

Conséquences du surdiagnostic en cancérologie : vers une refonte du vocabulaire médical

Alexandra Larocque*

Résumé

Dans le diagnostic du cancer, la précocité du diagnostic est généralement un élément valorisé. Selon la croyance commune, un cancer détecté tôt aura plus de chance d'être traitable. Or, cette conception des avantages du diagnostic précoce mène dans certains cas au phénomène de surdiagnostic, soit le fait de diagnostiquer un cancer à des individus qui n'en ont pas encore un et qui sont potentiellement en voie de le développer. Dans cet article, nous défendrons d'abord que le phénomène de surdiagnostic est lié en majeure partie à notre connaissance grandissante du cancer, et au fait que ces nouvelles connaissances causent des biais dans les processus de dépistage, conduits en vue de trouver un cancer. Afin de remédier à cette problématique, nous tenterons de montrer que le fait de simplement modifier notre approche du cancer et le vocabulaire médical associé permettrait de réduire les cas de surdiagnostics.

Le surdiagnostic est un phénomène médical qui connaît une montée fulgurante depuis les 20 dernières années¹. Bien qu'il soit de plus en plus documenté, il n'existe pas encore de consensus unique sur la manière d'approcher et de traiter ce problème. Le surdiagnostic consiste à diagnostiquer un individu pour une condition qui ne lui

* L'autrice est étudiante au baccalauréat en philosophie (Université de Montréal).

¹ Walker, M. J. et W. Rogers, (2017), "Defining disease in the context of overdiagnosis", p. 270.

aurait pas été dommageable si elle n'avait pas été prise en charge². Ce type de diagnostic donne lieu à des traitements superflus, finissant par causer plus de torts que de bénéfices pour les patients. L'enjeu du surdiagnostic provoque d'importantes conséquences, non seulement pour le patient mais aussi pour le système de santé qui s'en voit alourdi. Cette hausse du surdiagnostic est notamment due à l'amélioration constante des techniques de dépistage et donc à l'élargissement des catégories diagnostiques qui admettent de tels cas de surdiagnostics comme des états pathologiques. En valorisant la précocité des diagnostics cliniques, les programmes de dépistage, parfois obligatoires³, utilisent des méthodes de plus en plus précises, ouvrant la porte à une hausse de diagnostics.

Dans cet article, nous nous pencherons sur les causes et les conséquences d'un tel phénomène sur l'expérience des patients, en plus de proposer une piste de solution. En effet, il nous semble que la croyance commune selon laquelle la précocité du diagnostic de cancer est désirable mène dans de nombreux cas à un surdiagnostic, puisqu'elle encourage la communauté médicale à avoir recours à des tests de dépistage préventifs. À cet égard, nous tenterons de montrer que le fait de simplement modifier notre approche du cancer et le vocabulaire médical associé permettrait de réduire les cas de surdiagnostics. En effet, il nous semble que les investigations médicales sont biaisées et sont effectuées *en vue de* trouver un cancer. Cet essai s'intéressera plus précisément aux cas de cancers du sein (carcinomes canauxaires *in situ*) et de cancer de la thyroïde (carcinomes papillaires), qui constituent deux exemples, bien différents mais aussi problématiques l'un que l'autre, du surdiagnostic. Nous parviendrons à défendre une telle thèse 1. en expliquant ce qu'est le surdiagnostic ainsi que ses causes, 2. en mettant en lumière ses conséquences médicales et psychologiques puis 3. en montrant les effets bénéfiques

² Singh, H. *et al.* (2018), « Surdiagnostic : causes et conséquences en soins primaires », p. 373.

³ En effet, dans certains pays d'Europe notamment, et même au Québec, les programmes de dépistage du cancer du sein sont obligatoires à partir d'un certain âge et ce, pour toutes les femmes (Rogers, W. A. (2019), "Analyzing the ethics of breast cancer overdiagnosis: a pathogenic vulnerability", p. 130).

d'une refonte du vocabulaire lié au cancer et de l'approche par prise de décision partagée (PDP)⁴.

1. Comment définir la maladie ?

Afin de pouvoir expliquer ce qu'est le surdiagnostic et l'appliquer au cancer, il convient d'abord de s'entendre sur ce que nous comprenons par le terme de maladie⁵. Il existe trois manières classiques de définir ce terme, soit les conceptions objectiviste, constructiviste et hybride. L'approche objectiviste comprend l'état pathologique comme un état de dysfonction strictement biologique. Elle est entre autres défendue par l'approche biostatistique, selon laquelle la maladie n'est qu'un état de dysfonction interne et où, à l'opposé, la santé est définie comme l'absence d'états pathologiques⁶. Cette approche de la santé nous apparaît trop réductrice pour pouvoir expliquer un phénomène aussi complexe que le surdiagnostic puisqu'elle ne rend pas compte de l'état psychologique du patient ni de ses préférences. L'approche constructiviste, quant à elle, définit la maladie comme un état où l'individu n'est pas à même d'atteindre ses buts ou de mener à bien ses projets⁷. Dépendant ainsi de ce que la société définit comme étant une maladie, l'approche constructiviste identifie l'état pathologique à un état de sous-accomplissement, d'insatisfaction. Bien que cette approche apporte des outils théoriques supplémentaires, en considérant notamment les états psychologiques du patient, le fait qu'elle se rapporte à des contextes socioculturels donnés, et donc changeants, limite l'apport qu'elle pourrait donner à une théorie objective du surdiagnostic.

La dernière approche, et c'est celle que nous adopterons, est une approche hybride qui comporte à la fois une dimension sociale et une dimension biologique. En utilisant le vocabulaire de *préjudice*, l'approche hybride explique les dysfonctions biologiques tout comme

⁴ Amalberti, R. (2014), « Intérêt et limites des modèles de décision médicale : Éléments d'histoire et situation actuelle », p. 22-23.

⁵ Nous entendrons *maladie* comme l'équivalent du terme anglais *disease*.

⁶ Hofmann, B. (2017), "The overdiagnosis of what? On the relationship between the concepts of overdiagnosis, disease, and diagnosis", p. 456.

⁷ Reiss, J. et R. A. Ankeny, (2016), "Philosophy of Medicine", p. 3.

les difficultés psychologiques des patients en termes de « dysfonction préjudiciable⁸ ». Cette théorie notamment défendue par Jerome Wakefield permet, en ajoutant le qualificatif « préjudiciable » à la simple dysfonction identifiée par les objectivistes, d'identifier des dysfonctions sans pour autant les qualifier directement de maladie. Cependant, cette théorie explique difficilement le surdiagnostic. En effet, puisque les dysfonctions non-préjudiciables ne sont pas considérées comme des états pathologiques, elles ne peuvent être surdiagnostiquées⁹. Or, c'est précisément l'objet du surdiagnostic que de considérer que des dysfonctions non-préjudiciables comportent des risques pour la santé. On pourrait objecter que la notion de préjudice puisse être élargie à des cas de surdiagnostics qui se développeront en cas réellement pathologiques plus tard, mais il nous semble difficile de l'appliquer aux cas de surdiagnostics qui ne deviendront jamais pathologiques.

Afin de remédier à cette difficulté théorique, nous adopterons une version intermédiaire de l'approche hybride, défendue par Hofmann, selon laquelle la dysfonction, pour être préjudiciable, doit l'être pour le patient en plus d'être considérée comme telle par la communauté scientifique faisant autorité dans le contexte socioculturel du patient. De cette manière, il est possible d'expliquer les conditions surdiagnostiquées par le fait qu'elles sont considérées comme préjudiciables par la communauté scientifique, même si elles ne le sont pas pour les patients directement¹⁰. Ainsi, ces dysfonctions identifiées comme potentiellement risquées pour le patient deviennent des « indicateurs¹¹ » (IP), qui sont pour Hofmann ce qui conduit au surdiagnostic. En effet, c'est en attribuant le statut de maladie à des IP que se produit le phénomène de surdiagnostic, puisque les médecins traitants préfèrent ne pas laisser passer un

⁸ Boorse, C. (1997), "A rebuttal on health", p. 2.

⁹ Hofmann, B. (2017). "The overdiagnosis of what? On the relationship between the concepts of overdiagnosis, disease, and diagnosis", p. 456.

¹⁰ *Ibid.*, p. 457.

¹¹ Hofmann identifie les phénomènes précurseurs d'une pathologie, les signes et symptômes indiquant la présence potentielle d'une pathologie, comme des *indicative phenomena* (IP), lesquels deviennent problématiques dès lors qu'ils passent de simples indicateurs à une preuve de la présence d'un état pathologique (*Ibid.*, p. 459).

diagnostic, au risque de nuire à leur patient. Avant de pouvoir poser un diagnostic, les médecins devraient se questionner sur le lien entre les IP et l'état pathologique identifié, afin de s'assurer que le ratio risques/bénéfices serait effectivement en défaveur du patient si ce dernier n'était pas traité¹². Afin d'expliquer la portée des IP dans l'augmentation des cas de surdiagnostics, nous expliquerons plus en détail ce qu'est le surdiagnostic.

2. Le surdiagnostic en détail

Tout d'abord, le surdiagnostic n'est pas à confondre avec ce que l'on appelle les faux positifs. En effet, les faux positifs correspondent à l'identification d'une anomalie potentiellement pathologique, qui est infirmée lors de plus amples investigations médicales. Inversement, le surdiagnostic est l'identification d'une anomalie réelle, qui n'aurait toutefois pas eu de conséquences à long terme pour la santé du patient si elle n'avait pas été diagnostiquée¹³. Une étude finlandaise a montré que 36% des personnes investiguées lors d'une autopsie présentent des lésions cancéreuses de la thyroïde, qui n'ont jamais été diagnostiquées puisqu'elles n'étaient pas dommageables¹⁴. Si ces individus avaient subi des tests de dépistage, ces lésions auraient été détectées et il semble normal de penser qu'ils auraient dû être traités pour ces lésions cancéreuses. Ainsi, le surdiagnostic cause dans ce cas plus de torts que de bénéfices au patient, qui subit tests, procédures invasives et effets secondaires injustement. En effet, il nous semble injuste que le patient ait à souscrire à nombre de procédures qui lui causeront plus de préjudices que ne l'aurait jamais causé la condition diagnostiquée. Toutefois, l'une des grandes difficultés limitant l'étude du surdiagnostic réside dans son identification. En effet, les cas de surdiagnostics sont parfois difficilement distinguables des cas de diagnostics réels et ne peuvent être identifiés qu'*a posteriori*, rendant inexacte toute donnée à cet égard. Dans le cas du cancer du sein par

¹² *Ibid.*, p. 462.

¹³ Singh, H. *et al.* (2018), « Surdiagnostic : causes et conséquences en soins primaires », p. 374.

