de la démocratie au niveau des entités politiques habilitées à définir les règles du jeu collectif. C'est au citoyen lui-même à définir ses propres intérêts, à entrer en dialogue avec les détenteurs de l'autorité pour les lui faire connaître, par son vote, par la presse, par des manifestations, par la grève, à les rappeler à l'ordre en les écartant du pouvoir s'ils les méconnaissent, à mettre en œuvre des moyens de contestation pendant l'exercice des mandats, etc. Dans une telle approche, il est impossible que les intérêts des citoyens ne soient pas méprisés si ceux-ci ne les expriment pas et ne les défendent pas par des moyens politiques. Non seulement cette articulation leur est nécessaire pour faire connaître leurs intérêts aux gouvernants, mais elle est aussi nécessaire pour les identifier, car ce n'est que dans le contexte d'un débat que les citoyens peuvent, par la confrontation des opinions, dégager une vision de ce que sont leurs intérêts à long terme et de la manière de les concilier avec ceux de leurs concitoyens. La prise de parole dans un contexte démocratique, en ce sens, n'est pas un simple moyen de faire que les préférences des citoyens soient maximale-ment satisfaites, mais un outil d'interrogation de ces mêmes préférences pour déterminer la mesure dans laquelle elles constituent des *intérêts*. Il ne s'agit pas d'un moyen dont il faudrait seulement évaluer l'efficacité pour lui en substituer éventuellement d'autres, susceptibles de produire les mêmes effets. La prise de parole démocratique est une forme non substituable de contrôle d'institutions et d'organisations dont le dysfonctionnement n'implique pas la disparition, comme si toute institution était appelée à disparaître par désaffection aussitôt que ses « usagers » cessent d'en être satisfaits et ont la possibilité de porter leur clientèle ailleurs. Lorsqu'une organisation ou une institution d'une certaine ampleur, avec des ramifications et des

17. R. Taylor, *Exit Left*, op. cit. p. 3.

connexions étendues, perd sa capacité à servir les intérêts de ceux qui l'utilisent, elle ne disparaît pas, elle survit comme un cancer qui affecte les tissus voisins et la vie sociale dans son ensemble. Le darwinisme sauvage — l'adaptation ou la disparition — n'est pas la règle en matière sociale. La politique, en ce sens, a besoin d'instruments de correction, de guérison, pas d'élimination.

Le républicanisme de marché méconnaît donc le fait que la politique n'est pas seulement un outil de défense des préférences spontanées, mais aussi et surtout un dispositif d'action commune destiné à *identifier* des intérêts, à dégager ce qui pourrait être un intérêt commun, à formuler des règles de coexistence, et donc à identifier les conditions d'une non-domination qui ne peut pas se définir par le fait qu'un système social satisfait maximale-ment les préférences spontanées des citoyens. L'importance que Taylor continue d'accorder à la prise de parole dans le contexte d'une politique nationale tient par conséquent non pas à la nature même de la décision politique, à la nécessité de l'articulation et de la confrontation des opinions pour dégager ce qui pourrait relever d'un intérêt commun qui aurait besoin d'être défendu pour que le pouvoir ne revête pas le caractère de l'arbitraire, mais à la simple absence matérielle d'un monde aux frontières totalement effacées où le coût du déplacement d'une entité politique à une autre serait négligeable. Si les coûts de sortie des États constitués étaient voisins de zéro, dit Taylor, les citoyens et les entreprises pourraient faire leur marché entre différentes offres politiques comme les consommateurs font le leur entre différentes offres de machines à laver, et comme les salariés pourraient faire le leur entre différents employeurs si, là aussi, les coûts de sortie étaient nuls ou quasiment nuls. Dans cette approche, les intérêts des citoyens sont confondus avec leurs préférences non raisonnées et l'idée même d'intérêt commun, de règles de coopération qui soient équitables et donc acceptables par tous, a entièrement disparu¹⁸. De même, les institutions et les organisations sociales sont ici conçues comme des organismes vivants qui seraient, soit conduits à disparaître lorsque leur capacité à s'adapter à la demande de leurs clients s'étiolerait, soit au contraire capables de se réformer de l'intérieur sans avoir besoin que les raisons de leurs dysfonctionnements soient énoncées et portées sur la place publique. Dans les deux cas, le républicanisme marchand entretient le fantasme d'un monde sans discours politique, sans presse, sans opinion publique, sans investigation critique, sans mécanismes de décisions collectifs, un monde où les institutions et les organisations pourraient être disciplinées (condamnées à mort ou spontanément corrigées) par la simple addition des comportements individuels.

Cependant, cette approche méconnaît tout simplement qu'une société n'est pas une simple addition de comportements et de choix individuels. Les

18. Voir C. Sunstein, « Preferences and Politics », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 20, n° 1, 1991, p. 3-34.

institutions, par exemple, sont capables de survivre en état de dysfonctionnement — à la fois en raison de leur histoire et de leur pesanteur —, de susciter des attachements irrationnels et de développer des intérêts propres qui ne peuvent être mis au jour et disciplinés que par le discours et l'action collective. Le républicanisme marchand ignore ces phénomènes, et il n'admet la nécessité de la politique que parce que les comportements individuels ne sont ni parfaitement libres ni parfaitement informés.

Une telle approche ne tient aucun compte du caractère conflictuel des préférences. Certains citoyens vont exprimer une préférence pour des services publics de qualité et pour une taxation progressive des revenus, tandis que les entreprises vont aspirer à des charges sociales peu élevées, à un marché du travail flexible, à une taxation réduite de leurs profits. Toute société est dès lors contrainte d'arbitrer entre des intérêts opposés, et de déterminer collectivement les niveaux de fiscalité et de services publics qu'elle souhaite mettre en place. Mais Taylor ignore la nécessité de cette réflexion car, à ses yeux, la pratique politique possède une sorte d'objectif préformé sur lequel il ne peut exister aucun débat: elle doit maximiser dans tous les cas les possibilités de défection. Les États, dit-il, doivent mobiliser les moyens financiers et institutionnels indispensables pour garantir à tous les citoyens des moyens efficaces et non coûteux de se soustraire à toutes les relations qui risqueraient d'engendrer de la domination. Ils doivent donc s'employer à dissoudre les monopoles, à garantir que nul ne puisse faire les prix au lieu de se contenter de les accepter, et ils doivent surtout mettre en place un Revenu universel de base permettant à tous les salariés de se retirer au moins temporairement (mais pour quelle durée?) du marché du travail sans avoir à en supporter les conséquences négatives en ce qui concerne leur revenu.

Pour le républicanisme de marché, cette maximisation des possibilités de défection serait aussi une maximisation de la satisfaction des préférences, laquelle serait confondue avec la prise en considération maximale des intérêts des citoyens. Mais cela ne tient pas compte du fait que nous avons besoin d'une décision politique pour *ordonner* les différentes options parce qu'il n'existe pas de hiérarchisation rationnelle unique des systèmes de satisfaction des préférences. La vision de la société politique comme outil de satisfaction de préférence spontanée semble ignorer complètement qu'il est impossible de hiérarchiser les systèmes en fonction de leur plus ou moins grande aptitude à satisfaire ces préférences prises de manière globale. Elle ignore donc qu'un ensemble d'institutions politiques est un outil de réflexion et d'arbitrage ou de choix entre des systèmes de satisfaction des préférences qui ne peuvent pas être disposés hiérarchiquement sur une seule ligne qui les rendrait commensurables¹⁹.

19. Voir J. Elster, « The Market and the Forum, Three Varieties of Political Theory ». In Derek Matravers et Jonathan E. Pike (dir.), *Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, Routledge, London, 2003.

Taylor imagine enfin un système politique où chaque communauté — un département par exemple ou même des unités plus réduites — doit payer les services qu'elle offre avec ses propres ressources. Dans ce système, que Taylor qualifie de « fédéralisme fiscal », chaque sous-unité (ville, département, province) aurait une autonomie fiscale presque complète, prenant elle-même les décisions sur le type de biens publics qu'elle veut offrir et à quel prix. Le gouvernement central ne serait plus en charge que des biens publics qui ne peuvent être que nationaux (la défense, l'air pur) et des dispositions qui garantissent à chacun les moyens de la mobilité. On accroîtrait ainsi considérablement, par rapport à un système qui s'efforce d'homogénéiser l'offre de services sur l'ensemble d'un territoire par des transferts politiquement ordonnés, le niveau de satisfaction des préférences individuelles et de bien être, chaque individu ayant en quelque sorte le niveau de biens publics qu'il préfère et pour lesquels il veut payer²⁰.

Si certaines communautés sont pauvres et d'autres riches, la solution ne consiste donc pas à transférer nationalement de l'argent vers les premières, mais à faire en sorte que tous les individus aient les ressources adéquates pour se déplacer sans frais d'un point du territoire à l'autre. Les communautés qui offrent de mauvais services à des prix élevés seront désertées si elles ne réforment pas leurs pratiques, et elles seront puissamment incitées à les réformer dans le bon sens par la simple menace de perdre leurs administrés, et par conséquent leurs ressources. La centralisation fiscale et les transferts territoriaux ont au contraire des effets très pernicioeux, car les exécutifs locaux qui dépendent des finances centrales de l'État, n'ont aucune incitation à améliorer la qualité de leurs propres services et à satisfaire leurs résidents parce que le vote par les pieds (le fait que les gens s'en vont) ne les affecte pas et que leurs ressources — allouées par l'État — demeurent identiques.

Dans ce modèle, l'idée est que les mécanismes démocratiques (*voice*) sont superflus et même dangereux lorsqu'il s'agit de produire les meilleurs ensembles possibles de services aux citoyens. Il convient donc de leur substituer une concurrence parfaite entre régions et municipalités avec une possibilité réelle pour les citoyens de se déplacer de l'une à l'autre. On pourrait ainsi avoir une meilleure satisfaction des intérêts des citoyens sans les risques de la politique comme, par exemple, l'inféodation des dirigeants locaux ou provinciaux à des groupes d'intérêts²¹.

La politique comme marché, c'est-à-dire comme espace dans lequel les entreprises et les individus se déplacent à la recherche des partis, des institutions ou des législations les plus favorables à la satisfaction de leurs préférences spontanées, est bien l'horizon du républicanisme marchand, un horizon où le simple enregistrement des signaux envoyés par les prix et les

20. R. Taylor, *Exit Left*, op. cit., p. 78.

21. R. Taylor, *Exit Left*, op. cit. p. 72.

comportements de défection tend à remplacer la parole politique articulée et à la rendre inutile. Pourquoi parler, en effet, pourquoi se doter d'institutions complexes de contestation et de prise de parole — surtout lorsqu'on sait à quel point elles sont potentiellement la source d'abus et d'exercices discrétionnaires du pouvoir — quand nous pouvons, par nos comportements, envoyer à nos partenaires des signaux matériels très explicites sur lesquels il ne leur est pas possible de se méprendre et qui les déterminent automatiquement à modifier leurs comportements dans le sens de nos intérêts s'ils ne veulent pas nuire aux leurs et perdre leur clientèle? À quoi bon élire des gouvernants si nous avons toujours le pouvoir d'aller ailleurs lorsque la manière dont ils nous gouvernent ne nous plaît pas? Le vote avec les pieds est donc le vote le plus efficace, celui qui ne risque pas d'être manipulé, alors que le processus démocratique est systématiquement exposé à des formes de corruption et ne garantit en rien que les gouvernants vont poursuivre les intérêts des citoyens au seul motif qu'ils sont élus et soumis à réélection. C'est ce fantasme d'une société où la parole politique serait devenue superflue, où nos préférences seraient manifestées par ce que nous faisons et non par ce que nous disons, qui domine l'approche de Robert Taylor²².

Comment un tel modèle pourrait-il fonctionner? Les phénomènes de ségrégation sociale vont inévitablement apparaître puisque les ménages aisés, peu demandeurs de services collectifs dont ils peuvent se dispenser, vont se diriger vers des communautés pratiquant une fiscalité réduite, laissant les citoyens les moins favorisés acquitter eux-mêmes, sans redistribution, les services publics dont ils ont besoin. Aucune facilité de déplacement ne peut remédier à cette ségrégation, car la venue de résidents pauvres exigeant des services publics substantiels et formant bientôt une majorité provoque la sécession des résidents riches, tout aussi mobiles, vers des lieux fiscalement plus cléments. De même, les tactiques pour attirer les entreprises et celles pour attirer les citoyens vont se révéler contradictoires car, pour attirer les premières, il faut baisser les impôts et compter sur les dépenses des cadres pour assurer le développement économique, alors que pour attirer les citoyens les plus pauvres, il faut au contraire des services publics et sociaux développés, et par conséquent coûteux.