¹⁴ Esserman, L. J. *et al.* (2014), « Addressing overdiagnosis and overtreatment in cancer: a prescription for change », p. 583.

exemple, l'identification « de lésions cancéreuses [...] qui n'auraient pas évolué vers un cancer infiltrant du vivant de la personne¹⁵ » constitue une des formes les plus fréquentes de surdiagnostic résultant d'une mammographie. Les statistiques reflètent qu'entre 10 et 50% des cancers du sein sont surdiagnostiqués¹⁶, un écart de 40% qui confirme la difficulté d'identifier en temps réel les surdiagnostics et ainsi d'éviter des traitements inutiles aux patientes.

Un grand nombre de surdiagnostics sont causés par la modification des paramètres diagnostics. En effet, la modification de tels paramètres conduit les médecins à diagnostiquer positivement des patients qui ne l'auraient pas été avant la modification de tels paramètres. C'est le cas notamment du diabète de grossesse, où les taux minimaux de sucre dans le sang ont été revus à la baisse. De tels surdiagnostics sont identifiés par Rogers et Mintzker comme surdiagnostics de malclassification, lesquels ne sont dus qu'à une modification du seuil des paramètres diagnostics¹⁷. De nombreuses causes sont à la source de surdiagnostics :

Les taux plus élevés d'exams (fréquence ou utilisation accrues de tests dans des groupes à faible risque), l'exécution de tests d'une sensibilité accrue, le désir du médecin ou du patient de ne pas échapper à un diagnostic, la définition élargie des pathologies (p. ex. seuils diagnostiques plus bas du diabète) et les incitatifs financiers (p. ex. paiement versé pour les demandes plus nombreuses de tests ou de dépistages) peuvent tous mener à l'augmentation des surdiagnostics¹⁸.

Il devient donc important de questionner la pertinence des soins prodigués, puisque le surtraitement est une conséquence indissociable du surdiagnostic. En effet, chaque traitement devrait être évalué par le

¹⁵ Sicsic, J. *et al.* (2019), « Préférences des femmes vis-à-vis du dépistage du cancer du sein », p. 8.

¹⁶ Rogers, W. A. *et al.* (2017), "Ethical issues raised by thyroid cancer overdiagnosis: A matter for public health?", p. 591.

¹⁷ Rogers, W. A. et Y. Mintzker, (2016), "Getting clearer on overdiagnosis", p. 582.

¹⁸ Singh, H. *et al.* (2018), p. 375.

patient et le médecin traitant en fonction de sa pertinence et du ratio risques/bénéfices qu'il peut apporter au patient¹⁹. L'une des conséquences du surdiagnostic étant les surtraitements, une prise de position éclairée sur le degré de nécessité d'entamer des traitements (ou autres procédures médicales) permettrait de réduire les conséquences du surdiagnostic. Cette prise de position devrait provenir du médecin et du patient tout en reflétant les valeurs du patient et les connaissances scientifiques du médecin.

Les avancées technologiques en médecine, qui apparaissent à une vitesse incomparable, sont associées à ces risques de surtraitement. Des applications et des plateformes permettent aujourd'hui aux médecins, en entrant les données biologiques de leurs patients, d'obtenir des suggestions de diagnostics et de traitements²⁰. Or, ces plateformes ne tiennent compte ni des valeurs et des préférences des patients ni des degrés de risques associés aux données biologiques, donnant lieu à une hausse marquée de surdiagnostics.

2.1. Cas 1 : Le cancer de la thyroïde

Le cas du cancer de la thyroïde est un exemple poignant de surdiagnostic. En effet, le développement des technologies d'imagerie médicale au cours des deux dernières décennies a permis d'identifier des lésions thyroïdiennes qui étaient autrefois invisibles (< 1 cm)²¹. La majorité des microcarcinomes identifiés sont des carcinomes papillaires, qui représentent de 80 à 90% de tous les cancers thyroïdiens et qui sont peu invasifs²². Ces nouvelles technologies ont permis d'identifier ces microcarcinomes, faisant augmenter drastiquement le nombre de diagnostics, alors que le nombre de décès liés au cancer de la thyroïde est demeuré stable. Une étude américaine a montré une augmentation de 4.9/100 000 cas à 14.3/100 000 cas entre 1975 et 2009, alors que le taux de mortalité est resté stable (de

¹⁹ Polton, D. (2019), p. 139.

²⁰ Amalberti, R. (2014), p. 24-25.

²¹ Rogers W. A., et al. (2017), « Surdiagnostic : causes et conséquences en soins primaires », p. 592.

²² Hershman, J. M. (2018), « Cancers de la thyroïde », p. 1.

0.56/100 000 à 0.52/100 000)²³. Cette différence entre la courbe de diagnostic et la courbe de décès souligne la grande présence de surdiagnostics.

Une des solutions proposées dans le cas du cancer de la thyroïde vise à modifier le vocabulaire médical afin de classer ces microcarcinomes papillaires comme des « lésions micropapillaires peu évolutives²⁴ », une modification qui encourage une surveillance de ces lésions plutôt que le recours immédiat à des traitements invasifs. De plus, il ne faut pas oublier que le diagnostic de cancer cause des préjudices psychologiques importants et peut encourager le patient à opter pour des solutions parfois drastiques et non-nécessaires. L'utilisation même du mot « cancer » frappe l'imaginaire des patients, causant de l'anxiété et encourageant le choix de traitements invasifs²⁵. Cette modification du vocabulaire est particulièrement importante lorsque l'on sait que, malgré le pronostic favorable de tels cancers, la majorité des patients atteints d'un cancer de la thyroïde ont subi des thyroïdectomie, lesquelles sont « associées à d'autres traitements nocifs comme l'ablation des ganglions du cou ou la radiothérapie, sans bénéfices prouvés en termes d'amélioration de la survie²⁶ ». Pourtant, ces connaissances quant à la dangerosité des lésions peu évolutives ne semblent pas parvenir à faire diminuer la courbe de surdiagnostics car elles ne sont pas encore appliquées de manière large par la communauté scientifique, d'où l'importance d'une approche par prise de décision partagée²⁷.

²³ Esserman, L. J. *et al.* (2014), "Addressing overdiagnosis and overtreatment in cancer: a prescription for change", p. e256.

²⁴ Nau, J.-P. (2016), « "Surdiagnostic" de cancer de la thyroïde : 560 000 cas en vingt ans », p. 1442.

²⁵ Malm, H. (2016), "Military Metaphors and Their Contribution to the Problems of Overdiagnosis and Overtreatment in the "War" Against Cancer", p. 21.

²⁶ Nau, J.-P. (2016), « "Surdiagnostic" de cancer de la thyroïde : 560 000 cas en vingt ans », p. 1442.

²⁷ Rogers, W. A. *et al.* (2017), "Ethical issues raised by thyroid cancer overdiagnosis: A matter for public health?", p. 593.

2.2. Cas 2 : Le cancer du sein

Alors que l'augmentation de surdiagnostics de cancer de la thyroïde est due à l'amélioration des techniques d'imagerie médicale, l'augmentation du nombre de surdiagnostics de cancer du sein est due au manque de précision de techniques de dépistage. Dans le cas des carcinomes canauxiaux *in situ*, les surdiagnostics sont majoritairement dus à l'incapacité des méthodes de dépistage de distinguer les lésions malignes des lésions bénignes²⁸. En effet, les connaissances médicales et la portée des instruments de dépistage sont insuffisantes pour différencier les lésions cancéreuses de celles ne présentant aucun risque pour la santé des patientes, ce qui donne lieu à un nombre élevé de surdiagnostics. Contrairement au cancer de la thyroïde, où les connaissances médicales permettent de déterminer une gradation dans la dangerosité des lésions, le risque de stratification des carcinomes canauxiaux *in situ* ne peut être établi au moment du diagnostic²⁹.

Les conséquences du surdiagnostic de cancers du sein sont importantes : plus de 99% des femmes diagnostiquées, incluant les cas de surdiagnostics, choisissent de subir une chirurgie (mastectomie ou tumorectomie)³⁰. Un nombre élevé d'entre elles choisissent également de subir des traitements de radiothérapie (96%) et de chimiothérapie (21%)³¹, traitements qui affectent la qualité de vie des patientes et peuvent entraîner de graves complications médicales.

Les programmes de dépistage nationalisés, tels que les programmes de santé publique obligeant les mammographies pour les femmes à partir de 50 ans, contribuent à renforcer l'idée selon laquelle la précocité du diagnostic constitue un avantage³². Or, cette surveillance accrue conduit aussi à diagnostiquer comme cancéreuses

²⁸ Rogers, W. A. (2019), "Analyzing the ethics of breast cancer overdiagnosis: a pathogenic vulnerability", p. 129.

²⁹ Rogers, W. A. *et al.* (2017), "Ethical issues raised by thyroid cancer overdiagnosis: A matter for public health?", p. 592.

³⁰ Rogers, W. A. (2019), "Analyzing the ethics of breast cancer overdiagnosis: a pathogenic vulnerability", p. 131.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 130.

des lésions qui ne présenteront sans doute aucun risque pour la santé des patientes, et ce, tout au long de leur vie. Ces surdiagnostics contribuent ensuite aux données statistiques liées au taux de survie, dans lesquels apparaissent les patientes surdiagnostiquées, ce qui fausse les résultats³³. Ainsi, puisque le « taux de survie » semble augmenter, les politiques de santé publique continuent d'encourager les tests de dépistage préventifs, auxquels n'échappent pas les mammographies. En proposant des suivis plus serrés pour les patientes présentant des prédispositions (antécédents familiaux, anamnèse gynécologique ou symptômes physiques³⁴), il serait possible de limiter les cas de surdiagnostics.

Il ne faut pas sous-estimer la gravité du cancer du sein, dont les conséquences sur la santé physique et psychologique sont bien réelles. Cependant, les programmes de promotion entérinés par les politiques de santé publique contribuent, selon Rogers, à dramatiser le cancer du sein et l'importance de souscrire aux tests de dépistage préventifs³⁵. Il faut donc faire acte de prudence, afin de ne pas encourager la reconduction de surdiagnostics.

3. Un problème aux multiples conséquences

Le surdiagnostic se caractérise par le fait que son application n'apporte aucun bénéfice au patient, précisément parce que la pathologie identifiée n'aurait pas eu de conséquences sur sa santé. Ainsi, ladite application ne peut que causer un tort. Les conséquences associées au surdiagnostic sont multiples et particulièrement dommageables, surtout lorsque l'on considère qu'elles étaient non-nécessaires.

Le surdiagnostic peut entraîner de sérieux préjudices, notamment les répercussions psychologiques et comportementales de la stigmatisation; les conséquences des examens (y compris les tests invasifs), des traitements

³³ Singh, H. *et al.* (2018), « Surdiagnostic : causes et conséquences en soins primaires », p. 374.

³⁴ Kosir, M. A. (2018), « Facteurs de risque ».

³⁵ Rogers, W. A. *et al.* (2017), "Ethical issues raised by thyroid cancer overdiagnosis: A matter for public health?", p. 593.

et du suivi subséquents; et les impacts financiers pour la personne qui a reçu un surdiagnostic et pour la société³⁶.

Dans le cas du cancer de la thyroïde, les interventions chirurgicales hautement invasives telles que les thyroïdectomies ou les lobectomies sont presque systématiquement pratiquées lors de diagnostics de cancer et donnent lieu à de multiples conséquences, allant de la perte de la voix jusqu'à l'infertilité ou à des risques d'insuffisance cardiaque³⁷. Ces séquelles ne sont pas les seules : de nombreuses répercussions psychologiques et financières résultent aussi du diagnostic de cancer.

Les conséquences psychologiques, pouvant durer de quelques mois à plusieurs années suivant la fin des traitements, sont un facteur important à considérer. Le simple fait de recevoir un diagnostic de cancer cause plusieurs préjudices psychologiques, notamment parce que le cancer est une maladie qui frappe l'imaginaire populaire. Les patients recevant de tels diagnostics peuvent souffrir d'anxiété et de dépression, avoir de la difficulté à poursuivre leurs activités et subir de la stigmatisation de la part de leurs proches³⁸. De plus, une étude conduite par Fall, K. et al. a montré que « des taux plus élevés d'infarctus du myocarde et de suicide [étaient présents] chez les hommes durant l'année suivant un diagnostic de cancer de la prostate³⁹ ».

4. L'approche par prise de décision partagée : l'importance d'informer les patients

Bien que l'ordre de grandeur du phénomène soit difficilement identifiable et ne fasse pas objet de consensus au sein de la

³⁶ Singh, H. *et al.* (2018), « Surdiagnostic : causes et conséquences en soins primaires », p. 374.

³⁷ Rogers, W. A. *et al.* (2017), “Ethical issues raised by thyroid cancer overdiagnosis: A matter for public health?”, p. 593.

³⁸ Rogers, W. A. (2019), “Analyzing the ethics of breast cancer overdiagnosis: a pathogenic vulnerability”, p. 131-132.

³⁹ Singh, H. *et al.* (2018), « Surdiagnostic : causes et conséquences en soins primaires », p. e374.

communauté scientifique, il s'agit d'un problème bien réel. Le diagnostic clinique étant l'un des outils les plus fondamentaux en médecine, il constitue un levier d'action pour le médecin, permettant de passer d'une liste de symptômes à un plan d'action. Le diagnostic clinique constitue un moyen par lequel le médecin peut justifier une série de traitements qu'il juge adéquate⁴⁰. C'est la raison pour laquelle, dans le choix d'un traitement ou des étapes à suivre concernant un état potentiellement pathologique, il importe que le médecin discute des possibilités avec le patient et qu'ils prennent les décisions importantes ensemble⁴¹. L'approche par prise de décision partagée (PDP) est cohérente avec une approche hybride de la santé et de la maladie, puisqu'elle permet d'identifier à la fois les inquiétudes du médecin traitant, soutenues par les évidences médicales, et les préférences, craintes et valeurs du patient⁴². L'approche par prise de décision partagée nous semble être une approche à privilégier puisqu'elle valorise non seulement l'autonomie du patient, mais aussi un consentement *éclairé*. L'un des effets psychologiques les plus répertoriés relativement au diagnostic de cancer étant l'impression de perte de contrôle, l'approche par décision partagée permet au patient de reprendre confiance et d'avoir l'impression de reprendre le dessus sur sa situation.

À cet égard, pour qu'une prise de décision partagée soit bénéfique pour le patient, elle se doit d'être la plus éclairée possible :

Il y a lieu d'envisager la possibilité d'un surdiagnostic dans la prise de décisions cliniques avant de prescrire un examen de dépistage ou de diagnostic, et il importe de communiquer la possibilité d'un surdiagnostic dans la prise de décisions conjointe avant que les personnes s'engagent dans une cascade de dépistages⁴³.

⁴⁰ Rogers, W. A. *et al.* (2016), "Getting clearer on overdiagnosis", p. 580.

⁴¹ Singh, H. *et al.* (2018), « Surdiagnostic : causes et conséquences en soins primaires », p. 373.

⁴² Amalberti, R. (2014), « Intérêt et limites des modèles de décision médicale : Éléments d'histoire et situation actuelle », p. 22-23.

⁴³ Singh, H. *et al.* (2018), « Surdiagnostic : causes et conséquences en soins primaires », p. 378.

En s'assurant que le patient est familier avec le concept de surdiagnostic, plutôt méconnu hors de la communauté médicale, le médecin peut amener son patient à prendre la meilleure décision pour lui. Une étude américaine faite auprès de 300 femmes ayant été invitées à faire une mammographie a indiqué que seules 8,4% de ces femmes ont été informées de la possibilité d'un surdiagnostic, alors que 80% d'entre elles avaient explicitement demandé à leur médecin d'obtenir toutes les informations nécessaires⁴⁴. Cette méconnaissance du surdiagnostic contribue à sa reconduction, puisque les femmes surdiagnostiquées sont plus enclines à recommander à leur entourage de prendre part à des tests de dépistage similaires, certaines que ces tests leur ont sauvé la vie, alors que leur condition ne comportait dans les faits aucun risque⁴⁵. En adoptant une approche par prise de décision partagée, on peut encourager l'accompagnement des patients à travers toutes les étapes menant au diagnostic, du rendez-vous de suivi annuel aux traitements spécifiques, et ainsi obtenir un plan de traitements adéquat pour le patient⁴⁶.

En plus de reconnaître l'autonomie du patient dans le choix des procédures médicales auxquelles il souhaite souscrire, informer le patient de toutes les solutions et de tous les risques possibles diminue les risques de plaintes ou d'insatisfaction envers les médecins, en plus d'avoir particulièrement fait ses preuves en cancérologie où nombreuses sont les « zones grises⁴⁷ ».

5. Mérites et limites d'une modification du vocabulaire lié au cancer

Tel qu'expliqué dans les précédentes sections, le changement de vocabulaire médical pourrait permettre de limiter la portée des

⁴⁴ Rogers, W. A. (2019), "Analyzing the ethics of breast cancer overdiagnosis: a pathogenic vulnerability", p. 135.

⁴⁵ Rogers, W. A. *et al.* (2017), "Ethical issues raised by thyroid cancer overdiagnosis: A matter for public health?", p. 592.

⁴⁶ De Montgolfier, S. et N. Catajar (2019), « Démocratie participative et évolution d'une politique de santé publique ? », p. 48.

⁴⁷ Amalberti, R. (2014), « Intérêt et limites des modèles de décision médicale : Éléments d'histoire et situation actuelle », p. 23.

surdiagnostics. Un tel changement a été fortement encouragé par plusieurs chercheurs de la communauté scientifique, qui reconnaissent les conséquences du surdiagnostic de cancer. Plutôt que d'utiliser le diagnostic de cancer, l'*Association des médecins de famille canadiens*, conséquemment à Esserman *et al.*⁴⁸, recommande l'utilisation du terme « lésions indolentes d'origine épithéliale⁴⁹ », lequel désigne toute lésion ayant un faible risque de se développer. De cette manière, les patients et les médecins sont plus enclins à encourager des traitements moins invasifs, tels que de la surveillance, plutôt que d'entreprendre des chirurgies ou autres traitements invasifs pouvant entraîner de graves conséquences pour le patient.

Lors d'une étude conduite en 2016, la refonte du vocabulaire médical lié au diagnostic du cancer de la thyroïde a permis aux patients participants d'éviter d'importantes conséquences du surdiagnostic. En effet, en recatégorisant les microcarcinomes papillaires comme des « néoplasme thyroïdien folliculaire non invasif avec des caractéristiques nucléaires papillaires⁵⁰ » (NTFNIP), les patients ont pu éviter de devoir souscrire à des chirurgies invasives (thyroïdectomie complète) et à des traitements de radiothérapie, en plus d'économiser jusqu'à 8000\$ US en frais de traitement et de ne pas subir les préjudices psychologiques liés au diagnostic de cancer⁵¹. En modifiant les catégories diagnostiques pour accommoder ces modifications, il serait possible de mieux comprendre ces pathologies, en plus d'établir des cours de traitements plus appropriés (comme de la surveillance plutôt que des chirurgies invasives).

Outre le vocabulaire médical, le vocabulaire commun par lequel nous affirmons nous *battre* contre le cancer, *survivre* au cancer, contribue à la dramatisation du cancer. En effet, nous argumenterons dans cette dernière section que l'utilisation de la « métaphore

⁴⁸ Esserman, L. J. *et al.* (2014), "Addressing overdiagnosis and overtreatment in cancer: a prescription for change", p. 235.

⁴⁹ Singh, H. *et al.* (2018), « Surdiagnostic : causes et conséquences en soins primaires », p. 376.

⁵⁰ Nikiforov, Y. E. *et al.* (2016), "Nomenclature Revision for Encapsulated Follicular Variant of Papillary Thyroid Carcinoma: A Paradigm Shift to Reduce Overtreatment of Indolent Tumors", p. 1023. (Traduction validée dans Hershman, J. M. (2018), « Cancers de la thyroïde », p. 1).

⁵¹ *Ibid.*, p. 1028.

militaire⁵² » dans le vocabulaire lié au cancer reconduit une approche favorable au surdiagnostic. Servant à expliquer l'expérience du patient qui traverse l'épreuve que constitue le cancer, la métaphore militaire semble réitérer toujours la difficulté et la souffrance liée au cancer. Dans la lignée de Heidi Malm, nous sommes d'avis que la guerre menée contre le cancer, toujours symbolique de la métaphore militaire, et l'approche que nous adoptons face à l'éradication du cancer contribuent à dramatiser le cancer et à encourager les méthodes de prévention drastiques⁵³. En effet, Malm dénonce le transfert qui s'opère entre l'individu et le patient cancéreux, entre l'individu et le survivant. L'utilisation d'un tel vocabulaire renforce l'imaginaire populaire selon lequel le cancer est une force tranquille, inébranlable et contre laquelle aucune solution n'est possible, sinon l'éradication complète, peu importe les conséquences qui en découlent. Cette conception donne même lieu, dans certains cas, à des choix préventifs drastiques. En effet, certaines femmes dont les prédispositions à avoir un cancer du sein sont extrêmement élevées choisissent de subir une mastectomie, et ce, avant même qu'un cancer ne soit réellement trouvé⁵⁴.

Ce vocabulaire militaire reflète bien la volonté des tests de dépistage préventifs qui sont conçus *en vue de* trouver un cancer, et non de détecter des anomalies biologiques. Dès qu'une lésion cancéreuse est identifiée, « une mentalité "d'identifier et de détruire"⁵⁵ » prend le dessus et conduit les médecins et patients à adopter les traitements les plus radicaux possibles, encourageant une rémission rapide. Or, le surdiagnostic prouve en lui-même que certaines de ces lésions cancéreuses auraient pu ne jamais être diagnostiquées, et n'auraient donc jamais été problématiques pour la santé du patient⁵⁶.