Le fédéralisme fiscal provoquerait par conséquent les regroupements par classes sociales et aggraverait les inégalités. Il s'agit en réalité d'une théorie destinée à montrer qu'une société juste est seulement une société qui donne à chacun ce qu'il préfère et qui se passe de tout transfert, de toute

22. La théorie sociale établit aujourd'hui que les individus n'achètent pas nécessairement la quantité de services d'éducation et de santé dont ils ont objectivement besoin. Dans certains domaines on peut donc dire qu'il n'est pas possible de confondre préférences révélées et préférences réelles ni de prétendre que ce sont les arbitrages spontanés rendus par les individus qui maximisent leur bien être. Voir C. Sunstein & R. Thaler, *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness*, Penguin Books, 2009; C. Sunstein, *Why Nudge? The Politics of Libertarian Paternalism*, Princeton, 2014.

redistribution et de toute solidarité. Elle semble en effet ignorer que les services publics sont quant à eux des mécanismes de transfert de ressources, parce que ceux qui les utilisent le plus sont aussi ceux qui paient le moins d'impôts tandis que ceux qui les utilisent le moins sont aussi ceux qui, en principe, paient le plus d'impôts. La mobilité parfaite des plus pauvres peut bien exister, mais elle ne saurait empêcher cette ségrégation sociale.

c) Pouvoir public et pouvoir privé

L'approche de Taylor repose enfin sur l'idée que les moyens publics mis en œuvre pour contenir les dominations privées engendrent ou risquent d'engendrer plus de domination, plus d'exposition à l'arbitraire, qu'ils n'en suppriment²³. Mais cette idée nie l'une des thèses essentielles du néo-républicanisme, à savoir qu'il existe une différence essentielle entre un pouvoir public et un pouvoir privé. Le second est nécessairement arbitraire puisqu'il ne dépend que d'une volonté particulière, alors que le premier est assujéti à des règles formelles et substantielles, ainsi qu'à des procédures de contestation, qui sont en mesure de garantir son caractère non arbitraire.

Taylor calcule des quantités de domination en additionnant et en soustrayant des choses qui ne sont pas de même nature parce qu'on ne peut pas confondre une domination, c'est-à-dire une forme de pouvoir arbitraire et une autorité démocratique qui, par définition, parce qu'elle passe par la loi, est non arbitraire. La position de Taylor suppose en fait que cette différence ne peut pas exister, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de différence entre une autorité privée et l'autorité d'une personne qui est mandatée par la loi et dont le pouvoir est strictement délimité par elle; il nie qu'il puisse exister un pouvoir non arbitraire, qui s'exerce dans l'intérêt de ceux qui lui sont assujettis, et il assimile purement et simplement pouvoir et pouvoir arbitraire²⁴. Mais précisément toute la thèse républicaine repose sur la distinction entre le fait de subir une interférence arbitraire, et le fait de subir une interférence non arbitraire. L'idée que le pouvoir de la loi peut protéger contre la domination privée et créer des espaces protégés dans lesquels l'interférence des tiers est rendue impossible par la norme juridique échappe entièrement au républicanisme de marché.

Taylor ne conçoit donc la mise en œuvre des moyens politiques du *voice* que comme la construction d'un équilibre des pouvoirs, comme un jeu de forces, sans réfléchir sur la nature des pouvoirs impliqués et sur leur capa-

23. En réalité, Taylor nie tout simplement qu'il soit possible de dire que des dispositions publiques sont non arbitraires. Le pouvoir public et le pouvoir privé sont de même nature en réalité.

24. Pour illustrer l'idée que tout pouvoir de régulation implique une intervention arbitraire des tiers dans la vie des individus, Taylor cite le pouvoir dont disposait l'Église au Moyen Âge pour réguler les rapports matrimoniaux. Mais précisément, il n'existe aucune commune mesure entre de tels pouvoirs inquisitoriaux et une règle qui, par exemple, contraint le mari à obtenir la signature de son épouse pour un bien appartenant au couple.

citée à être à la fois contrôlés et corrigés par des procédures démocratiques. Or le néo-républicanisme ne raisonne pas en fonction de l'équilibre des pouvoirs, et il n'entend pas conférer aux victimes potentielles de la domination des moyens de résistance, mais seulement édicter des règles qui interdisent publiquement la commission d'actes dominateurs et de conduites arbitraires. Il ne s'agit donc pas de combattre un pouvoir par un autre — stratégie qui comporterait effectivement les risques d'abus dénoncés par Taylor — mais de constitutionnaliser en quelque sorte le pouvoir privé en le soumettant à des règles dont la puissance publique est le garant.

La thèse du républicanisme marchand est qu'une telle constitutionnalisation est inutile parce que, lorsque la société est exclusivement constituée de contrats volontaires auxquels il est toujours possible de se soustraire, il nous est impossible d'entrer dans une relation à laquelle nous n'avons pas authentiquement consenti, et toutes les relations auxquelles nous avons explicitement et librement consenti sont exemptes de pouvoir puisque nous avons la capacité d'en sortir sitôt que nous le voulons. Le consommateur ne peut pas être dominé par le vendeur puisqu'il peut toujours choisir d'échapper aux conditions proposées par ce dernier; l'employé ne peut pas être dominé par l'employeur puisqu'il est toujours en mesure de démissionner tout en disposant — grâce au revenu inconditionnel — d'un autre moyen d'existence; le mariage ne peut donner lieu à la moindre domination puisque les conduites déviantes du conjoint sont soit automatiquement corrigées par la perspective de la défection de son épouse, soit rendues vaines et sans objet par la défection de celle-ci.

Cependant, cette démarche ne tient pas compte du fait que les sociétés développées ne sont pas des tissus de contrats privés. La production y est opérée par le biais de grandes entreprises dont les gains d'échelle sont assurés — par rapport aux petits producteurs — par le fait que précisément elles sont organisées hiérarchiquement et peuvent procéder par le biais du commandement et non du contrat. Comme le montre E. Anderson, les formidables progrès de la productivité du travail sont rendus possibles, dans le capitalisme moderne, non par la seule technologie, mais par une organisation du travail qui dispense les producteurs d'avoir à négocier de manière contractuelle l'ensemble des relations dont la production et ses variations sont l'occasion²⁵. En ce sens, le pouvoir — en particulier à l'intérieur de l'entreprise — est inhérent au capitalisme moderne qui ne possède ses caractéristiques positives que parce qu'il s'agit d'un système qui est en mesure de substituer dans une large mesure le commandement au contrat et à la négociation entre partenaires égaux dans la sphère de la production. C'est précisément parce que ces formes de pouvoir existent, parce que l'asymétrie dans l'accès aux moyens de production permet de contraindre certains acteurs sociaux à s'enrôler au service des autres et à leur obéir, que les sociétés

25. E. Anderson, *Private Government*, op. cit.

modernes ne peuvent garantir l'absence de domination en se contentant de garantir la liberté réelle des contrats et en garantissant à tous une sortie effective.

Taylor prétend que son approche est à la fois libertarienne — parce qu'elle fait prévaloir partout la liberté des échanges privés — et « de gauche » parce qu'elle assigne à l'État la mission de garantir cette liberté en offrant à tous les moyens d'un *exit* réellement accessible et non onéreux. Mais il ne paraît pas comprendre que cette supposée conciliation est une contradiction. La société contemporaine est fondée sur la possibilité de la contrainte, seule manière pour elle d'enrôler les hommes dans des organisations hiérarchiques qui sont efficaces parce qu'elles peuvent fonctionner autoritairement en substituant le commandement à la négociation et au contrat. C'est cette possibilité de contrainte qui fait son efficacité. Mais s'il en est ainsi, l'*exit* rendu accessible à tous sans le moindre coût signerait la fin de ce mode d'organisation de la production, car qui obéira s'il peut s'en dispenser ? Ici, le fantasme libertarien d'une société où le contrat aurait éliminé la contrainte est pris à son propre piège.

Christian Leduc, François Pépin, Anne-Lise Rey et Mitia Rioux-Beaulne, dir., *Leibniz et Diderot : Rencontres et transformations*, Montréal, Vrin, 2015, 340 pages

Guillaume Coissard

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone

Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042345ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042345ar>

[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

Coissard, G. (2017). Compte rendu de [Christian Leduc, François Pépin, Anne-Lise Rey et Mitia Rioux-Beaulne, dir., *Leibniz et Diderot : Rencontres et transformations*, Montréal, Vrin, 2015, 340 pages]. *Philosophiques*, 44 (2), 401–405. <https://doi.org/10.7202/1042345ar>

Comptes rendus

Christian Leduc, François Pépin, Anne-Lise Rey et Mitia Rioux-Beaulne, dir., *Leibniz et Diderot : Rencontres et transformations*, Montréal, Vrin, 2015, 340 pages.

Issu d'un colloque international tenu en 2012 à Ottawa, cet ouvrage, présenté comme un recueil de textes, est composé de seize contributions, quatorze en français, et deux en langue anglaise. Il s'intéresse à la rencontre de deux philosophes dont les pensées semblent à première vue bien différentes.

Leibniz d'un côté, représentant de la métaphysique classique, et Diderot de l'autre, dont la philosophie est connue pour son matérialisme vitaliste et sa complaisance à l'endroit de l'empirisme d'inspiration lockéenne, sont les deux protagonistes de cette « rencontre » inattendue. À travers la relation particulière entre Leibniz et Diderot, les diverses études qui composent le livre fournissent un exemple frappant de la fécondité de tout travail cherchant à reconstruire les relations de deux périodes qu'on a longtemps cherché à opposer.

L'ambition n'était pourtant pas aisée : comme le remarque l'Avant-propos, un problème important émerge auquel se frotte l'historien de la philosophie qui cherche à reconstruire la réception de la philosophie leibnizienne au XVIII^e siècle : d'abord, il est impossible de déterminer avec précision ce que Diderot a lu de Leibniz, et à quelle date. Cet obstacle a pour origine l'histoire accidentée de la diffusion des textes leibniziens aussi bien que la manière très libre dont Diderot utilise les références philosophiques. Un des traits caractéristiques de l'éclectisme de Diderot, méthode philosophique sur laquelle un grand nombre des auteurs participant à cet ouvrage reviennent, est qu'il reprend, sans les nommer et en les intégrant à un contexte philosophique très différent de leur contexte d'origine, des éléments, des concepts, des argumentations qui fonctionnent alors à nouveaux frais. Il s'agit de repérer ces emprunts et de mesurer les transformations qu'ils font subir à la pensée d'origine. Cela dit, il faut aussi être capable, puisque Diderot n'a guère le souci de la référence, de justifier qu'il y a bien emprunt, discussion ou refus d'éléments réellement leibniziens. C'est pourquoi l'Avant-propos, écrit à huit mains, va jusqu'à parler d'« une importante lacune contextuelle qui empêche de traiter ce rapport comme étant de l'ordre d'une réception au sens plus classique » (p. 9). Dès lors, un problème de méthode s'impose, qu'entendent justement traiter les onze pages de cet avant-propos.