⁵² Malm, H. (2016), "Military Metaphors and Their Contribution to the Problems of Overdiagnosis and Overtreatment in the 'War' Against Cancer", p. 19.

⁵³ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁶ Sicsic, J. *et al.*, « Préférences des femmes vis-à-vis du dépistage du cancer du sein », p. 8.

L'utilisation de la métaphore militaire contribue à développer une « culture de la peur⁵⁷ » autour du cancer, qui reconduit directement le surdiagnostic. En effet, plus cette peur du cancer augmente, plus la pression de développer de meilleurs tests préventifs et de meilleures technologies pèse sur la communauté scientifique. Et les résultats faussement meilleurs de ces techniques de dépistage, puisqu'ils incluent plusieurs cas de surdiagnostics, encouragent la communauté scientifique à poursuivre ses activités en ce sens. La métaphore militaire contribue donc à ce cercle vicieux, donnant lieu à des circonstances de surdiagnostics et de surtraitements nocifs pour les patients.

Ainsi, la modification à la fois du vocabulaire médical, en renommant les lésions cancéreuses peu invasives pour retirer le vocable « cancer », et du vocabulaire commun permettrait selon nous de modifier notre approche du cancer. En diminuant la culture de la peur associée au cancer, autant de la part de la communauté scientifique que de la part des patients, il serait possible de tendre vers davantage de traitements de surveillance, et de mieux cibler les populations devant souscrire à des tests de dépistage. Les politiques de santé publique obligeant les dépistages pour tous ne semblent pas adaptées car elles encouragent l'augmentation du taux de surdiagnostics, causant ainsi plus de torts que de bénéfices à la population, et ce sans forcément sauver plus de patients cancéreux. On estime en effet que pour un patient « sauvé » par les tests de dépistage, quatre seront surdiagnostiqués et subiront les préjudices liés au surtraitement⁵⁸. Ces proportions expliquent d'elles-mêmes l'importance de revoir notre vocabulaire et plus globalement notre approche du dépistage du cancer.

6. Conclusion

En somme, le surdiagnostic constitue un problème important dans le domaine médical, entraînant de multiples conséquences pour

⁵⁷ Malm, H. (2016), “Military Metaphors and Their Contribution to the Problems of Overdiagnosis and Overtreatment in the “War” Against Cancer”, p. 21.

⁵⁸ Rogers, W. A. (2019), “Analyzing the ethics of breast cancer overdiagnosis: a pathogenic vulnerability”, p. 134.

les patients victimes d'un tel phénomène. Les torts psychologiques, physiques et financiers encourus ne sont pas justifiables et montrent d'eux-mêmes l'importance de revoir notre approche du cancer. Par ailleurs, en faisant intervenir la population et en impliquant les patients dans la compréhension des conséquences du surdiagnostic, nous pensons pouvoir arriver plus rapidement à réduire les taux de surdiagnostics. L'approche par PDP permettrait en effet d'impliquer les patients dans la prise de décision entraînant leur(s) traitement(s), en connaissance de cause, en plus de diminuer l'ampleur de la culture de la peur entourant le cancer. Comme il l'a été fait pour les NTFNIP⁵⁹, nous pensons qu'une refonte des catégories diagnostiques et une modification du vocabulaire médical permettrait d'identifier plus de pathologies comme des éléments à surveiller plutôt que comme des cancers à éradiquer. C'est d'ailleurs une piste de solution qui a déjà été mobilisée dans le cadre des maladies infectieuses par René Dubos, qui avait anticipé l'importance de surveiller l'évolution des agents pathogènes avant de devoir avoir recours à leur éradication⁶⁰. Les données médicales étant présentes pour appuyer les bienfaits de ces modifications de vocabulaire, il n'en tient qu'à la communauté scientifique et médicale d'étudier les avantages de ces modifications.

BIBLIOGRAPHIE

- Amalberti, R. (2014), « Intérêt et limites des modèles de décision médicale : Éléments d'histoire et situation actuelle », *Laennec*, vol. 62, n° 4, p. 14-26.
- Boorse, C. (1997), « A rebuttal on health », dans : Humber, J. M. et R. F. Almeder (dir.), *What is Disease?*, New Jersey, Humana Press, p. 1-134.

⁵⁹ Néoplasme thyroïdien folliculaire non invasif avec des caractéristiques nucléaires papillaires, soit le nouveau nom donné aux tumeurs thyroïdiennes non-invasives.

⁶⁰ Keck, F. (2016), *Émergence de maladies infectieuses: Risques et enjeux de société*, p. 7.

- De Montgolfier, S. et N. Catajar (2019), « Démocratie participative et évolution d'une politique de santé publique ? », *Santé Publique*, vol. S2, n° HS2, p. 43-51.
- Esserman, L. J. *et al.* (2014), "Addressing overdiagnosis and overtreatment in cancer: a prescription for change", *The Lancet Oncology*, vol. 15, n° 6, p. 234-242.
- Hershman, J. M. (2018), « Cancers de la thyroïde ». *Le Manuel Merck : version pour professionnels de la santé*, <https://www.merckmanuals.com/fr-ca/professional/troubles-endocriniens-et-m%C3%A9taboliques/troubles-thyro%C3%AFdiens/cancers-de-la-thyro%C3%AFde#> consulté le 15/04/2020.
- Hofmann, B. (2017), "The overdiagnosis of what? On the relationship between the concepts of overdiagnosis, disease, and diagnosis", *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 20, n° 4, p. 453-464.
- Keck, F. (2016), « Préface », dans Morand, S. (dir.), *Émergence de maladies infectieuses: Risques et enjeux de société*, Versailles, Éditions Quæ, p. 7-8.
- Kosir, M. A. (2018), « Cancer du sein », *Le Manuel Merck : version pour professionnels de la santé*, <https://www.merckmanuals.com/fr-ca/professional/gyn%C3%A9cologie-etobst%C3%A9trique/troubles-du-sein/cancer-du-sein#> consulté le 15/04/2020.
- Malm, H. (2016), "Military Metaphors and Their Contribution to the Problems of Overdiagnosis and Overtreatment in the "War" Against Cancer", *American Journal of Bioethics*, vol. 16, n° 10, p. 19-21.
- Nau, J.-P. (2016), « "Surdiagnostic" de cancer de la thyroïde : 560 000 cas en vingt ans », *Revue médicale suisse*, vol. 12, n° 528, p. 1442-1443.
- Nikiforov, Y. E. *et al.* (2016), "Nomenclature Revision for Encapsulated Follicular Variant of Papillary Thyroid Carcinoma: A Paradigm Shift to Reduce Overtreatment of Indolent Tumors", *JAMA Oncology*, vol. 2, n° 8, p. 1023–1029.
- Polton, D. (2019), « La pertinence : trop ou trop peu de soins ? », *Revue française des affaires sociales*, vol. 3, p. 139-148.
- Reiss, J. et R. A. Ankeny (2016), "Philosophy of Medicine", *The Stanford Encyclopedia of*

- Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/medicine/>, consulté le 15/04/2020.
- Rogers, W. A. (2019), “Analyzing the ethics of breast cancer overdiagnosis: a pathogenic vulnerability”, *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 22, n° 1, p. 129-140.
- Rogers, W. A. *et al.* (2017), “Ethical issues raised by thyroid cancer overdiagnosis: A matter for public health?”, *Bioethics*, vol. 31, n° 8, p. 590-598.
- Rogers, W. A. et Y. Mintzker (2016), “Getting clearer on overdiagnosis”, *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, vol. 22, n° 4, p. 580-587.
- Ruphy, S. (2015), « Rôle des valeurs en science : contributions de la philosophie féministe des sciences », *Écologie & politique*, vol. 51, n° 2, p. 41-54.
- Sicsic, J. *et al.* (2019), « Préférences des femmes vis-à-vis du dépistage du cancer du sein », *Santé publique*, vol. S2, n° HS2, p. 7-17.
- Singh, H. *et al.* (2018), « Surdiagnostic : causes et conséquences en soins primaires », *Canadian family physician Médecin de famille canadien*, vol. 64, n° 9, p. e373-e379.
- Walker, M. J. et W. Rogers (2017), “Defining disease in the context of overdiagnosis”, *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 20, n° 2, p. 269-280.

L'accès au diagnostic comme enjeu de justice épistémique

Erika Olivaux*

Résumé

Cet article s'intéresse aux injustices épistémiques à l'œuvre dans le milieu médical et en particulier dans la pratique du diagnostic. Il s'inscrit dans la continuité des discussions philosophiques liées aux injustices épistémiques, et résonne en particulier avec le travail de Miranda Fricker sur l'injustice herméneutique¹. Le but principal est de montrer que l'accès au diagnostic est un enjeu de justice épistémique. Les critiques de la médicalisation dénoncent depuis longtemps des torts épistémiques causés par le milieu médical – par exemple la pathologisation liée au diagnostic. Tout en reconnaissant ces dangers, nous montrons, à travers une analyse de témoignages et de contenus produits par des personnes diagnostiquées de différentes conditions, que des bénéfices épistémiques peuvent aussi découler d'un diagnostic. Ainsi, nous proposons de distinguer entre bienfait thérapeutique et bienfait herméneutique du diagnostic. Ensuite, nous défendons que certains déficits de diagnostics constituent des injustices herméneutiques structurelles. Nous avançons finalement l'idée qu'une approche reconnaissant et valorisant les bienfaits épistémiques du diagnostic peut avoir un impact positif sur nos pratiques médicales, et peut également jeter un éclairage nouveau, plus charitable, sur les pratiques d'autodiagnostic.

Introduction

Cet article s'intéresse aux injustices épistémiques à l'œuvre dans le milieu médical et en particulier dans la pratique du diagnostic. Il

* L'autrice est étudiante à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

¹ Fricker, M. (2007), *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*.

s'inscrit dans la continuité des discussions philosophiques sur les injustices épistémiques, mobilisant principalement la contribution de Miranda Fricker sur l'injustice herméneutique². Son but principal est de montrer que l'accès au diagnostic est un enjeu de justice sociale, et plus particulièrement de justice épistémique. À cette fin, nous proposons une distinction entre bienfait thérapeutique et bienfait herméneutique du diagnostic. En comprenant le diagnostic comme ressource épistémique, nous faisons l'hypothèse que certains déficits de diagnostics constituent des injustices herméneutiques structurelles. Nous avançons qu'une approche du diagnostic mettant l'accent sur ses bienfaits épistémiques peut avoir un impact positif sur nos pratiques médicales épistémiques. Nous suggérons également qu'elle peut ouvrir une voie pour dépasser certaines critiques de la médicalisation. Cette analyse nous permet finalement d'analyser les pratiques d'autodiagnostic sous un angle plus charitable, et de faire l'hypothèse qu'elles peuvent être légitimes lorsqu'elles visent à compenser un déficit de diagnostic et non pas à remplacer des diagnostics médicaux en bonne et due forme.

Après des remarques préliminaires, nous verrons quelles sont les injustices épistémiques les plus fréquemment mentionnées lorsqu'il est question du milieu médical ou psychiatrique. Nous nous intéresserons ensuite aux dimensions épistémiques de la critique de la médicalisation ainsi qu'à la critique de la pathologisation outrancière de certains phénomènes – nous verrons comment cette pathologisation peut être comprise comme une violence épistémique. Puis, nous verrons comment une analyse plus nuancée des enjeux épistémiques à l'œuvre autour du diagnostic montre que ce dernier peut aussi constituer un outil épistémique puissant, permettant de dépasser certaines limitations, voire même de remédier à des injustices herméneutiques. En effet, nous montrerons que les déficits de diagnostics affectant particulièrement certains groupes – notamment les femmes – constituent des injustices puisqu'ils privent les personnes concernées du bienfait herméneutique que peut procurer un diagnostic.

² *Ibid.*

Remarques préliminaires

Le diagnostic est un acte médical, effectué par un ou des professionnels de la santé, visant à identifier et déterminer une maladie ou une pathologie, dans le but d'établir un pronostic et de recommander un traitement. Un diagnostic médical peut évidemment concerner des maladies, troubles ou conditions physiologiques. Toutefois, nous puiserons nos exemples dans les domaines psychologique, neurologique et psychiatrique car cela nous aidera à discerner les dimensions épistémiques du diagnostic. En effet, ces exemples ont un rapport plus évident avec les thématiques de la conscience, de l'identité, et des facultés épistémiques du sujet affecté. Nous citerons notamment le trouble du spectre de l'autisme (TSA), le trouble de l'attention (TDA/H), la dépression, l'épuisement et la douance. Il est plausible que certains des arguments avancés s'appliquent aussi à des maladies, troubles ou conditions physiologiques, mais ce n'est pas l'objet de cet article.

En psychiatrie et en philosophie de la psychiatrie, la conception du diagnostic du DSM-V suscite des débats. Publié par l'Association Américaine de Psychologie, le DSM (Diagnose and Statistic Manual of Mental Disorders) fait office d'autorité dans la pratique psychiatrique américaine. La validité scientifique du DSM est néanmoins contestée par de nombreux chercheurs en raison de problèmes méthodologiques³. Plusieurs chercheurs considèrent notamment que le DSM forme des diagnostics à partir d'une compilation de symptômes observables au lieu de considérer la maladie mentale comme une maladie au sens fort du terme, c'est-à-dire comme un processus destructeur dont on identifie la cause :

Minimalists treat diagnostic labels as useful heuristics rather than natural kind terms, whereas a strong interpretation commits psychiatry to a view of mental illness as a medical disease in the strongest sense, that of a pathogenic process unfolding in bodily systems. [...] Someone committed to a strong version of the medical model sees validating a diagnosis as understanding its underlying causal structure: a valid diagnosis rests on a

³ Bueter, A. (2019), « Epistemic Injustice and Psychiatric Classification ».

biological process that can be identified by experiment and observation using the methods of the biological and cognitive sciences⁴.

Sans se positionner sur cet enjeu, cet article se satisfait d'une vision minimaliste du diagnostic : en effet, on cherche à montrer une utilité sociale et épistémique du diagnostic qui dépasse le cadre médical, et donc qui ne dépend pas crucialement de sa validité ou de l'identification de la cause de la condition diagnostiquée.

Un autre débat concerne la normativité associée au diagnostic, et plusieurs questions entrent alors en jeu. D'une part, pour identifier une maladie mentale, il faudrait la définir en opposition à une norme. Mais il reste à savoir comment discerner un fonctionnement normal d'un dysfonctionnement ; or, il est dubitable qu'il soit possible de le faire sans faire appel à des valeurs sociales, et la neutralité de la psychiatrie est donc controversable. On peut aussi questionner la limite entre le normal et le pathologique dans certains diagnostics, par exemple lorsque la dépression est causée par un deuil ou par un autre événement traumatique mais non pas moins normal dans la vie humaine⁵. Ces questions ne sont pas frontalement abordées ici, du moins pas sous l'angle de l'épistémologie de la psychiatrie, mais elles sont néanmoins interreliées avec le sujet de cet article.

Les injustices épistémiques en contexte médical

Fricker, dans son ouvrage *Epistemic Injustice*, distingue deux types d'injustices épistémiques⁶. La première est l'injustice testimoniale : elle survient lorsqu'existe un déficit de crédibilité causé par des préjugés sur le locuteur. La seconde est l'injustice herméneutique : lorsque l'individu est privé des ressources épistémiques nécessaires pour comprendre et exprimer son expérience ou encore quand, pour diverses raisons, sa façon d'exprimer son expérience ne peut être

⁴ Murphy, D. (2020), « Philosophy of Psychiatry ».

⁵ Sur cet enjeu, voir par exemple les travaux de Horwitz et Wakefield : Horwitz, A.V. et J. C. Wakefield, (2012), *All We Have to Fear : Psychiatry's Transformation of Natural Anxieties into Mental Disorders* ; Horwitz, A. et Wakefield, J. (2007), *The Loss of Sadness*.

⁶ Fricker, M. (2007), *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*.

entendue et comprise par la majorité épistémique (par exemple, l'expérience des femmes harcelées sexuellement était inexprimable jusqu'à ce qu'elles aient recours au terme de harcèlement sexuel). Autrement dit, l'injustice testimoniale affecte d'abord le sujet dans sa capacité de locuteur tandis que l'injustice herméneutique nuit à sa capacité de sujet connaissant. En contexte social, ces deux injustices s'entremêlent, venant souvent affecter simultanément les personnes issues de groupes socialement opprimés (les femmes, les personnes racisées, etc.) et nuire à leurs capacités épistémiques, y compris la confiance qu'elles peuvent avoir en elles-mêmes et en leurs dites capacités.

Toute déficience épistémique ne constitue pas en soi une injustice : pour que ça soit le cas, il faut qu'elle soit attribuable à un certain *pouvoir social*, que Fricker qualifie de *pouvoir identitaire*⁷. Il est important de garder ce point à l'esprit car beaucoup de personnes malades peuvent souffrir de telles déficiences, notamment à cause de leur condition médicale elle-même. L'injustice épistémique ne survient que lorsque la déficience épistémique a des causes structurelles ou agenciellles. Afin de montrer que le déficit de diagnostic peut être une injustice, il faudra donc montrer qu'il peut avoir de telles causes.

Dans le milieu médical, les professionnel.le.s de la santé et les patient.e.s auront souvent une relation d'asymétrie épistémique. En effet, les professionnel.le.s de la santé disposent d'un degré de connaissance supérieur à la plupart des patients. En outre, la sphère médicale s'intègre dans la vie la plus intime et quotidienne des patients, tandis que les professionnels de la santé peuvent davantage limiter cette expérience au monde professionnel, et donc bénéficier d'un certain recul. Cette asymétrie n'est pas une injustice épistémique : elle est justifiée dans la mesure où c'est la connaissance des professionnel.le.s de la santé qui leur donne compétence, et il n'y a rien d'injuste à reconnaître leur expertise. Plus que justifiée, elle est inévitable. Toutefois, comme le soulignent Carel et Kidd, elle rend les patients particulièrement vulnérables à de potentielles injustices épistémiques⁸.

⁷ Fricker, M. (2007), *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*, p. 9.

⁸ Carrell, H. et I. J. Kidd, (2017), « Epistemic injustice in medicine and healthcare », p. 336.

Les deux formes d'injustice épistémique se manifestent en contexte médical. Si l'enjeu de ce texte est un problème d'injustice herméneutique, nous pouvons quand même dire quelques mots sur les injustices testimoniales. Cela nous aidera à les distinguer des injustices herméneutiques et mettra ainsi en lumière ces dernières.

Des injustices testimoniales peuvent découler d'un déficit de crédibilité lié à la perception que l'on peut avoir des personnes malades. C'est d'autant plus vrai dans un contexte de santé mentale : par exemple, un patient ayant un historique de troubles mentaux risque de ne pas être pris au sérieux en dépit de la légitimité de son témoignage, qui découle de son expérience de première main. Un exemple frappant est le cas des personnes souffrant de délire. Une étude atteste qu'elles sont fréquemment victimes d'injustices testimoniales :

When the patient is legitimately diagnosed with having delusions, the label of delusion, along with other factors as described earlier, is working as heuristics in the label of delusion, along with other factors as described earlier, is working as heuristics in his social interactions, with his testimony receiving less credibility than she would otherwise have. This can result in that (1) her true statements and non-delusional belief states are also seen as delusional, clearly missing out on some valuable knowledge about her or; (2) her delusional states being denied any intelligibility at all, at the expense of establishing therapeutic trust and having a grasp of various meaningful connections between delusions and other non-delusional beliefs and mental states⁹.

L'injustice testimoniale peut également survenir à un moment antérieur. Dans ce cas, ce n'est pas que le témoignage d'une personne n'est pas pris au sérieux ou entendu, mais plutôt que la personne ne dispose pas de l'espace pour témoigner et s'exprimer, et ne fait donc pas partie de la communauté épistémique. En raison de préjugés envers les patients (par exemple, le fait qu'ils soient considérés

⁹ Sanati, A. et M. Kyratsous, (2015), « Epistemic injustice in assessment of delusions », p. 3.

incapables de distinguer les symptômes pertinents, ou bien l'idée selon laquelle leur rapport plus émotionnel à la maladie les rendrait inaptes à en parler dans un contexte scientifique), ceux-là sont peu sollicités dans l'espace épistémique médical. Évidemment, le témoignage des patients (leur travail épistémique) est essentiel à la pratique médicale comme à la recherche. Toutefois, on distingue ici un témoignage purement informatif d'une part, et de l'autre, l'expression de leurs perspectives personnelles qui leur permettraient de faire connaître leurs intérêts, et d'influencer les pratiques médicales.

Ce dernier point concerne autant les injustices testimoniales qu'herméneutiques : il s'agit de dynamiques d'exclusion. Il y a aussi des injustices herméneutiques liées au type d'expression propre des patients : *« because the resources required for the understanding of the social experiences of ill persons are not accepted as part of the dominant hermeneutical resources¹⁰ »*. Ainsi, les personnes malades sont capables d'exprimer leur expérience, mais d'une façon radicalement différente de celle des professionnel.le.s de la santé. D'une part, parce qu'elles n'ont pas la formation et les connaissances de ceux-ci ; d'autre part, parce qu'elles ne disposent pas du « recul » permettant aux professionnel.le.s de la santé d'être perçu.e.s comme « objectifs.ves ». Leur témoignage ne correspond pas aux standards de l'expertise scientifique et peine à être accepté dans les pratiques épistémiques médicales, malgré des efforts récents dans ce sens.