Cette section liminaire tente de dégager une solution méthodologique positive. Est ainsi écartée une manière classique d'envisager les rapports

entre deux auteurs en ce qui concerne leur influence, ce qui nécessiterait une identification des textes disponibles pour Diderot, des textes réellement lus, et des médiations permettant telle ou telle lecture. On comprend que la méthode philosophique de Diderot, qui dissimule ses sources en plus d'en faire un usage libre, se prête mal à cette procédure habituelle. Il faut aussi traiter avec prudence, pour les mêmes raisons, l'idée selon laquelle Diderot fournit une interprétation de la philosophie de Leibniz. Diderot n'est pas exégète ni commentateur de Leibniz, mais il use de certains lieux de la philosophie leibnizienne pour développer sa propre réflexion. D'où la proposition méthodologique qui, nous semble-t-il, est le cœur de cet Avant-propos, d'adopter une méthode comparatiste et historique : il s'agit d'identifier des « homologues » entre les deux auteurs, c'est-à-dire de « montrer comment, dans certains champs du savoir, Leibniz et Diderot s'attaquent aux mêmes problèmes philosophiques » (p. 13). Les auteurs vont jusqu'à avancer que c'est parce qu'il y a une « communauté épistémique » englobant Leibniz et Diderot, et définissant des problèmes communs, que les réponses leibniziennes à ces problèmes peuvent être reprises, déformées ou rejetées par Diderot. Ce qui ferait le commun entre les deux auteurs serait donc les questions auxquelles ils se confrontent et les outils conceptuels dont ils disposent pour répondre ; ce qui ferait leur différence serait l'intervention concrète par laquelle chacun fournit une réponse particulière.

Si cette introduction générale entend ressaisir les différentes contributions sous une unité méthodologique, l'ouvrage n'y perd pas du point de vue de la diversité des approches. On appréciera ainsi que les seize contributions soient organisées selon cinq thèmes : « La question du matérialisme » ; « Encyclopédie et savoir » ; « Philosophie de la connaissance » ; « L'organisme et le vivant » ; « Esthétique et théorie de la conscience ».

Pour restituer ces propos divers, nous nous attarderons sur les contributions qui, de notre point de vue, illustrent particulièrement la méthode définie par l'avant-propos.

L'article de M. Rioux-Beaulne (« “Laissez là vos individus” : Diderot et Leibniz devant le bien-fondé des phénomènes ») est un bel exemple de l'application de la méthode développée en introduction. Il s'agit en fait de partir d'un problème cartésien, à savoir celui de l'arbitraire des phénomènes, en particulier du phénomène des corps physiques individuels, dont les qualités sensibles sont toujours soumises à un choix arbitraire de Dieu. La distinction cartésienne de la substance pensante et de la substance étendue pose un problème théorique pour la compréhension de la manière dont nous percevons les corps individuels. L'auteur considère ainsi que Leibniz et Diderot fournissent tous deux une réponse à ce problème cartésien dont ils héritent. Le premier assoit, par le mécanisme de la perception, l'ordre phénoménal dans lequel les corps se donnent sur l'ordre métaphysique des substances (les monades). Ainsi les apparences, telles qu'elles nous présentent des corps, sont fondées métaphysiquement. Le point capital, repéré par M. Rioux-

Beaulne qui cherche moins à résoudre la question chez Leibniz qu'à exposer ce que Diderot a pu en retirer, est que la perspective leibnizienne est proprement épistémologique : il s'agit de fonder ontologiquement ce qui nous apparaît dans l'ordre phénoménal comme des corps individuels perçus. Diderot peut alors reprendre la manière épistémologique de poser le problème sans accepter sa solution métaphysique : à partir du moment où le point de départ est la matière, une et indivisible, et non pas l'infinité des monades individuelles, les corps individuels tels qu'ils nous apparaissent ne sont pas fondés ontologiquement mais dépendent seulement de la façon dont notre organisation singulière les figure, celle-ci nous donnant à voir un ordre phénoménal propre dont on ne peut plus s'assurer. On voit bien ici comment les positions de Leibniz et de Diderot sont à considérer comme deux interventions dans un problème historique et philosophique identique. C'est parce que les deux auteurs héritent de la distinction cartésienne entre les substances, qu'ils cherchent à préciser ou dont ils cherchent à s'émanciper, que des points de rapprochement comme des points de divergence sont identifiables.

On voit donc qu'il ne s'agit pas exclusivement dans cet ouvrage d'identifier des convergences, comme si Diderot était leibnizien, ou inversement, comme si la philosophie de Leibniz était un matérialisme déguisé. L'article de B. de Negroni intitulé « Encyclopédie et totalisations du savoir ? » est à cet égard significatif puisqu'en partant de l'ambition encyclopédique commune aux deux penseurs il pose la question de savoir comment situer les deux projets l'un par rapport à l'autre, et plus précisément de savoir si *l'Encyclopédie* à laquelle participe Diderot peut être comprise comme la réalisation et l'application du projet leibnizien. Or, sans chercher à forcer un rapprochement indu, l'auteure insiste largement sur ce qui distingue les deux entreprises. D'un point de vue logistique d'abord, l'encyclopédie pensée par Leibniz suppose un monarque qui a la volonté politique de mettre en œuvre le projet encyclopédique, alors que « Diderot considère au contraire qu'une encyclopédie ne peut pas être ordonnée par un gouvernement. » (p. 91). L'auteure poursuit ainsi sa liste des points de divergence, montrant tour à tour que le modèle encyclopédique leibnizien ne suppose pas le même rapport à la langue que le modèle diderotien, ou encore que, chez le premier, la diversité des connaissances est résorbable en droit dans une unité de principes, thèse catégoriquement refusée par Diderot. Ces différences de vue sont à référer à une différence d'ambition : quand, chez Leibniz, l'encyclopédie calque la connaissance divine puisqu'elle tend à rendre l'infinité des points de vue, elle est chez Diderot une œuvre purement humaine ne se référant pas à une instance transcendante qui totaliserait les savoirs. À l'aune de ce parcours, dont nous avons omis quelques étapes, B. De Negroni peut donc conclure : « Diderot n'a pas mis en œuvre un projet leibnizien » (p. 103).

Cependant, on le voit, la divergence intellectuelle ne ressort que sur le fond d'une ambition commune. C'est pourquoi Anne-Lise Rey, dans l'article « Le rôle des conjectures dans la démarche expérimentale », rapproche, dans le cadre de la philosophie du vivant, le rôle de l'hypothèse chez Leibniz et celui des conjectures chez Diderot. Il s'agit de faire émerger ce qui est nommé une « communauté méthodologique d'articulation entre conjecture et expérience » (p. 150). En effet, adopter la perspective des pratiques épistémologiques mises en avant par les deux auteurs dans le cadre de l'étude du vivant nous permet de comprendre que l'expérience scientifique entraîne chez eux, de manière analogue, la construction d'hypothèses proprement rationnelles. L'identification d'une telle proximité méthodologique, dont on peut, affirme l'auteure, faire remonter l'inspiration à Bacon, remet en cause l'opposition stricte et habituelle pour les historiens des idées entre le rationalisme leibnizien et le pseudo expérimentalisme diderotien. Si les deux philosophes ne partagent pas les mêmes options théoriques, ils s'inscrivent néanmoins tous deux dans une même communauté de pratiques scientifiques. L'article de Ch. Leduc (« L'analogie leibnizienne dans le débat entre Diderot et Maupertuis ») se situe dans cette même veine : on montre, par comparaison avec Maupertuis, que l'utilisation méthodologique de l'analogie par Diderot est très proche de celle de Leibniz.

Une telle méthode permet finalement des approches différenciées. On peut par exemple s'interroger, de manière anhistorique, sur les points de rencontre entre les deux philosophies : c'est l'objectif de J. Boulad-Ayoud dans « Le Leibniz de rêve. Les partis pris matérialistes de Diderot dans l'article "Leibnizianisme" ». On peut aussi, à la façon de M. Laerke, chercher à décrire les modalités de l'intervention concrète de chacun des auteurs dans le champ intellectuel de l'époque, c'est-à-dire chercher à déterminer les *attitudes intellectuelles* des deux savants (« Leibniz et Diderot : entre l'esprit modéré et l'esprit audacieux »); A. Pelletier tire jusqu'au bout les conséquences de la considération de problèmes théoriques communs aux deux auteurs et cherche à montrer qu'on trouve dans la correspondance de Leibniz avec Wagner une réponse par anticipation à la conception diderotienne de « l'ordre des choses » (« L'ordre des choses, Leibniz lecteur de Diderot ? »). Le travail de F. Pépin (« Diderot et Leibniz face à la chimie du vivant ») se pose la question : quel rôle Leibniz et Diderot donnent-ils à la chimie dans la connaissance du vivant ? C'est le problème théorique de l'espèce humaine dont traite J. E. H. Smith (« Leibniz and Diderot and the Unity of the Human Species »). D. Dumouchel, dans « Diderot et les petites perceptions esthétiques » travaille pour sa part le corpus des textes esthétiques de Diderot, cherchant à identifier des « affinités thématiques » avec Leibniz.

On ne voudrait cependant pas donner l'impression que les seize contributions appliquent une méthode unique, dont le matériau seul varierait. On trouve en effet et de manière heureuse, des contraventions au programme

initial. Ainsi de l'article de C. Alvarèz, qui cherche à reconstituer la lecture de Leibniz qui a lieu dans le *Salon de 1767*. Ici, l'auteure nous montre que la question de méthode posée par la façon dont Diderot use de ses références doit aller jusqu'à nous faire remettre en cause l'idée que ce sont des éléments proprement philosophiques qui sont reçus et réutilisés dans les textes diderotiens. Au prix de l'interprétation d'une mention de la thèse des indiscernables, elle montre que ce sont des *images* et des associations d'images que Diderot retient de Leibniz. Le travail de l'imagination de l'esprit de Diderot lisant Leibniz est partie intégrante du travail de réception du philosophe allemand. À partir de ce postulat méthodologique, on se permet d'expliquer des traces de leibnizianisme que l'historien de la philosophie relègue habituellement au rang de simple anecdote. Au contraire, il faut comprendre que « l'image est essentielle dans le dialogue qu'entretient Diderot avec les auteurs » (p. 262).

Nous paraissent encore marquer leur différence, d'un point de vue méthodologique, le travail de A. Lyssy (« *Was Diderot a Spinozist?* ») qui disjoints le caractère radical du caractère spinoziste de la philosophie diderotienne; celui de S. Audidière (« Une philosophie "conciliante, paisible et secrète" ? ») s'attachant à comparer les biographies de Leibniz par Fontenelle et par Diderot; celui de F. Duchesneau (« Diderot et le couple leibnizien, monade et corps organique ») qui entend saisir le décalage entre l'utilisation de la monade dans la pensée leibnizienne de l'organisme et sa reprise par Diderot, par des médiations historiques et scientifiques (Needham en particulier). C. Fauvergue, qui fut une des premières à prendre au sérieux les rapports entre les deux philosophes¹ propose une étude de la façon dont la traduction par Diderot d'un texte de Brucker signe une compréhension de la conscience beaucoup plus leibnizienne que lockéenne. Enfin, de manière analogue, M. Picon étudie les interventions textuelles de Diderot dans la restitution faite par Brucker des *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis* de Leibniz.

En somme, cet ouvrage se caractérise par la richesse des approches qu'il donne d'une relation jusqu'ici peu travaillée. Toute personne intéressée par l'histoire intellectuelle de la période moderne ressortira de sa lecture fort de connaissances nouvelles quant aux rapports du matérialiste Diderot et du métaphysicien Leibniz, ce qui, déjà, est un mérite peu négligeable. Mais on voit aussi qu'au bout de ce parcours l'intérêt d'un tel travail vient tout autant des problèmes de méthode qu'il pose et qui intéresseront tout historien de la philosophie soucieux de réfléchir les catégories dont il use pour appréhender les questions de réception.

GUILLAUME COISSARD

ENS de Lyon

1. Diderot, *lecteur et interprète de Leibniz*, Paris, H. Champion, 2006.

Jacques Derrida, *Théorie et pratique (Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976)*, Paris, Galilée, 2017, 175 pages

Jean-François Perrier

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone

Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042346ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042346ar>

[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

Perrier, J.-F. (2017). Compte rendu de [Jacques Derrida, *Théorie et pratique (Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976)*, Paris, Galilée, 2017, 175 pages]. *Philosophiques*, 44 (2), 406–409. <https://doi.org/10.7202/1042346ar>

Jacques Derrida, *Théorie et pratique* (Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976), Paris, Galilée, 2017, 175 pages.