Dimensions épistémiques de la critique de la médicalisation

Du côté de la critique de la médicalisation, l'accent n'est pas mis sur des pratiques spécifiques injustes en contexte médical, mais plutôt sur une mise en question de la place même de la médecine dans la société. Un des aspects de cette critique est d'ordre épistémique. Un des penseurs de la médicalisation, Ivan Illich, parle de Némésis médicale : *« This Nemesis is the social-constructive power of the medicalized frame, the ability to shape the collective conceptual resources through which we interpret and understand our experiences¹¹ »*. Les critiques de cette teneur

¹⁰ Carrell, H. et I. J. Kidd (2017), « Epistemic injustice in medicine and healthcare », p. 341.

¹¹ Wardrope, A. (2015), « Medicalization and epistemic injustice », p. 342.

sont fréquentes. Elles font également écho à la critique foucaldienne du biopouvoir. Selon ces critiques, le paradigme biomédical a une dimension impérialiste et s'infiltré dans toutes les sphères de la vie sociale, venant évaluer tous les phénomènes selon cette lunette. Les conséquences sont multiples et dévastatrices : on vient pathologiser à tort des phénomènes non-nocifs, définissant de manière arbitraire une norme, et on médicalise ainsi des phénomènes sociaux qui gagneraient à être compris et combattus sous un angle politique, social, ou économique. Dans le premier cas, on pense par exemple aux débats qui entourent le TDA/H (Trouble de l'attention et de l'hyperactivité) : il s'agirait d'une pathologisation abusive d'une distraction ou d'une activité normale chez l'enfant. Cela peut aussi être une forme de surdiagnostic, c'est-à-dire la détection d'anomalies ou de conditions qui n'auraient pas causé de symptômes ou de problèmes au patient si elles n'avaient pas été diagnostiquées, conduisant à des traitements parfois lourds et superflus. Pire, cela jouerait un rôle de conformation des individus à des normes sociales servant une idéologie politique (préparant dès l'enfance les individus à répondre aux attentes du monde du travail). On peut penser à la dépression, l'anxiété ou à l'épuisement professionnel : leur médicalisation serait alors une façon de reporter la cause du problème sur une « malchance » génétique, comme d'autres maladies, ou de blâmer l'individu, bref, une façon de masquer les causes politiques ou économiques de la dépression et de l'épuisement : la précarité, la culture de performance en entreprise, ou certaines formes de marginalisation et d'isolement social.

La critique de la médicalisation a également été formulée selon une tournure plus marxiste : la médicalisation serait alors un moyen de contrôle d'une profession généralement dominante sur la classe dominée. Dans la même veine, une approche féministe accuse l'institution médicale d'être un outil du patriarcat, lui permettant de dominer la santé et le corps féminin, ainsi qu'un moyen de prendre en otage la connaissance sur le corps des femmes. Dans ce contexte, le tort de la médicalisation est l'extension de la sphère d'influence de la médecine, qui viendrait par exemple se substituer à la pratique historiquement féminine de la sage-femmerie. Mais en amont de ces conséquences politiques, il y a dans ces critiques de la médicalisation

la dénonciation d'un effet pervers d'ordre épistémique. Wardrope écrit :

It is a deprivation of the means to understand and communicate one's social experience and situate it within understandings of one's life and environment. The critique holds that aspects of medicalized phenomena that are distorted or not present when viewed through a medical lens are thereby rendered inexpressible. Cast in this light, the harm of medicalization has a decidedly epistemic tone – one of distortion of the collective hermeneutic resources by which we are able to interpret and share our experiences, and reason about and justify our decisions to one another. Understood in these terms, medicalization appears to comprise what Fricker calls a hermeneutical injustice¹².

La médicalisation est un impérialisme herméneutique de deux façons : premièrement, parce qu'*au sein* de l'institution médicale, les individus médicalisés – les patients – se voient privés de leur capacité à faire sens de leur expérience en tant que sujets, le milieu ne permettant pas l'expression de voix alternatives. Au-delà de ce phénomène, certains parlent aussi d'impérialisme car l'institution médicale prend de plus en plus de place dans l'espace épistémique social, et tout devient une question médicale – les individus sont médicalisés plus qu'il n'est nécessaire pour leur santé, et selon Illich, au détriment même de leur santé. En somme, le paradigme biomédical ne permet pas d'expression herméneutique alternative, ni en son sein, ni à ses côtés, et c'est là que réside l'injustice herméneutique.

Le diagnostic comme ressource épistémique

Toutefois, Wardrope propose la chose suivante : « *medicalization may not obscure, but rather illuminate, individuals' experiences*¹³ ». Ainsi, le diagnostic médical ne viendrait pas systématiquement porter atteinte

¹² *Ibid.*, p. 342.

¹³ Wardrope, A. (2015), « Medicalization and epistemic injustice », p. 341.

aux facultés épistémiques des patients : il serait aussi une ressource herméneutique qui leur permettrait de donner du sens à leur expérience et de la communiquer à autrui. C'est cette dimension que nous allons maintenant explorer.

Wardrope accuse la critique de la médicalisation de mal comprendre la fonction du modèle biomédical. En tant que modèle, son but n'est pas de se faire l'unique voie d'interprétation et d'explication des phénomènes qu'il étudie ; il ne s'agit justement que d'un modèle, valable dans le contexte médical, et qui peut tout à fait, au moins en théorie, côtoyer des modes d'expression différents. Le fait d'avoir accès à l'interprétation médicale de la maladie, physique ou mentale, est un avantage précieux pour bien des individus, et n'empêche pas qu'ils puissent le compléter par d'autres interprétations (spirituelles, par exemple, ou bien politiques). Le danger, ce n'est pas le modèle biomédical en soi, mais la valeur hégémonique que l'on peut lui donner – en l'exportant en dehors du domaine médical, ou en l'utilisant pour taire d'autres types de discours.

Un exemple notoire de la valeur positive du vocabulaire médical sur les facultés épistémiques de l'individu est celui utilisé par Fricker. Il s'agit du récit d'une femme, Wendy Sanford, souffrant de dépression post-natale, qui a vécu un moment libérateur :

In my group people started talking about postpartum depression. In that one forty-five-minute period I realized that what I'd been blaming myself for, and what my husband had blamed me for, wasn't my personal deficiency. It was a combination of physiological things and a real societal thing, isolation¹⁴.

Fricker présente ce moment comme la résolution d'une injustice herméneutique. On reviendra plus loin sur la dimension *injuste* de la méconnaissance de la dépression post-natale. Pour l'instant, soulignons que le terme de dépression post-natale, loin de restreindre les capacités herméneutiques de Wendy Sanford, a plutôt fait l'effet d'une révélation libératrice. En outre, le caractère médical qui peut être attaché au terme de *dépression* ne l'a pas empêchée de comprendre

¹⁴ Fricker, M. (2007), *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*, p. 149.

le caractère socialement causé de sa situation (ici, l'isolement des nouvelles mères et des femmes à la maison).

Une des critiques de la médicalisation est liée à la question de la médication, et se retrouve régulièrement dans la sphère médiatique. Par exemple, une tribune de *The Guardian* dénonce l'instrumentalisation de la santé par l'industrie pharmaceutique. L'argument est que l'on pathologise des états normaux de la vie humaine pour augmenter la consommation de médicaments et les profits de l'industrie pharmaceutique. Le chroniqueur écrit : « *calling it depression is already to classify a particular kind of experience as something quasi-medical, thus leading one to think in terms of medical treatment*¹⁵ ». Selon ce point de vue, ce n'est pas seulement l'industrie pharmaceutique qui est en cause, mais le fait même d'utiliser le mot dépression – il en découlerait automatiquement une approche médicamentée, ce qui serait nuisible. On laissera de côté la supposition erronée selon laquelle la prise d'antidépresseurs ou d'anxiolytiques serait toujours néfaste et inappropriée (ce qui ne peut être soutenu qu'en commettant l'injustice testimoniale envers les personnes concernées qui en bénéficient immensément), qui dépasse le cadre de notre étude. C'est plutôt l'occasion d'introduire une distinction entre bienfait *thérapeutique* et bienfait *épistémique* du diagnostic.

L'intérêt évident et le but principal d'un diagnostic juste, c'est de pouvoir traiter et soigner la maladie diagnostiquée. Nous défendons ici qu'outre cet intérêt thérapeutique, il y a un intérêt épistémique propre au diagnostic médical. Il nous apparaît que l'intérêt épistémique contribue à rendre légitimes les diagnostics médicaux, sans que cela entraîne systématiquement la prise de médication¹⁶. Fraser soutient qu'il est inadéquat de *nommer* la dépression, car cela amènerait naturellement à la prise de médicaments. Au contraire, dans le cas d'une dépression, comme d'autres maladies mentales, la prise

¹⁵ Fraser, G. (2013) « Taking pills for unhappiness reinforces the idea that being sad is not human ».

¹⁶ Le point n'est pas que ce bénéfice est suffisant pour légitimer tout diagnostic en tout temps : il est possible qu'il faille notamment ajouter une notion de consentement du patient pour rendre un processus de diagnostic légitime, dans certains cas et si la condition qu'il vit ne le met pas en danger, faute de quoi la situation pourrait résulter en une forme d'impérialisme herméneutique que l'on souhaite éviter.

de médicament n'est pas automatique (certaines personnes préfèrent la seule psychothérapie, ou même des approches plus spirituelles). Mais cela est-il suffisant pour montrer qu'il y a un intérêt épistémique à diagnostiquer la dépression ? Après tout, si le diagnostic a pour but de permettre à la personne de choisir une psychothérapie ou autre méthode non-médicamenteuse, l'intérêt est encore thérapeutique.

L'exemple de la dépression post-natale de Wendy Sanford semble indiquer le contraire. En effet, c'est bien la découverte de « l'étiquette » de dépression post-natale qui a changé sa vie et son rapport à sa dépression ; le bénéfice a été senti le jour des fameuses quarante-cinq minutes de discussion. C'est bien pour cela que son récit est si frappant : dans ce cas, l'intérêt du diagnostic (compris en un sens large, puisqu'il n'est pas ici réalisé par un.e professionnel.le de la santé) n'est pas l'accès à des soins appropriés (ou du moins, ce n'est pas l'objet de la citation) mais bien un éclairage herméneutique.

Un autre exemple peut éclairer la dimension épistémique du diagnostic. Sur le site de la *National Autistic Society*, un texte d'information sur le trouble du spectre de l'autisme indique que :

Getting a timely and thorough assessment and diagnosis may be helpful because :

- it helps autistic people (and their families, partners, employers, colleagues, teachers and friends) to understand why they may experience certain difficulties and what they can do about them
- it allows people to access services and support¹⁷.

Ces deux points s'inscrivent dans la distinction entre bienfait épistémique et bienfait médical : le diagnostic aide d'une part à comprendre et faire comprendre, d'autre part à donner accès à des services appropriés.