Théorie et pratique est un séminaire qu'a tenu Jacques Derrida à l'École normale supérieure en 1975-1976, près d'une vingtaine d'années avant la publication, en 1993, de *Spectre de Marx*. Comme le souligne Alexander García Düttmann dans sa note introductive, ce séminaire possède un véritable intérêt philosophique et historique en raison de la discussion rigoureuse que Derrida fait de Marx, notamment des « Thèses sur Feuerbach », ainsi que des écrits d'Althusser. Mais aussi, ajouterons-nous, parce que Derrida prend au sérieux la critique que Heidegger adresse au marxisme, faisant ainsi dialoguer les deux. Ce séminaire comprend neuf séances, dont le parcours peut se résumer ainsi : de la première à la quatrième séance, Derrida analyse le discours philosophique-marxiste (Gramsci et Althusser), qui s'accompagne d'un excursus par Kant à la deuxième séance ; de la cinquième à la neuvième séance, il se penche sur la lecture heideggérienne du marxisme, notamment par l'entremise de la question de la technique, ainsi que d'un bref détour par Aristote à la cinquième séance.

Derrida entend dans ce séminaire problématiser l'articulation entre « théorie » et « pratique » ainsi que son statut philosophique. Pour mener à bien son entreprise, il analyse la locution « Faut le faire », qui revêt un double sens et lui servira de fil directeur. D'une part, « Faut le faire » signifie qu'il ne suffit plus d'en parler, d'y penser ou de promettre. Il faut désormais agir : « Faut la pratique ». D'autre part, selon son deuxième sens, qui n'est abordé qu'à la deuxième séance, « Faut le faire » indique un certain débordement qui a tous les aspects d'une transgression : « faut être gonflé » pour avoir fait ceci ou cela. Mais que faut-il comprendre ici de l'opposition entre « théorie » et « pratique » ? Y a-t-il véritablement opposition entre ces deux termes ? Le pratique ne se détermine-t-il que dans son opposition au théorique, c'est-à-dire ici comme langage qui énonce ce qui est ou ce qui sera, qu'il soit sous la forme d'une prévision théorique, ou encore de l'engagement et de la promesse ? Le « faire » équivaut-il à la « pratique » ? Autant de questions difficiles que Derrida entend clarifier en travaillant les discours *philosophiques* de tradition marxiste. Pourquoi le marxisme ? Car c'est dans cette tradition que l'opposition « théorie/pratique » est encore active et jugée utile. L'objectif de Derrida est d'entreprendre une « généalogie sémantico-philosophique » afin d'en dégager un « philosophème implicite ».

Pour justifier son choix, il analyse principalement trois thèses de Marx, notamment la célèbre Onzième Thèse sur Feuerbach, où il y est écrit que « [l]es philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le transformer » (p. 28). Derrida voit dans cette thèse un impératif pratique et la nécessité de dépasser l'attitude philosophique qui consiste à accorder un privilège au théorique. Ce n'est que par une transformation des philosophèmes traditionnels relatifs à la praxis qu'il peut y avoir

une pratique révolutionnaire, celle-ci ne relevant plus d'abord d'un geste théorique. Cela est d'autant plus énigmatique, souligne-t-il, puisqu'on ne sait pas ce qu'une telle pratique signifie avant de la faire ni d'ailleurs ce qu'il faut faire. « Autrement dit, il n'y a pas de critique théorique sans transformation (ici sans destruction) pratique. Et pas de pratique sans transformation » (p. 28). Ce renversement du couple « pratique/théorie », demande Derrida, marque-t-il ainsi la fin de la philosophie, du moins de la philosophie en tant qu'elle interprète le monde ? Autrement dit, la pratique telle que la conçoit Marx est-elle encore de l'ordre de la philosophie ? Pour certains, comme Benedetto Croce, Marx renverse totalement la philosophie *en général* et le matérialisme dialectique n'est plus essentiellement philosophique ; pour d'autres, dont Gramsci, Marx critique certes la philosophie théorético-spéculative, mais seulement pour en faire advenir une nouvelle qui produirait une morale conforme au matérialisme dialectique. Ce qui intéresse Derrida, et qui motive son intérêt pour les écrits d'Althusser, c'est le discours marxiste en tant qu'il est une philosophie ou, du moins, en tant qu'il travaille les bords et les limites de la philosophie.

Pour Derrida, affirmer la primauté de l'ordre pratique sur le théorique n'est pas sans conséquence. Si, selon lui, le « Faut le faire » et la responsabilité qu'il engage (« ça me regarde ») précède tout geste théorique, alors c'est dire que le théorique débute par un aveuglement, il ne fonctionne « qu'à être prévu par ce qu'il ne prévoit pas » (p. 37). Une altérité fonctionne au sein même du théorique, « [d]'où le coup de dés qui doit régler l'économie des rapports "théorie/pratique" dès lors que le regard, la lucidité, la prévision, l'anticipation théorique doit être aveugle quelque part, aveugle non pas tant quant à quelque chose qu'elle ne voit pas, mais à un lieu, celui d'un autre regard qui la précède et dont la théorie ne dispose pas » (p. 37). C'est bien ce qu'a reconnu Marx dans sa Huitième Thèse, lorsqu'il écrit que « [t]ous les mystères qui poussent la théorie au mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la praxis humaine et dans l'intelligence de cette praxis » (p. 38). Placée en exergue de son texte « Sur la dialectique matérialiste », Althusser est bien conscient que Marx ne s'oppose pas dans cette thèse au philosophique en général, car la pratique ne s'oppose pas à la théorie. C'est au contraire d'avoir négligé la praxis que la philosophie se meut en mysticisme, oubliant ce qui la regarde, si bien que tous deux, théorie et pratique, relèvent de la rationalité. C'est d'ailleurs ce qu'a bien vu Kant, souligne Derrida, lorsqu'il opère la distinction entre rationalité théorique et rationalité pratique. Bien que le marxisme et le kantisme ne partagent pas le même champ sémantique, il y a selon Derrida un « noyau commun essentiel » qu'il faut analyser. Le « que puis-je espérer ? », à la fois pratique et théorique, désigne l'espoir par l'arrivée, c'est-à-dire par ce qui *doit* arriver (*geschehen*, *Geschichte*). La nécessité d'un tel venir qui n'est pas encore détermine le présent du « est », si bien que c'est ce qui est à-venir qui structure en creux la présence du présent. Autrement dit, espoir et savoir dépendent de l'événementialité, quelque chose est *parce que (weil)* quelque

chose doit arriver. Ce rapport rend impossible l'effet spéculaire habituellement constitutif du théorique qui, dans sa possibilité même est impossible, à jamais incapable de circonscrire définitivement son objet. Ainsi, ni Kant ni Marx ni Althusser tentent de disqualifier le spéculatif en insistant sur la primauté de l'ordre pratique. Il s'agit plutôt pour eux de donner des conditions rigoureuses au praticisme afin d'éviter les dérives possibles de la raison en mysticisme théorético-spéculatif. Le geste proprement philosophique d'Althusser est ainsi d'« armer la théorie contre le pragmatisme », évitant par là à la fois l'écueil d'une théorie spéculative (mystique) et l'écueil d'une pratique sans exigence théorique.

Pour ce faire, Althusser doit privilégier l'instance théorique, seule à être digne de juger du caractère philosophique de la philosophie. Cela ne va pas, pour Derrida, sans un déplacement « absolument nouveau » qui caractérise la pensée althussérienne. En effet, il y a une subordination du philosophique à une « critériologie théorique ». D'une part, Althusser reprend un geste typique de la philosophie qui consiste à subordonner l'ensemble des sciences régionales à une instance plus fondamentale; d'autre part, et là est la nouveauté, cette instance fondamentale n'est plus la philosophie, mais la théorie, c'est-à-dire le « domaine théorique d'une recherche fondamentale », à savoir: le marxisme. Le paradoxe est ainsi que la philosophie devient une science régionale au même titre que les autres, soulevant le problème de l'auto-responsabilité philosophique, à savoir la capacité de rendre raison non seulement des régions du savoir, mais de soi-même à partir d'un « cercle dialectique » qui justifie la démarche et la spécificité du marxisme. La faiblesse de la pensée althussérienne réside pour Derrida en ce qu'elle ne questionne pas certains présupposés. Par exemple, Althusser n'interroge pas en quoi le travail est un privilège uniquement réservé à l'homme et duquel l'animal est dénué. Quelle est au juste cette humanité de l'homme à laquelle Althusser se réfère? Pourquoi ne remet-il pas en question l'implication de l'humain dans le processus de la pratique en général? C'est à partir de ces questions que s'ouvre le dialogue avec Heidegger et sur la détermination métaphysique inhérente au marxisme.

La pensée heideggérienne est celle d'une détermination de l'espace métaphysique du marxisme, qui consiste à déterminer le tout de l'étant comme matériel du travail, et celle d'un « débordement » du discours marxiste. Marx soutient en effet dans sa Première Thèse que sujet/humanité et objet/nature sont identiques. Identiques dans la mesure du moins où ils relèvent tous de la production. Si tel est le cas, on comprend pourquoi Heidegger peut parler d'un processus s'organisant de lui-même, inconditionné, car il s'agit d'un déploiement qui régit en son sein la totalité de l'étant. Pour cerner de plus près cette détermination métaphysique, il apparaît nécessaire, selon Heidegger, de poser la question de la technique, question sur laquelle on a « beaucoup écrit, mais peu pensé » (p. 108). Le débordement qui perce ainsi le jour dans la philosophie marxiste est selon Derrida « un effet de vérité » : c'est parce qu'une vérité plus initiale a été oubliée et en ce sens pas encore déterminée par la *technè* que

Heidegger peut procéder à une interprétation « techno-logique » de l'*alèthéia*. Autrement dit, pour comprendre ce qui régit le marxisme, on doit arriver à comprendre le moment à partir duquel l'*alèthéia* se comprend essentiellement comme *technè*, c'est-à-dire le moment où la *technè* devient le mode de dévoilement de l'étant, de l'*alètheuein* comme technique, et à partir duquel s'érige l'opposition entre théorie et pratique. Aux yeux de Derrida, c'est la force même de la pensée heideggérienne que de se situer dans un « lieu » à partir duquel il est possible de rendre compte de l'opposition entre théorie et pratique. Cette force n'est toutefois pas sans poser de problème. Les séances sur Heidegger consisteront à se demander si la pensée heideggérienne ne reproduit pas ce qu'elle tente précisément de dépasser. Plusieurs questions à cet égard : s'agit-il d'une présupposition chez Heidegger lorsqu'il pose l'*unité* de la tradition philosophique, de la Grèce antique jusqu'à nos jours, en dépit des nombreuses mutations de la vérité ? La tentative même de remonter à l'origine et à l'initial en deçà de la métaphysique est-elle condamnée à être elle aussi une « recherche réactive », similaire à celle de la pensée théorétique désirant conserver son autonomie face à l'exigence praxique ? Pour en rendre compte, Derrida reprend d'abord dans la sixième séance le chemin de pensée heideggérien dans sa méditation sur la spécificité de la *theoria* grecque par rapport à la théorie de la science moderne (p. 121-137). Il aborde ensuite les questions de la *Richtigkeit*, de la *Heimkehr* et de l'*Unheimlichkeit* du texte « Science et méditation » dans la septième séance (p. 139-150). Enfin, la huitième séance est consacrée à l'analyse plus spécifique de la *technè* comme *alètheuein* (p. 151-163).

En bref, le séminaire *Théorie et pratique* permet à la fois de mieux comprendre les enjeux relatifs au marxisme (celui de Marx lui-même, mais aussi de sa réception française dans les années 70) et de la lecture heideggérienne, en plus de préciser la manière dont Derrida se positionne quant à cette tradition philosophique. La conclusion de Derrida est que chaque tentative désirant déborder l'opposition théorie/pratique le fait soit dans un geste analogue à la pratique ou dans un geste analogue au théorique : « le débordant *reste* affine au débordé, affine et je dirai même confiné au débordé » (p. 125). On voit ici à l'œuvre le mouvement de la différence au sein d'un système non clos de différences, à partir duquel peut advenir une altération radicale (du monde). Au-delà même de la question de l'opposition théorie/pratique qui structure ce séminaire, question qui reste ouverte et problématique, nous y trouvons parsemées au fil des pages plusieurs réflexions que Derrida a déjà thématisées ou reprendra dans des textes ultérieurs : la question de la différence et du (con)texte (p. 26-27), la question du phallocentrisme (p. 50), la question de l'animalité et du propre de l'homme (p. 122) et la question de la psychanalyse (p. 165-174).