Pour aller plus loin, intéressons-nous à des témoignages de personnes qui ont reçu des diagnostics pour des conditions qui ne requièrent, dans leurs cas individuels, ni médication, ni thérapie, ni même de services spéciaux comme c'est parfois le cas pour le TSA (trouble du spectre de l'autisme). Une personne diagnostiquée « à haut potentiel », ou surdouée, raconte sur son blog personnel son

¹⁷ National Autistic Society (2016), « Autism ».

expérience du diagnostic. La douance n'est pas une pathologie, et l'autrice l'affirme dès le début du texte. Un diagnostic de douance n'appelle à aucune mesure d'ordre médicale, qu'elle soit médicamenteuse ou autre. Alors quel est l'intérêt d'un tel diagnostic médical ?

Si je n'avais pas eu mon diagnostic, je serais sans doute encore sous l'ancienne configuration, dans un environnement qui me tuait à petit feu, privée d'accès à des vérités sur moi-même qui auraient bouleversé mon existence. [...]

L'expérience du diagnostic peut être forte et transformer une vie en profondeur, c'est pourquoi je suis de ceux qui encouragent vivement les gens en questionnement à franchir le pas¹⁸.

Ce passage témoigne que le bienfait que l'auteur a trouvé est d'ordre épistémique : c'est un accès à des *vérités sur elle-même* qui ont bouleversé son existence, en profondeur. Ce qui motive donc la sollicitation d'un tel diagnostic, c'est la quête de réponses.

Dans le cas de la douance, le diagnostic ne semble pas induire nécessairement une pathologisation. Le débat sur l'appellation adéquate du TSA montre lui aussi qu'il est possible de séparer diagnostic et pathologisation, contrairement à ce que soutiennent certaines critiques de la médicalisation. En effet, certaines personnes autistes (et leurs proches) préfèrent l'appellation ASC (Autism Spectrum Condition) à ASD (Autism Spectrum Disorder). En effet, elles soulignent que la connotation négative des termes désordre ou trouble ne correspond pas à leur expérience. L'appellation condition, quant à elle, est beaucoup plus descriptive, ne forçant ni négativité ni positivité sur les personnes diagnostiquées. Ainsi, un billet sur le site de l'ASAN (Autistic Self-Advocacy Network) compare les deux termes, et dénonce le fait que le terme *disorder* implique que « *something must be broken* ». Le terme accepté par les institutions médicales reste à ce jour ASD (notamment dans le *DSM-V*), ce qui va à l'encontre de préférences de personnes concernées. Une des raisons de ce parti pris

¹⁸ L'antre de la chouette (2018), « [Témoignage] Mon diagnostic du haut potentiel ».

est liée aux critères de remboursement de frais de santé aux États-Unis : pour être admissible aux assurances, la condition doit être reconnue comme un « trouble » dans le DSM¹⁹. Ce débat montre bien comment certaines institutions médicales peuvent perpétuer des injustices herméneutiques (imposant un terme péjoratif qui empêcherait les personnes autistes de parler de leur expérience en des termes positifs²⁰) et testimoniales (ignorant le témoignage de certaines personnes concernées qui préfèrent le terme « condition »). Toutefois, le débat semble invalider l'hypothèse selon laquelle un diagnostic serait intrinsèquement pathologisant : les personnes autistes qui vivent leur condition comme une identité à revendiquer et qui n'aiment pas l'appellation *disorder* préconisent un changement sémantique, et non pas la suppression du diagnostic.

D'autre part, des voix s'élèvent pour dénoncer des injustices épistémiques liées au diagnostic, et proposent de réviser les pratiques d'élaboration de la classification psychiatrique. Bueter, par exemple, propose que l'exclusion des patient.es dans le processus de révision du DSM constitue une forme d'injustice épistémique préemptive, et que leur intégration dans celui-là est donc nécessaire à une meilleure pratique médicale, sans compter qu'elle amènerait des avantages épistémiques : « *This kind of epistemic injustice leads to preventable epistemic losses in psychiatric classification, diagnosis, and treatment*²¹ ». Ainsi, on voit encore que les nombreuses et légitimes critiques de certains aspects de nos pratiques d'élaboration et d'attribution du diagnostic sont compatibles avec la reconnaissance de l'importance de ce dernier.

¹⁹ Annear, K. (2014), « Autism Spectrum Disorder VS Autism Spectrum Condition ? ».

²⁰ Ce qui nous rappelle le passage du livre de Miranda Fricker (p. 163-167) où elle interprète des passages du roman *A Boy's Own Story* en termes d'injustice herméneutique, soulignant notamment que l'expérience positive (ou au moins, normale) du narrateur de sa propre homosexualité n'était pas exprimable en des termes positifs en raison de l'internalisation de constructions herméneutiques autoritaires négatives sur l'homosexualité.

²¹ Bueter, A. (2019), « Epistemic Injustice and Psychiatric Classification ».

Le déficit de diagnostic, manque de chance ou injustice herméneutique ?

Nous avons vu qu'un diagnostic de TSA peut présenter des bienfaits épistémiques pour les personnes qui en bénéficient (et qu'un diagnostic de Condition du Spectre de l'Autisme (CSA) serait peut-être préférable). Nous allons maintenant nous intéresser au cas des déficits de diagnostics et les étudier sous le prisme des enjeux épistémiques liés au diagnostic tels qu'exposés précédemment, dans le but de montrer qu'ils constituent une injustice herméneutique structurelle.

Il y a une forte disparité genrée dans le diagnostic du TSA entre les hommes et les femmes. Cette disproportion est plus faible dans les cas d'autisme les plus extrêmes (*i.e.*, avec des difficultés d'apprentissage très importantes), tandis que pour les personnes autistes « fonctionnelles », elle est la plus élevée. Ainsi, parmi la population autiste « légère » et « hautement fonctionnelle²² », il y a une très grande proportion de femmes non-diagnostiquées²³. Ce déficit de diagnostic cause un tort épistémique aux personnes concernées. Une étude sur l'expérience des femmes diagnostiquées du TSA à l'âge adulte a montré que la plupart des participantes avaient vécu le diagnostic de façon positive. Il nous semble que certains de ces bénéfices entrent bien dans la catégorie de « bienfaits épistémiques » identifiée plus tôt :

Women commented that before having a diagnosis they would have “just kept quiet”, but now they were able to ask people for clarification or explanations when they were unsure of a situation. [...]

[Some] explicitly stated that their lives would have been easier had they received their diagnosis earlier in life. Pre-diagnosis, they recall being misunderstood, with their autistic difficulties often labeled in negative terms by peers and adults, for example laziness and wilful defiance. [...]

²² Il faut aussi garder à l'esprit que ces termes eux-mêmes font débat parmi les personnes autistes.

²³ Carpenter, B. et J. Egerton (2016), « Girls and Autism : Flying Under the Radar ».

Our findings suggest that another cost of missed diagnosis is that it denies people with ASC the opportunity to benefit from identifying with the autism community²⁴.

Ainsi, dans le cas de l'autisme, un des bienfaits du diagnostic est la prise de confiance en ses propres capacités épistémiques (en raison du caractère neurologique du TSA), ainsi que la capacité de se comprendre soi-même et de faire comprendre leurs difficultés, ce qui est au cœur de notre argument. Le dernier point concerne un enjeu social, celui de l'identification à la communauté des personnes autistes ; ici, le tort n'est pas directement épistémique, mais il n'est pas forcément thérapeutique pour autant (contrairement à des thérapies de groupe, l'aspect social peut aussi référer à la participation à des forums en ligne). On entre alors dans la catégorie de torts secondaires de l'injustice épistémique identifiée par Fricker²⁵.

Un déficit de diagnostic peut donc constituer un tort épistémique. Peut-on dire que le sous-diagnostic de TSA des femmes est une injustice herméneutique ? Fricker insiste sur le fait que, dans l'exemple de Wendy Sanford, ce qui nous permet de parler d'injustice herméneutique sont les causes politiques et sociales de l'ignorance quant à la dépression post-natale – c'est-à-dire le patriarcat, l'oppression des femmes et leur exclusion des pratiques épistémiques collectives. C'est cette dimension sociale qui nous permet de le distinguer d'un simple manque de chance épistémique. Elle écrit :

If, for instance, someone has a medical condition affecting their social behaviour at a historical moment at which that condition is still misunderstood and largely undiagnosed, then they may suffer a hermeneutical disadvantage that is, while collective, especially damaging to them in particular. They are unable to render their experiences intelligible by reference to the idea that they have a disorder, and so they are personally in the dark, and may also suffer seriously negative consequences from others' non-comprehension

²⁴ Bargiela, S. *et al.* (2016), « The Experiences of Late-diagnosed Women with Autism Spectrum Conditions : An Investigation of the Female Autism Phenotype », p. 3288-3291.

²⁵ Fricker, M. (2007), *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*, p. 47.

of their condition. But they are not subject to hermeneutical injustice; rather, theirs is a poignant case of circumstantial epistemic bad luck²⁶.

Le cas du déficit de diagnostic des femmes autistes entre-t-il dans la catégorie de l'injustice herméneutique ou de malchance circonstancielle ? Le fait que les femmes en particulier soient systématiquement désavantagées nous pousse à répondre intuitivement qu'il s'agit d'une injustice. Mais pourrait-on dire que les *causes* du déficit ne relèvent pas de l'injustice mais d'une malchance – par exemple, si les symptômes se manifestant chez les petites filles sont effectivement, objectivement moins visibles que chez leurs camarades garçons ? Au contraire : si les symptômes sont moins détectés, ce n'est pas par hasard, mais bien parce que les critères de diagnostics eux-mêmes sont orientés pour détecter les symptômes typiquement masculins. En outre, il semblerait qu'en raison des différences genrées de leur socialisation, les petites filles masquent davantage leurs traits autistes, adoptant une stratégie de camouflage²⁷. Finalement, l'ignorance de l'entourage, qu'il s'agisse de professionnel.le.s de la santé, de l'éducation, ou encore la famille, joue probablement un rôle dans ce déficit de diagnostic :

We also propose that the knowledge and assumptions of teachers, GPs, mental healthcare workers and other professionals contribute to the diagnostic bias against females with ASC. Participants reported that some professionals showed biases that females could not have ASC, and/or had conceptions of ASC that did not encompass more subtle, female-typical presentations²⁸.

²⁶ *Ibid.*, p. 152.

²⁷ Bargiela, S. *et al.* (2016), « The Experiences of Late-diagnosed Women with Autism Spectrum Conditions : An Investigation of the Female Autism Phenotype » ; Carpenter, B. et J. Egerton, (2016), « Girls and Autism : Flying Under the Radar ».

²⁸ Bargiela, S. *et al.* (2016), « The Experiences of Late-diagnosed Women with Autism Spectrum Conditions : An Investigation of the Female Autism Phenotype », p. 3291.

Ainsi, le déficit de diagnostic de TSA chez les femmes est causé par des facteurs sociaux et historiques, notamment le désintérêt de la médecine envers les femmes, et à ce titre répond aux critères de l'injustice herméneutique.