JEAN-FRANÇOIS PERRIER

Université Laval, Québec

Peter Van Inwagen. *Thinking about Free Will ?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, 232 pages

Simon-Pierre Chevarie-Cossette

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone

Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042347ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042347ar>

[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 [Peter Van Inwagen. *Thinking about Free Will ?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, 232 pages]. *Philosophiques*, 44 (2), 410–414. <https://doi.org/10.7202/1042347ar>

Peter Van Inwagen. *Thinking about Free Will*?, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, 232 pages.

Dans *Thinking about Free Will*, Peter van Inwagen présente une synthèse de sa contribution philosophique au débat sur le libre arbitre. Le livre regroupe quatorze chapitres, dont onze déjà publiés tels quels, classés en ordre chronologique de publication. Il y a lieu de regretter cette frugalité en nouveau matériel; d'abord bien sûr parce que van Inwagen écrit avec clarté et pénétration, mais aussi parce que les chapitres réimprimés ne sont ni retravaillés ni commentés individuellement. Van Inwagen nous offre plutôt une étrange (mais amusante) introduction où il relate à la troisième personne l'évolution de ses idées sur le libre arbitre. Quoi qu'il en soit, ceux qui craindront de découvrir, dans les premiers chapitres, des arguments périmés ou abandonnés seront rassurés: depuis son célèbre livre de 1983¹, van Inwagen n'a à peu près pas modifié son credo sur le libre arbitre. Les rares exceptions à cette continuité sont énumérées à notre plus grand profit dans le douzième chapitre².

Ce credo se décline en quatre thèses principales, qui permettent de restructurer l'ouvrage thématiquement. La première thèse est l'incompatibilité du déterminisme et du libre arbitre (l'incompatibilisme), une thèse en faveur de laquelle il a donné l'un des meilleurs arguments, *l'argument de la conséquence* (voir chap. I, 7, 11; chap. II, 9, pour des réponses aux compatibilistes). *Thinking about Free Will* présente à peu près tout ce que van Inwagen a offert sur cette question dans sa carrière philosophique.

La seconde thèse est que le libre arbitre semble aussi incompatible avec l'indéterminisme. Van Inwagen récupère le *Mind Argument*³: si l'indéterminisme est nécessaire au libre arbitre, c'est parce que les actions libres sont indéterminées; or, si une action est indéterminée, elle est le fruit du hasard et n'est donc pas libre; donc, l'indéterminisme n'est pas nécessaire au libre arbitre. Bien qu'il n'en soit pas l'auteur, van Inwagen soutient le *Mind Argument* en proposant une réponse à ses opposants (voir chap. VII). Ceux-ci refusent l'opposition entre hasard et détermination. Ils avancent parfois que les actions humaines sont indéterminées au sens où elles sont causées par des substances indéterminées (les humains). Van Inwagen persiste et signe: si nous sommes des substances indéterminées, il semble être hors de notre contrôle que nous engendrions telle ou telle chaîne causale.

La conséquence logique des deux premières thèses est l'inexistence du libre arbitre, mais van Inwagen s'y refuse. Il favorise une troisième thèse: la question du libre arbitre est un mystère (voir chap. VII). Van Inwagen nous

1. Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

2. La version française de ce chapitre sera la préface de Peter van Inwagen, *Un essai sur le libre arbitre*, Paris, Vrin, à paraître.

3. Le *Mind Argument* porte le nom de la revue où il a été défendu.

assure qu'il ne s'agit pas d'un mystère théologique, mais plutôt d'un puzzle philosophique comme l'a longtemps été le paradoxe de Zénon. Van Inwagen suspecte que c'est le *Mind Argument* qui est erroné, mais il s'avoue vaincu. Il a même l'audace de suggérer que cette entreprise dépasse l'entendement humain (p. 15). Si tel est le cas, le mystère théologique semble refaire surface.

La quatrième thèse, mi-métaphysique, mi-méthodologique, est que le libre arbitre doit être compris comme la « capacité (*ability*) de faire autrement » (voir chap. I, 8, 10, 13, 14). Il faut s'y attarder puisque les nouveaux chapitres y sont directement liés. La capacité de faire autrement se différencie d'abord de la situation où nous sommes placés devant une alternative (« *to have alternative possibilities* »). Van Inwagen croit que c'est une erreur qui résulte bêtement de la polysémie du mot « *could* » dans « *could have done otherwise* » (voir chap. IV). Nombreux sont ceux qui auraient alors conclu à tort qu'il y a deux concepts de libre arbitre, celui des compatibilistes (qui signifie être la source de ses actions) et celui des incompatibilistes (qui signifie être devant une alternative)⁴. Une fois commise, cette erreur entraîne une autre : rejeter le libre arbitre incompatibiliste et admettre que le compatibilisme est vrai. En effet, comme l'a proposé Harry Frankfurt⁵, un agent pourrait ne plus être placé devant une alternative sans pour autant que sa responsabilité morale soit sapée si ce qui l'empêche d'être devant une alternative ne cause pas son action. Comme la plupart des philosophes qui travaillent sur le libre arbitre postulent que celui-ci est nécessaire à la responsabilité, le libre arbitre incompatibiliste est alors jugé problématique.

Une fois que l'on fait marche arrière et que l'on conçoit le libre arbitre comme une capacité, les remarques de Frankfurt peuvent sembler hors sujet. Van Inwagen peut maintenir que la capacité d'agir autrement est nécessaire à la responsabilité, mais cela ne signifie pas que pour être responsable de *x*, il faut pouvoir éviter *x* au moment de l'action. L'important est simplement que nous ayons la capacité à un moment de nos vies d'éviter de faire advenir les états de fait dont nous sommes responsables. En réalité, la majorité de nos actions ne sont pas libres (voir chap. V) : par exemple, je ne suis pas libre de m'acheter une voiture si je ne vois aucune raison de le faire. Mes seules décisions réellement libres sont celles où la balance ne penche pas sérieusement d'un côté. Néanmoins, je puis être responsable des conséquences de ne pas avoir acheté une voiture puisqu'il y a eu un moment où j'avais la capacité de changer certaines de mes raisons. C'est à mon avis donner beaucoup trop de poids à notre passé — bien qu'il puisse en partie être pertinent — lorsqu'il s'agit d'évaluer notre responsabilité. (Soit, nous sommes respon-

4. Voir, par exemple, Daniel Dennett, *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Cambridge, MIT Press, 1984.

5. Harry Frankfurt, « Alternate Possibilities and Moral Responsibility », *The Journal of Philosophy*, vol. 66, n° 22, 1969.

sables des conséquences d'actions violentes commises sous l'influence de l'alcool parce que nous aurions pu nous abstenir de boire. Cela n'implique pas que nous soyons responsables des conséquences de nos valeurs parce que nous aurions pu en adopter d'autres pendant l'adolescence.)

Aujourd'hui, les débats sur le libre arbitre supposent presque toujours qu'il y a plusieurs notions concurrentes de libre arbitre et que le débat entre les partisans de chaque conception est un réel enjeu philosophique⁶. Van Inwagen croit au contraire que ces débats ne sont que d'absurdes joutes verbales (p. 194), puisque le terme *free will* est un terme technique. C'est un cas « d'essentialisme verbal », c'est-à-dire que les parties du débat communiquent quelque chose qu'elles ne pourraient exprimer si elles n'avaient pas accès au mot « libre arbitre » (p. 202). En conséquence, van Inwagen nous exhorte à repenser le problème du libre arbitre sans les expressions *free will*, *freedom*, et *could have* (voir chap. X et XIII). Van Inwagen marque un point : si un débat sur la nature d'un concept comme l'égalité ou le courage peut être réellement philosophique, les débats sur la nature de concepts techniques semblent parfois inconséquents. De fait, rien d'emblée ne semble empêcher l'admission des deux concepts ; il ne faut que s'entendre sur qui « aura droit » au mot en question. Bien sûr, on peut penser qu'il y a un sens *stratégique* à déterminer, par exemple, si la race noire existe et donc qu'elle est une catégorie socialement imposée, ou si au contraire elle n'existe pas puisque les races sont biologiques. Cela n'en fait pas d'emblée un débat philosophique.

Malgré tout, van Inwagen fait fausse route. Même si certains débats sur la nature de concepts techniques ne sont pas philosophiques, cela est loin d'être évident en ce qui concerne la question du libre arbitre. D'abord, on peut déjà remettre en doute la frontière entre termes techniques et termes courants — après tout, « liberté » n'est pas qu'un terme technique, et la question du libre arbitre accompagne la philosophie depuis si longtemps qu'elle a d'une certaine façon pénétré le grand public. Ensuite, et surtout, un débat sur la nature du libre arbitre est important puisque le libre arbitre a un *ancrage fonctionnel* qui permet aux intervenants dans le débat d'être certains de parler de la même chose. Cet ancrage fonctionnel, c'est la responsabilité morale ; le libre arbitre est la capacité de contrôle nécessaire à la responsabilité morale⁷.

Van Inwagen est tout à fait conscient de cet ancrage, aussi son diagnostic d'essentialisme verbal est-il non seulement erroné, mais surprenant.

6. Voir, par exemple, Susan Wolf, *Freedom within Reasons*, Oxford, Oxford University Press, 2003 ; et Derk Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

7. Voir, par exemple, Gregg D. Caruso et Stephen G. Morris, « Compatibilism and Retributivist Desert Moral Responsibility: On What is of Central Philosophical Importance », vol. 82, n° 4, *Erkenntnis*, 2016.

Van Inwagen peut délaissé « libre arbitre » au profit de « capacité à faire autrement » ; de la même manière, les parties dans le débat peuvent très bien se délester des mots « libre » et « libre arbitre », et utiliser la périphrase « capacité de contrôle nécessaire à la responsabilité morale ». La joute verbale se situe donc, non pas entre les philosophes que van Inwagen critique, mais entre eux et van Inwagen lui-même. Quel est le débat qui nous intéresse et comment le formuler ?

La deuxième définition fonctionnelle est plus œcuménique. Elle rassemble en effet non seulement ceux qui croient que la capacité de faire autrement est nécessaire à la responsabilité morale, mais aussi ceux qui croient le contraire⁸. En effet, ceux qui croient que la responsabilité n'a rien à voir avec la capacité de faire autrement voient peu d'intérêt à se poser la question de la compatibilité entre le déterminisme et cette capacité. La définition fonctionnelle permet aussi à ceux qui croient que le déterminisme est compatible avec la capacité de faire autrement, mais pas avec la responsabilité morale, de faire partie du clan des incompatibilistes, ce qui semble naturel. Bref, refuser la proposition de van Inwagen permet de convier plus de participants au débat. Van Inwagen croit que sa définition a l'avantage de suivre la tradition et d'être plus claire (p. 188). Elle est certainement plus claire au sens où elle est plus restreinte et donc moins sujette à être débattue. Par contre, l'avantage de la tradition se limite à la période de 1960 à 1980, que van Inwagen appelle, non sans aplomb, « l'ère classique ». De fait, le concept de libre arbitre a évolué depuis Saint-Augustin ! Ce débat est somme toute terminologique, puisqu'autant van Inwagen que ses opposants peuvent exprimer leur position dans le langage préféré de l'autre partie, quoique l'exercice de traduction puisse être fécond. Dans tous les cas, les accusations de van Inwagen tombent.

Le quatorzième et dernier chapitre, toujours lié à la capacité de faire autrement, est un véritable vent de fraîcheur. Van Inwagen nous entraîne directement sur le terrain qu'il connaît admirablement : celui de la nature des habiletés. Après une brève histoire des débats sur le libre arbitre pendant « l'ère classique », van Inwagen se propose de nous expliquer la notion précise d'habileté impliquée dans la notion « classique » de libre arbitre. Il y a en effet un sens dans lequel une pianiste a toujours la capacité de jouer du piano lorsqu'elle prend l'avion ; mais ce n'est manifestement pas un sens qui est pertinent pour la responsabilité morale. Imaginons qu'au décollage des enfants pleurent. Il devient rapidement évident que la seule façon de les calmer serait de leur jouer de la musique. Le fait que notre pianiste a la capacité de jouer du piano ne la rend pas responsable du fait que les passagers doivent endurer les pleurs !

8. Voir, par exemple, John M. Fischer, « Semicompatibilism and Its Rivals », *The Journal of Ethics*, vol. 2, n° 16, 2012.

Van Inwagen croit que le sens pertinent de la capacité à faire autrement peut être dégagé en réfléchissant sur les promesses défectueuses. Si un médecin ne croit pas pouvoir sauver un patient et promet à l'épouse de ce dernier qu'il le fera, c'est une promesse défectueuse (du moins *en tant que promesse*, et donc qu'elle soit morale ou non). Pour faire une telle promesse, un médecin doit avoir la croyance qu'il a la capacité de sauver le patient. Le sens minimal de cette capacité qui est nécessaire pour que la promesse du médecin ne soit pas défectueuse serait précisément le sens pertinent pour la responsabilité morale. Cela discrédite l'analyse conditionnelle classique (à la Hume) : on n'imaginerait pas une personne terrorisée par les chiens promettre à son voisin de s'occuper de son bull-dog parce qu'elle en a la capacité au sens humien (c'est-à-dire au sens où, si elle en avait la volonté, elle le ferait). L'on aurait pu espérer que van Inwagen utilise ce cadre pour tester les nouvelles analyses conditionnelles inspirées de l'approche humienne⁹.

La contribution de *Thinking about Free Will*, au-delà du fait qu'il rassemble plusieurs excellents articles publiés dans un même ouvrage, est restreinte, mais bienvenue. Si nous en remercions son auteur, c'est cependant avec une certaine réserve. Van Inwagen est prompt à faire litière de ses adversaires, affirmant à l'occasion qu'ils ne méritent pas de réplique (p. ex. p. 11). Il avance en outre dans un des chapitres inédits que nul n'a répondu à ses arguments concernant la délibération (p. 184), alors qu'on dénombre au moins onze réponses publiées dans des revues sérieuses entre 1985 et 2016. Van Inwagen affirme aussi qu'il n'y a qu'une réponse sérieuse à son argument de la conséquence, celle de David Lewis¹⁰, alors qu'il reconnaît lui-même devoir reformuler certains de ces arguments à la suite de réfutations publiées par d'autres. Enfin, il maintient que depuis 1983,

la littérature philosophique sur le libre arbitre [...] a dégénéré en une scolastique stérile (dans le sens péjoratif du terme) [...]. C'est-à-dire qu'il n'y a eu aucun argument ou idée à la fois nouveau et important [« *of any real consequence* »]. Ceux qui ont pris part à la discussion concernant le problème du libre arbitre depuis 1983 connaissent tous les arguments pertinents et les concepts qui sont liés à chaque aspect du problème, et ils débattent de ces arguments et concepts sans ajouter quoi que ce soit de nouveau et d'important à leur propos (p. 187, traduction libre).

Il est juste que l'essentiel des débats contemporains sur la question concerne plutôt la responsabilité morale que la capacité à faire autrement. En revanche, ces acerbes poussées de nostalgie auraient pu être avantageusement écartées. Le lecteur est prévenu.

SIMON-PIERRE CHEVARIE-COSSETTE

University College, Oxford

9. Voir, par exemple, Khadri Vivhelin, « Free Will Demystified: A Dispositional Account », *Philosophical Topics*, vol. 32, n^{os} 1 et 2, 2004.

10. David Lewis, « Are We Free to Break the Laws? », *Theoria*, vol. 47, n^o 3, 1981.

Philosophiques

philosophiques

Karl W. F. Solger, *Écrits philosophiques*, textes introduits, traduits et commentés par M. Galland-Szymkowiak, Paris, Vrin, coll. « Textes & Commentaires », 2015, 344 pages

Andreas Farina-Schroll

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone

Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042348ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042348ar>

[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

Farina-Schroll, A. (2017). Compte rendu de [Karl W. F. Solger, *Écrits philosophiques*, textes introduits, traduits et commentés par M. Galland-Szymkowiak, Paris, Vrin, coll. « Textes & Commentaires », 2015, 344 pages]. *Philosophiques*, 44 (2), 415–420. <https://doi.org/10.7202/1042348ar>

Karl W. F. Solger, *Écrits philosophiques*, textes introduits, traduits et commentés par M. Galland-Szymkowiak, Paris, Vrin, coll. « Textes & Commentaires », 2015, 344 pages.

La présente traduction commentée de Mildred Galland-Szymkowiak des trois textes principaux de la métaphysique solgérienne présente une double ambition. D'une part, la traductrice entend permettre la diffusion auprès d'un large public d'un auteur longtemps négligé en dépit de son immersion dans le bouillonnement intellectuel de son époque. D'autre part, l'ouvrage vise à restituer la pensée propre à Solger en évitant les trois écueils auxquels s'est heurtée sa réception jusqu'ici : 1) la réduction de sa philosophie à une simple théorie de l'art ; 2) la prétendue dépendance de cette philosophie à la pensée schellingienne ; et 3) sa réduction au statut de « chaînon manquant¹ » entre idéalisme transcendantal (Kant, Fichte et le premier Schelling) et idéalisme spéculatif (le deuxième Schelling et Hegel).

Dans une longue, mais riche introduction, Mildred Galland-Szymkowiak tente de montrer que l'œuvre solgérienne se présente avant tout comme une pensée de la *révélation*. Pour Solger, la connaissance se comprend comme un processus dynamique et dialectique de la conscience se divisant en deux modes. Premièrement, la connaissance ordinaire ou d'entendement est un mode relatif permettant d'élucider le mécanisme qu'empruntent l'universel et le singulier pour se confondre mutuellement. Deuxièmement, le mode de connaissance supérieure s'intéresse à la manière dont l'*Idée*, principe intérieur, essentiel et absolu de notre connaissance, se déploie ou se *révèle* dans l'existence. Inversement, la révélation doit également expliquer comment les apparences phénoménales se reconduisent dans l'identité et l'unité de l'*Idée*.

Les trois traités présentés dans le volume tentent d'apporter à cette thèse thématization et légitimité, mais la traductrice entend également montrer comment cette structure dynamique du *flottement* de la conscience entre deux extrêmes se retrouve dans les autres branches de la philosophie solgérienne : 1) dans l'esthétique entre enthousiasme et ironie ; 2) dans la mythologie entre symbole et allégorie ; 3) dans la philosophie éthico-politique entre l'individualité et l'espèce ou le genre humain.

Lettres concernant les malentendus sur la philosophie et son rapport à la religion : libérer la philosophie en libérant la religion

Le ton de ce texte inaugural est très ouvertement polémique, celui-ci étant destiné à un public non philosophique. Dans ce court texte épistolaire constitué de six lettres fictives, Solger fait tout d'abord (dans les deux pre-

1. Karl W. F. Solger, *Écrits philosophiques*, Paris, Vrin, coll. « Textes & Commentaires », 2015, p. 19 (dorénavant *Solger*. Toutes les annotations suivantes se référeront à cet ouvrage. La pagination originale allemande sera également encadrée en crochet comme suit : [p. X]).

mières missives) le constat suivant : la philosophie est tombée dans l'indifférence, voire dans le mépris, au point de la plonger dans la solitude la plus totale. Quatre symptômes gangrènent la philosophie : 1) son inutilité, 2) son inconséquence, 3) sa réclusion et 4) sa déficience. Accablée de reproches, la philosophie doit alors sortir de ces critiques « vides et oiseuses² ». C'est là ce qu'entend faire Solger dans les quatre dernières lettres, espérant au passage expliciter la véritable tâche de la philosophie.

Tout d'abord, Solger récusé dans sa troisième lettre la position des *vrais pieux* qui saluent l'entreprise philosophique, mais se restreignent toutefois à la simple révélation religieuse comme voie d'accès à la vérité. Pour les vrais pieux, le monde extérieur n'est qu'apparences et vacuités, et ce faisant, il est dépourvu de toute teneur ontologique. Or, d'après Solger, l'être humain doit s'intéresser aux sciences expérimentales afin d'élucider et connaître les lois universelles qui gouvernent la nature, puisqu'il est partie prenante de l'existence et que la vérité doit être une et même. La révélation et la philosophie ont intrinsèquement le même contenu, mais si la première permet une *conviction* claire du Divin, la deuxième permet une réflexion sur son déploiement dans l'existence ainsi que l'obtention d'une connaissance véritablement *vivante* et *organique* de Dieu. La révélation ne serait rien sans les connaissances proprement humaines, car ces dernières en sont la condition de possibilité. Ainsi, la connaissance constitue le point d'équilibre où le divers phénoménal coïncide dans une parfaite identité, comme l'affirme Solger : « L'unité avec soi, la maîtrise de soi et la conscience de soi, il [l'homme] ne les acquiert que dans son union à Dieu, ce n'est qu'en elle que se clôt et se parfait sa conscience³. »

Dans la lettre suivante, Solger accentue davantage le rapport étroit qu'entretiennent foi et savoir. De prime abord, il semble qu'une connaissance positive des objets divins soit impossible, car l'entendement humain n'est qu'une capacité de mise en relation ou de discrimination ; nous ne pouvons que *croire* en la révélation, mais non pas la connaître. En revanche, la révélation religieuse n'engendre pas d'elle-même la capacité de croire, car la croyance relève d'une faculté de l'entendement ordinaire ; autrement, elle ne serait que le reflet vide ou la pâle copie d'un objet hors d'accès de notre conscience. Notre croyance doit être à la fois active et passive ; nous avons accès au contenu de la révélation grâce à un mode supérieur de connaissance reposant sur un principe intérieur et essentiel, soit *l'Idée*. Or, comme l'entendement humain est indissociable de l'existence, la révélation exige que nous la mettions en rapport avec l'existence elle-même, car « Dieu seul est vie⁴ ».

La révélation n'est rien d'autre que l'expression de Dieu au sein de l'existence continuellement *métamorphosée* en de multiples formes sen-

2. Solger, p. 86 [p. 10].

3. Solger, p. 92 [p. 21].

4. Solger, p. 98 [p. 31].

sibles; loin de s'opposer, révélation et existence ne font qu'un. À cet égard, l'avant-dernière lettre présente deux inquiétudes. Premièrement, même si une telle conception se révélait vraie, les arguments qu'elle utilise ne convaincraient guère la plupart des hommes. À cette première objection, Solger réitère l'importance de la science comme porte d'entrée vers la révélation ainsi que de son grand pouvoir de persuasion; un public plus cultivé sera d'autant plus apte à réfléchir sur celle-ci. Deuxièmement, si l'essentiel doit être pensé en fonction de notre entendement *déterminé*, donc singularisé, tout être humain n'aurait alors qu'une perspective particulière et personnelle sur la révélation, mais non globale et universelle. Or le devenir perpétuel de la révélation dans l'existence implique que tout homme doit pouvoir penser pour lui-même l'essentiel divin, mais il doit également s'approprier la manière dont la révélation a été présentée dans l'histoire. Toute connaissance immédiate et unilatérale de la révélation est tout bonnement impossible, car elle n'aboutit qu'à des abstractions vides et mortes. « L'homme doit philosopher, qu'il le veuille ou non⁵ », car toute conscience humaine est en elle-même philosophique.

Sur la vraie signification et destination de la philosophie, en particulier à notre époque: le paradoxe de la révélation

Le lecteur des *Lettres* pourrait être déçu de constater qu'elles n'exposent nullement le contenu positif de la révélation, mais se bornent à en délimiter l'activité. Le deuxième ouvrage de ce recueil se présente comme un véritable manifeste de la pensée solgérienne. En effet, nous pouvons y trouver l'exposé le plus complet, le plus clair et le plus systématique de la métaphysique solgérienne dont nous disposons, bien qu'il ne soit lui-même qu'un écrit protreptique et exotérique.

Dans les cinq premiers chapitres de l'ouvrage, Solger thématise la nécessité d'une conscience de s'élever d'un mode de connaissance ordinaire vers un mode supérieur. En effet, l'entendement *flotte* constamment entre des rapports et des relations qu'il tente de reconduire à l'unité, par exemple, en passant de la diversité sensible vers le concept universel, ou de ce dernier vers la conscience de soi. En revanche, chacune de ces nouvelles unités reste vide et particulière, car elles sont encore dépendantes d'une relation. Ainsi, le concept reste tributaire du divers qu'il abstrait et juge, alors que la conscience de soi reste soumise à sa *propre* activité de liaison. Afin d'éviter l'écueil d'un formalisme vide ou d'un matérialisme indéterminé, la conscience se voit donc forcée de présupposer sa véritable unité dans un pressentiment interne « en tant que vie originaire du tout⁶ », c'est-à-dire dans l'*Idée* une et même permettant l'annulation (*Aufhebung*) ou l'aplanissement de toutes ses particularités.

5. Solger, p. 104 [p. 42].

6. Solger, p. 135 [p. 83].

Au chapitre VI, Solger dévoile la véritable tâche et signification de la philosophie comme l'exposition du contenu positif de la révélation, soit la manière dont l'*Idée* se fait une unité vivante dans son développement réel (dans l'existence): «elle est certes activité et passage, mais de telle manière qu'elle se joint à soi dans l'unité à soi⁷». Or l'existence n'est que l'expression phénoménale de la révélation, la présentation de l'*Idée infinie* en tant qu'elle fonde le monde *pour nous* de manière *déterminée et finie*. Ainsi, l'existence ne possède aucune teneur d'être par soi; elle est un pur *néant* et, pour se *faire jour*, l'*Idée* doit constamment se *nier* elle-même comme non existante. L'*autorévélation* de l'*Idée* est donc en même temps un *autoanéantissement*; l'existence est la réalité de l'*Idée*, la manière dont elle se déploie dans son devenir, mais l'*Idée* est en elle-même une et identique.

Les chapitres VII à X de l'ouvrage sont davantage polémiques, et Solger y entreprend une longue critique des systèmes philosophiques qu'il trouve défailants, en l'occurrence ceux de Jacobi, Fichte, Schelling, Spinoza, Schleiermacher et Hegel. En effet, Solger leur reproche soit leur unilatéralité et leur manque de considération pour l'un des deux pôles de la révélation, soit leur méthode qui ne permet pas de rendre compte du caractère vivant de la philosophie. Au chapitre XI, Solger précise son utilisation des termes: 1) «Vérité», comme union dialectique entre la foi et le connaître; 2) «Nature», comme manifestation de la conscience divine dans l'existence; et 3) «Bien», comme la révélation dans la conscience de soi.

Finalement, le chapitre XII se penche davantage sur l'unité paradoxale entre révélation et philosophie. Bien que nous ayons connaissance de la manière dont la multiplicité se fait une, le passage de l'essence divine vers l'existence nous est inaccessible, car il relève d'un point de vue divin. Dieu ne se révèle qu'au travers d'*images* singulières dans la nature, mais en tant qu'elles nous présentent le devenir-réel continu de l'*Idée*, nous avons accès à Dieu dans sa complétude. La vérité de la philosophie doit devenir un *fait absolu* exempt de présuppositions, mais tant que cette unité n'est pas suffisamment explicitée, elle doit être présupposée, car elle reste indémontrable.

Dialogues philosophiques sur l'être, le non-être et le connaître: l'exigence inachevée d'une philosophie vivante

Malgré sa brièveté, ce dernier texte est sans doute le plus dense, le plus rigoureux et le plus frustrant des trois textes recensés. Laissé inachevé à la mort de l'auteur, la traductrice nous prévient d'emblée qu'il «décevra le lecteur souhaitant y trouver "*l'opinion de l'auteur*"⁸». Néanmoins, l'intérêt de cette œuvre repose beaucoup moins sur son contenu que sur son illustration de l'exigence solgérienne de la forme dialogique. L'ambition de la pensée de la révélation solgérienne est avant tout de réintégrer la philoso-

7. Solger, p. 151 [p. 111].

8. Mildred Galland-Szymkowiak, «La philosophie comme pensée de la révélation», introduction à Solger, p. 12.

phie dans une activité vivante, dans une *mise en œuvre*. Or seul le dialogue est « à même d'exprimer l'essence de ce rapport dialectique⁹ » entre les opposés devant être reconduits à l'unité. On remarque également que, même lorsque Solger est dépourvu de la forme dialogique, il ne cesse pourtant de dialoguer, que ce soit par le substitut de la forme épistolaire ou par la confrontation directe avec ses semblables.

Le dialogue met en scène la confrontation entre trois interlocuteurs, A. B. et C., sur le fondement de notre connaissance. Dans la perspective de B., la connaissance repose sur un unique principe universel permettant l'unité intérieure et essentielle des dissemblances. Quant à C., un tel universel n'est qu'une forme vide de tout contenu, la connaissance ne pouvant reposer que sur les choses particulières. Entre ces deux positions, A. joue le rôle d'intermédiaire et de questionneur, interrogeant chacun des deux partis à tour de rôle pour révéler la véritable teneur de leur point de vue. Par la même occasion, A. permet d'illustrer à merveille la thèse solgérienne du flottement de la connaissance entre deux extrêmes.

Après une brève introduction sur la nature et la portée de la forme dialogique, C. commence l'exposition de sa propre position. Selon lui, toutes les choses singulières sont dissemblables, en rapport les unes aux autres et au-delà de leurs déterminations communes réside une unité intérieure et essentielle. Cette unité correspond à l'*être* véritable de la chose, mais celle-ci est inatteignable et doit être présupposée. Il résulte que nous ne pouvons connaître une chose qu'en fonction des rapports inessentiels qu'elle entretient avec toute autre chose, donc en fonction de ce qu'elle *n'est pas* en propre. La connaissance coïncide donc avec le *non-être* de la chose particulière, mais non avec son *néant*, la chose subsistant toujours par soi. Par suite, l'exposé de C. bute contre l'impasse suivante: le non-être ou l'être-connu d'une chose ne peut pas être lui-même particulier, car en tant que négation d'une chose particulière, son contenu correspond à celui de son être. Le non-être de la chose est ainsi un universel, car en lui toutes les particularités de la chose sont rassemblées et annulées. Loin de se décourager, C. répond que cet universel n'est qu'une forme vide devant acquérir son contenu dans l'existence comme chose vivante. S'ensuit alors une longue tirade sur la manière dont l'être coïncide avec le non-être à chaque point de son devenir-réel en niant continuellement son existence.

Enfin, la tirade se solde sur l'affirmation que le connaître repose en un choc étranger devant à chaque fois être surmonté. À ce moment précis, B. s'insurge contre un tel développement, mais à peine a-t-il le temps de se prononcer que le dialogue s'interrompt abruptement. Néanmoins, nous pouvons légitimement supposer que l'examen de B. aurait pour vocation de transcrire la manière dont l'existence se reconquiert dans l'universel afin de clore la philosophie sur elle-même, l'exposé de C. présentant le passage inverse.

9. *Ibid.*, p. 34.

Conclusion : Entre écrits populaires et écrits techniques

La lecture de Solger est loin d'être aisée. Bien que précis et rigoureux, le vocabulaire solgérien reste technique et demande qu'on lui prête attention. La présente édition critique conviendra surtout aux spécialistes, notamment en raison de ses multiples passages polémiques. Néanmoins, étant donné son exigence dialogique et ses multiples renvois surplombant les problématiques centrales de son temps, les écrits de Solger peuvent se révéler être une excellente introduction à tous ceux qui s'intéressent de près à la philosophie allemande classique, pour peu que l'intéressé(e) sache faire preuve d'une patience digne du concept.

ANDREAS FARINA-SCHROLL

Université de Montréal

Sophie Bourgeault et Julie Perreault (dir.) *Le care. Éthique féministe actuelle*, Montréal, Les Éditions du Remue-ménage, 2015, 280 pages.

L'ouvrage collectif dirigé par Sophie Bourgeault et Julie Perreault a pour objectif de poser les bases conceptuelles de ce que les auteures qualifient de « deuxième vague » de l'éthique du *care*. Elles nous proposent une lecture dé-genrée et dé-sentimentalisée du *care* — s'inscrivant dans le prolongement des écrits de Joan Tronto — afin de positionner clairement l'éthique du *care* comme théorie critique féministe. Débarrassé de ses tendances essentialistes, le *care* devient dès lors un outil pour renouveler les concepts actuels de démocratie et de justice.

L'intérêt particulier de l'ouvrage est l'application du potentiel critique de l'éthique du *care* aux enjeux politiques et sociaux propres au contexte québécois ainsi qu'à des questions philosophiques contemporaines. Pour ce faire, on nous présente la théorie réactualisée du *care* de façon à pouvoir ensuite en développer la force réflexive sur deux axes d'analyse : politique et philosophique. Cette structure permet de mieux saisir l'intérêt de cette théorie éthique relativement jeune, mais également d'en comprendre et d'en apprécier la portée tant pratique que théorique. Il s'agit donc d'un ouvrage à la fois d'introduction et d'approfondissement dont la division en trois temps permet une progression logique accessible.

Dans la partie « Relecture féministe », les auteures nous présentent une notion élargie du *care* basée sur une relecture dé-genrée qui ne peut plus se butter aux critiques d'essentialisme ou de simple sentimentalisme. Julie Perreault propose, pour ce faire, une relecture des premiers écrits de Carol Gilligan de façon à en révéler le potentiel théorique, sans toutefois en nier les limites. Elle souhaite ainsi rallier pertinemment les concepts de justice et de *care* afin de faire de l'éthique du *care* le point d'ancrage d'une phénoménologie féministe.

Philosophiques

philosophiques

Sophie Bourgeault et Julie Perreault (dir.) *Le care. Éthique féministe actuelle*, Montréal, Les Éditions du Remue-ménage, 2015, 280 pages

Cécile Gagnon

Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone

Volume 44, numéro 2, automne 2017

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1042349ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1042349ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gagnon, C. (2017). Compte rendu de [Sophie Bourgeault et Julie Perreault (dir.) *Le care. Éthique féministe actuelle*, Montréal, Les Éditions du Remue-ménage, 2015, 280 pages]. *Philosophiques*, 44 (2), 420–424.
<https://doi.org/10.7202/1042349ar>

Conclusion : Entre écrits populaires et écrits techniques

La lecture de Solger est loin d'être aisée. Bien que précis et rigoureux, le vocabulaire solgérien reste technique et demande qu'on lui prête attention. La présente édition critique conviendra surtout aux spécialistes, notamment en raison de ses multiples passages polémiques. Néanmoins, étant donné son exigence dialogique et ses multiples renvois surplombant les problématiques centrales de son temps, les écrits de Solger peuvent se révéler être une excellente introduction à tous ceux qui s'intéressent de près à la philosophie allemande classique, pour peu que l'intéressé(e) sache faire preuve d'une patience digne du concept.

ANDREAS FARINA-SCHROLL

Université de Montréal

Sophie Bourgeault et Julie Perreault (dir.) *Le care. Éthique féministe actuelle*, Montréal, Les Éditions du Remue-ménage, 2015, 280 pages.

L'ouvrage collectif dirigé par Sophie Bourgeault et Julie Perreault a pour objectif de poser les bases conceptuelles de ce que les auteures qualifient de « deuxième vague » de l'éthique du *care*. Elles nous proposent une lecture dé-genrée et dé-sentimentalisée du *care* — s'inscrivant dans le prolongement des écrits de Joan Tronto — afin de positionner clairement l'éthique du *care* comme théorie critique féministe. Débarrassé de ses tendances essentialistes, le *care* devient dès lors un outil pour renouveler les concepts actuels de démocratie et de justice.

L'intérêt particulier de l'ouvrage est l'application du potentiel critique de l'éthique du *care* aux enjeux politiques et sociaux propres au contexte québécois ainsi qu'à des questions philosophiques contemporaines. Pour ce faire, on nous présente la théorie réactualisée du *care* de façon à pouvoir ensuite en développer la force réflexive sur deux axes d'analyse : politique et philosophique. Cette structure permet de mieux saisir l'intérêt de cette théorie éthique relativement jeune, mais également d'en comprendre et d'en apprécier la portée tant pratique que théorique. Il s'agit donc d'un ouvrage à la fois d'introduction et d'approfondissement dont la division en trois temps permet une progression logique accessible.

Dans la partie « Relecture féministe », les auteures nous présentent une notion élargie du *care* basée sur une relecture dé-genrée qui ne peut plus se butter aux critiques d'essentialisme ou de simple sentimentalisme. Julie Perreault propose, pour ce faire, une relecture des premiers écrits de Carol Gilligan de façon à en révéler le potentiel théorique, sans toutefois en nier les limites. Elle souhaite ainsi rallier pertinemment les concepts de justice et de *care* afin de faire de l'éthique du *care* le point d'ancrage d'une phénoménologie féministe.

Ensuite, Patricia Paperman aborde la question de la division actuelle du travail universitaire entre les approches descriptives et les approches normatives, division qui fragmente, selon elle, les connaissances sur l'éthique du *care* et, conséquemment, invisibilise la théorie. Lorsque nous posons la question « Qui s'occupe de quoi et comment ? », Paperman nous invite à nous attarder à l'expérience particulière sans dissocier la description de l'évaluation que nous en faisons. Cette réflexion nous permet de réaliser que la seule manière de développer à son plein potentiel l'éthique du *care* est de sortir du cadre d'analyse philosophique de l'éthique afin d'intégrer à nos réflexions les cadres conceptuels et analytiques des sciences sociales.

Le chapitre de Naïma Hamrouni clôt cette première partie en proposant une redéfinition du *care* et de la dépendance afin de mettre fin à l'invisibilité politique des soins. Hamrouni remarque que notre incapacité actuelle à questionner les injustices découlant de la division genrée du travail du *care* nous amène à adopter des politiques publiques de soins qui cristallisent l'attribution des tâches de soutien aux femmes (et aux autres groupes marginalisés) en plus de réaffirmer la dévaluation des soins. Hamrouni nous propose donc de redéfinir les responsabilités de chaque citoyen ainsi que les conditions de participation à la vie démocratique à travers une reconnaissance politique de l'importance des relations de soins et des individus qui y prennent part. Ce chapitre est particulièrement intéressant puisque Hamrouni y expose clairement le potentiel critique féministe de l'éthique du *care* ainsi que sa nécessaire politisation.

Dans la deuxième partie de l'ouvrage, dont le thème est « Le care comme outil critique pour repenser le libéralisme », il est question de la portée politique de la compréhension renouvelée du *care*. En nous présentant l'application pratique de l'éthique du *care* à des enjeux sociaux actuels, les auteures explicitent et situent le potentiel réformateur de la théorie. À partir de la réflexion théorique de la première partie, on tente de répondre à certains enjeux politiques — centraux aux projets féministes québécois — qui semblent être produits (et maintenus) par le système politique libéral actuel et ses bases idéologiques.

Tout d'abord, Monique Lanoix propose de façon fort convaincante d'utiliser l'éthique du *care* pour définir les soins de base que l'État doit minimalement fournir aux personnes âgées. Lanoix réussit ainsi à dépasser deux difficultés rencontrées par la théorie du *prudential lifespan account* de Norman Daniels. Elle assure de la sorte que, d'une part, les personnes atteintes de démence puissent être considérées comme des sujets de la justice (et ainsi qu'on leur garantisse l'accès à des soins de santé) et que, d'autre part, soit reconnue la complexité relationnelle des soins auxiliaires essentiels fournis par les proches aidant.e.s afin de mieux apprécier le travail de ces dernier.ère.s, et de les soutenir adéquatement. Dans le contexte québécois actuel du vieillissement de la population, Lanoix propose ainsi un projet politique spécialement pertinent.

Agnès Berthelot-Raffard, pour sa part, nous propose, comme le titre de son chapitre l'indique, de repenser « le *care* comme cœur de la justice ». L'un des principaux objectifs de l'éthique du *care* est de revaloriser l'aide informelle et les soins fournis dans la sphère privée. C'est donc dans cette optique que Berthelot-Raffard cherche à clarifier le statut de l'institution « de la vie ordinaire » isolée dans la sphère privée qui comporte une structure hiérarchique à la base de plusieurs inégalités et rapports d'oppression rarement questionnés politiquement : la famille. Dans un premier temps, Berthelot-Raffard examine la théorie de la justice sociale de John Rawls qui, selon elle, en niant la complémentarité entre la famille (institution « naturelle » selon Rawls) et les autres institutions (publiques), sépare clairement les questions d'ordre moral et de celles d'ordre politique, et se retrouve conséquemment à distinguer les sujets de besoins et ceux de droits. L'auteure nous invite alors à intégrer le *care* et la dépendance à la notion de justice afin de placer l'aide et les soins fournis dans la famille au cœur des questions sociales (collectives). En nous proposant de reconnaître la nature politique de la famille afin de régir cette institution par une éthique de justice, Berthelot-Raffard présente implicitement une réflexion sur la place des femmes au sein de la famille et de la sphère privée. Elle met ainsi en lumière à la fois la charge politique de l'éthique du *care* et sa critique féministe.

Dans le chapitre suivant, Stéphanie Gaudet développe une conception de la participation sociale ancrée dans les éthiques du *care*, et sur le don. Afin de saisir dans sa complexité l'expérience réelle de la participation sociale, Gaudet nous propose de renouveler notre compréhension de la participation sociale, de la société et du citoyen en arrêtant de distinguer ce qui relève de la participation politique et civique (les pratiques formelles) des actions d'ordre privé (les pratiques informelles). Les responsabilités civiques s'inscrivant dans les relations qui relient les individus les uns aux autres en tant qu'aidants, la participation devrait s'analyser à partir de ce que Gaudet appelle « l'interstice entre don et *care* ». Dans ce texte, Gaudet nous présente donc une réflexion sur les structures de participation sociale. Toutefois, la longue présentation sociologique sur le social, la participation, le don et le *care* semble quelque peu incomplète puisqu'elle n'est ni rattachée à une proposition politique établissant clairement la pertinence pratique de cette analyse renouvelée de la participation sociale, ni reliée à des moyens concrets d'opérer un changement dans l'analyse des pratiques sociales afin d'avoir une compréhension intégrée du public et du privé.

Sophie Bourgault conclut la deuxième partie de l'ouvrage avec un texte soulignant la place centrale de l'écoute et de l'attention dans l'éthique du *care*. Elle nous invite à dépasser la dichotomie parole/silence à laquelle on associe traditionnellement l'opposition liberté/obéissance. Même si l'émancipation des femmes du patriarcat passe, entre autres, par la prise de parole, Bourgault veut repenser cette vieille dichotomie aristotélicienne entre la parole et le silence qui renforce l'invisibilité des individus les plus marginaux qui n'ar-

rivent pas à se faire entendre. En se référant aux écrits de Simone Weil, Bourgault demande de « baisser le volume » des discours dominants afin de pouvoir porter notre attention sur les questions souvent laissées dans l'ombre. Accepter les vulnérabilités et rendre visibles les inégalités demande qu'on écoute les « dépendants » et qu'on soit attentif à leurs besoins. On peut alors aborder de front des enjeux de justice sociale de manière inclusive et concertée. Cette proposition de Bourgault permet d'imaginer une dynamique politique (et plus largement un espace public) plus ouverte et respectueuse des différences dans laquelle pourrait se déployer à son plein potentiel une politique du *care*.

Finalement, dans la partie « Le jugement, l'intersubjectivité, la vulnérabilité en question », quatre auteures nous proposent des réponses à des enjeux philosophiques actuels à partir des réflexions du *care*. À travers ces dialogues entre l'éthique du *care* et les traditions occidentale et japonaise, la portée théorique et réflexive de l'éthique du *care* est encore une fois élargie. Sur le plan philosophique, le *care* ne se présente plus comme une simple rupture avec la tradition, mais plutôt comme un outil réflexif permettant de revisiter des questions philosophiques contemporaines. La charge critique féministe du *care* apporte en effet un regard différent sur des questions pouvant dès lors être réactualisées (et non mises de côté).

Sophie Cloutier présente une lecture comparative du concept de jugement politique chez Joan Tronto et Hannah Arendt. Même si Arendt faisait des soins et de la sphère privée des questions prépolitiques, son concept d'*amor mundi* (« souci pour le monde ») n'est toutefois pas sans rappeler les réflexions de Tronto sur les soins. En effet, Arendt refusait le modèle de l'autonomie complète du sujet, et ce surtout dans le domaine politique. Elle mettait plutôt l'accent sur la notion de pluralité chez Kant afin de développer les concepts d'intersubjectivité et de mentalité élargie : deux concepts également centraux à la définition du *care* de Tronto. Ce lien entre les théories d'Arendt et de Tronto ouvre la porte, dans les théories du jugement politique, à un déplacement du paradigme libéral de l'indépendance vers celui de la vulnérabilité et des relations. Cloutier positionne ainsi habilement l'éthique du *care* comme une nouvelle étape dans la réflexion politique, et non comme une proposition en marge de la tradition philosophique ou parallèle à celle-ci.

Dans son texte, Marjolaine Deschênes se penche sur les analyses littéraires de Gilligan dans *Une voix différente* qui font, selon elle, apparaître les variations autour de l'invariant du temps historique. À partir de là, Deschênes présente le concept de « littérature care » qui reprend les concepts de récit et d'identité narrative chez Paul Ricoeur. Elle souhaite ainsi articuler les bases d'un courant littéraire — encore peu étudié — qui met en danger le discours dominant en se concentrant sur les identités singulières, les vulnérables et les fragiles. L'originalité de ce chapitre montre bien l'étendue de l'intérêt de l'éthique du *care*. Il permet également de reconnaître que, malgré les nombreuses critiques adressées à l'œuvre de Gilligan, entre autres par des féministes, cette œuvre renferme encore un potentiel réflexif appelant à être développé.

Bettina Bergo mobilise pour sa part la notion husserlienne d'empathie radicalisée par l'idée de « l'autre-dans-le-même » de Lévinas, de manière à développer et justifier la théorie relationnelle qu'est l'éthique du *care*. Bergo distingue en effet au cœur même de la phénoménologie du xx^e siècle les fondements théoriques du *care*. Elle nous présente donc le *care* comme une théorie qui renouvelle certaines réflexions philosophiques contemporaines en phénoménologie. Le chapitre de Bergo s'intègre ainsi fort pertinemment dans l'objectif réflexif de la troisième partie de l'ouvrage. Toutefois, sa complexité théorique rend la compréhension de la proposition de Bergo un peu moins accessible que celle des autres textes de l'ouvrage.

Finalement, Mariko Konishi conclut l'ouvrage par une réflexion comparative entre l'éthique du *care* et le concept japonais de l'*amae*. Konishi nous explique que si la proposition de l'éthique du *care* de reconnaître la condition de dépendance qui unit les individus est déstabilisante pour plusieurs occidentaux, elle semble toutefois aller déjà de soi pour les Japonais. En effet, au Japon, les relations intimes de « codépendance » entre deux adultes n'ont pas toujours une connotation péjorative, bien au contraire. Ce que l'éthique du *care* pourrait considérer comme une situation abusive ne l'est pas nécessairement du point de vue de l'*amae*. On comprend ainsi que le *care* renvoie à l'expérience occidentale des soins et des relations familiales. Le pas de recul que nous offre Konishi nous fait réaliser que, même en élaborant une théorie éthique *particulariste*, celle-ci demeure porteuse du contexte sociohistorique dans laquelle elle se développe : les critères de validité éthique d'une relation de « codépendance » s'établissent directement en fonction du contexte social dans laquelle celle-ci se déploie. Le texte de Konishi nous rappelle donc de ne pas attribuer un caractère universel à la façon dont les situations d'interdépendance sont vécues et jugées en Occident.

En somme, l'ouvrage *La care. Théorie éthique féministe* pose des bases théoriques solides à une éthique du *care* dé-genrée et dé-sentimentalisée afin de relancer à nouveaux frais de nombreuses réflexions politiques et philosophiques. Il s'agit tout autant d'un livre d'introduction (dans la mesure où la première partie permet de définir clairement l'éthique du *care*, son contexte d'élaboration ainsi que ses principaux intérêts critiques), que d'un ouvrage offrant un déploiement réflexif et critique important du concept de *care* à travers une variété de questionnements et d'enjeux contemporains.

Notons également que le projet commun partagé dans les articles que regroupe l'ouvrage dirigé par Bourgeault et Perreault donne un caractère complémentaire à l'ensemble des réflexions qui nous y sont présentées. Ainsi, malgré la diversité des sujets abordés, et parfois la portée inégale des propositions qui y sont faites, cet ouvrage est un ajout essentiel à la littérature foisonnante sur l'éthique du *care*.

CÉCILE GAGNON

Université Laval, Québec