Les troubles de l'attention et de l'hyperactivité (TDA/H), eux aussi sous-diagnostiqués chez les femmes, peuvent également être analysés sous ce prisme. En effet, le sous-diagnostic pour la population féminine leur cause un tort épistémique particulier attribuable à des causes sociales et politiques. Si le diagnostic apporte une bienfait épistémique, alors son absence ou son retard cause un tort épistémique indéniable. Comme Wendy Sanford, les femmes affectées d'un TDA/H non-diagnostiqué pendant l'enfance sont plus susceptibles de se blâmer personnellement pour des effets qui seraient expliqués par un diagnostic, et cela tend à causer un manque de confiance en soi et en ses facultés intellectuelles notamment en contexte scolaire²⁹. Quant au deuxième point, on note que la majorité des études sur le TDA/H a été jusqu'à récemment restreinte à l'étude des garçons, comme pour l'autisme.

Ces deux cas de déficit de diagnostic (TSA et TDA/H), en plus de causer des torts médicaux évidents, constituent des injustices en raison de leur caractère structurel genré (un groupe étant systématiquement défavorisé). Toutefois, nous souhaitons apporter une nuance à la remarque de Fricker, qui affirme que certaines lacunes épistémiques dans le domaine médical relèvent du manque de chance. En effet, s'il est possible que parfois les avancées médicales soient insuffisantes pour nous permettre d'identifier une maladie ou une condition, il semblerait que la question de l'ignorance dans les sciences biomédicales soit plus complexe que cela. Dans *The Speculum of Ignorance*, Tuana propose une taxonomie de l'ignorance en lien avec les revendications du *Women's Health Movement*. Elle propose notamment les deux catégories suivantes : « *Knowing what we don't know, but not caring to know* », et « *We don't even know that we don't know*³⁰ ». Ainsi, l'ignorance elle-même peut avoir une dimension genrée. De plus, nous avançons que certaines ignorances peuvent être considérées *structurelles* – et dans ce cas, il s'agit bien d'un déficit de

²⁹ Stannard Gromisch, E. (2018), « Gender Differences in ADHD ».

³⁰ Tuana, N. (2006), « The Speculum of Ignorance : The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance ».

diagnostic et non d'un manque de chance – sans être particulièrement dommageable pour une catégorie opprimée de la population ! On pense par exemple au cas où un sujet est sous-étudié non pas en raison de discrimination envers le groupe concerné, mais plutôt parce qu'il serait jugé peu lucratif par le milieu médical et pharmaceutique. Il en découle que l'analyse sous l'angle de l'injustice herméneutique peut être applicable pour certaines maladies ou conditions médicales mal ou sous diagnostiquées, même si le diagnostic n'est pas déficitaire *en comparaison* avec une autre catégorie de la population, mais tout simplement parce que le fait que la science biomédicale ignore en grande partie cette condition constitue une injustice pour les personnes qui souffrent de cette ignorance. S'il se peut que certaines conditions soient légitimement au-delà du champ de compétences de la médecine contemporaine, nous devrions exercer de la prudence avant de reléguer l'expérience des personnes concernées dans la catégorie de *malchance épistémique*, et plutôt interroger les causes socio-structurelles qui peuvent être à l'origine de cette ignorance – par exemple, ces personnes ont-elles eu l'occasion d'exprimer leur souffrance auprès de professionnel.le.s de la santé et de chercheurs.euses ? Leurs plaintes ont-elles été prises au sérieux, ou bien l'ignorance a-t-elle causé un cercle vicieux d'injustices épistémiques dans lequel les médecins considèrent le témoignage comme non-pertinent justement parce que la maladie « n'existe pas » ? Des recherches sont-elles en cours, et si non, peut-on vraiment parler de limites propres aux sciences biomédicales et de malchance ? Bref, si leur condition médicale est « *still misunderstood and largely undiagnosed*³¹ », on ne peut pas automatiquement en déduire qu'il s'agisse d'un pur hasard circonstanciel.

Repenser nos pratiques socio-médicales

Nous avons montré que malgré certains dangers épistémiques de la médicalisation, le diagnostic peut être aussi considéré comme une ressource épistémique, dans la mesure où on distingue deux catégories de bienfaits : bienfaits épistémiques et bienfaits thérapeutiques. La plupart du temps, les deux types de bienfaits seront à l'œuvre et seront potentiellement difficiles à distinguer.

³¹ Fricker, M. (2007), *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*, p. 152.

Toutefois, nous pensons que la distinction est pertinente dans la mesure où elle pourrait nous permettre de mieux réfléchir à nos pratiques médicales, et donc, de les améliorer.

En particulier, nous pensons que grâce à cette distinction, il est possible de séparer les effets négatifs de la médicalisation du diagnostic, et donc, de militer pour un accès plus universel au diagnostic, sans que cela appelle systématiquement à une pathologisation ou à un traitement médicamenteux, et en gardant à l'esprit les causes sociales, politiques, économiques ou même environnementales d'une maladie. En effet, certaines personnes se privent du diagnostic par peur de voir une partie de leur identité pathologisée, ou encore sont tiraillées entre le besoin épistémique du diagnostic et le besoin de politiser leur condition. C'est par exemple le cas du burn-out ou de la dépression. Ce dilemme peut être résolu en séparant le diagnostic d'une médicalisation systématique. Il pourrait également être possible de militer pour un accès et une reconnaissance du diagnostic, sans accepter pour autant qu'il désigne un trouble, une maladie ou une pathologie. Ainsi, on peut promouvoir et rendre visible la neurodiversité sans la surmédicaliser.

En outre, il est possible de militer pour un meilleur accès au diagnostic sans pour autant être accusé de « faire le jeu » des industries pharmaceutiques ou, de façon plus générale, du capitalisme. Si la critique de la médicalisation peut parfois « accuser » les personnes en quête de diagnostic d'entretenir un rapport non-authentique à leur identité, soutenant que la médicalisation empêche l'authenticité, notre analyse des aspects épistémiques du diagnostic montre que le diagnostic peut permettre une meilleure compréhension de sa propre identité.

Un dernier aspect que nous aimerions explorer est celui de la dimension *d'autorité* du diagnostic médical. Il est évident qu'il est bénéfique pour tout le monde qu'il revienne aux professionnel.le.s de la santé de poser un diagnostic après un examen approprié³². Cela étant dit, nous pensons que certaines pratiques de l'autodiagnostic, critiqué pour des raisons évidentes, peuvent être lues sous un angle plus charitable, et réhabilitées en les circonscrivant. Sur son blogue

³² Ce qui n'empêche pas qu'une meilleure inclusion de l'expertise et du travail épistémique des personnes concernées soit nécessaire dans l'élaboration des classifications psychiatriques.

personnel, Catherine Boutten, qui a reçu un diagnostic de TSA à l'âge adulte, écrit une défense de l'autodiagnostic. Il faut noter qu'elle ne prône en aucun cas que cette pratique *remplace* le diagnostic médical officiel – d'ailleurs, dans son article « Vieux autistes : de la nécessité du diagnostic à la reconnaissance et réintégration dans la dignité », elle milite pour un meilleur accès à celui-ci, estimant qu'il en va d'une question de *justice* : « *parce qu'il y a eu injustice de la part de la communauté vis-à-vis [des "vieux" autistes non-diagnostiqués]*³³ », ce qui n'est pas sans faire écho à notre section précédente.

Toutefois, l'autodiagnostic – c'est-à-dire la pratique d'identifier soi-même ses symptômes et d'utiliser le mot médical sans approbation préalable d'un.e professionnel.le de la santé – peut représenter, dans certains cas, une pratique *alternative* qui permettrait aux personnes concernées d'accéder aux bienfaits herméneutiques du diagnostic rendant plus facile, par exemple, la communication de leur expérience à des proches. Ainsi, Boutten écrit :

Un diagnostic, c'est posé par un professionnel "assermenté", et de préférence au sein d'une équipe pluridisciplinaire car l'autisme et le SA [note : spectre de l'autisme] relevant de différents aspects, il est important de tout ratisser pour correctement évaluer. Ça, c'est clair et incontestable.

Un auto-diagnostic [sic], comme son nom l'indique, est un auto-diagnostic : c'est à dire une démarche personnelle et volontaire d'affirmation d'un état perçu subjectivement comme valable pour soi³⁴.

Il ne s'agit pas de dire que tous les actes d'autodiagnostic sont valides par définition – malgré leur connaissance généralement privilégiée de leur propre expérience, les personnes peuvent se tromper de diagnostic en raison de leur moindre connaissance médicale, ou encore de l'effet de validation subjective³⁵. Toutefois,

³³ Boutten, C. (2016), « Vieux autistes : de la nécessité du diagnostic à la reconnaissance et réintégration dans la dignité. »

³⁴ *Ibid.*

³⁵ L'effet de validation subjective, aussi appelé effet Barnum, est un biais cognitif poussant les individus à se reconnaître personnellement dans une

des personnes en quête du bénéfice herméneutique associé au diagnostic présenté plus haut peuvent n'avoir d'autre recours que l'utilisation du terme médical. D'ailleurs, Boutten remarque avec justesse que c'est bien une forme d'*autodiagnostic* qui pousse une personne à aller chercher un diagnostic médical reconnu : c'est la reconnaissance de son expérience dans une description qui permet d'aller voir un professionnel de la santé et de dire « [Je pense que] je suis autiste » (par exemple), et d'obtenir, ou non, confirmation. Dans cette perspective, l'exemple de Wendy Sanford est aussi un cas d'autodiagnostic : reconnaissant son expérience dans les discussions sur la dépression post-natale, elle a compris que c'était bien *cela* qui lui arrivait. Il ne serait pas adéquat de la blâmer de s'être appropriée une condition médicale au lieu de s'abstenir et de se référer à un psychiatre pour en avoir la confirmation. Dans sa dimension herméneutique, un diagnostic permet de mettre en mots son expérience. Tout en reconnaissant l'importance spécifique et incontournable du diagnostic professionnel, il est possible qu'il faille reconnaître (moralement et non institutionnellement) un certain droit à l'autodiagnostic, ou du moins une certaine légitimité à ce dernier. Il ne s'agit alors pas de se faire médecin à tout-va ou de remplacer des professionnel.le.s de la santé qualifié.e.s et diplômé.e.s. Les individu.es concerné.es se réapproprient alors un vocabulaire qui provient certes du milieu médical, mais cette fois dans l'optique d'une narration de leurs identités. Il s'agit alors de mettre des mots sur son expérience personnelle et d'éclairer son vécu sans le pathologiser. Sans aller jusqu'à défendre frontalement cette hypothèse, dont on ne peut étudier toutes les implications dans cet article, il semble que la mise en lumière du bénéfice herméneutique lié au diagnostic jette un éclairage nouveau sur certains cas d'autodiagnosics, compris comme acte de narration de soi. Une des critiques de la médicalisation est la suivante : « *doctors [present] themselves as possessing the exclusive right to define and treat illness, thereby subordinating the opinion and knowledge of lay people*³⁶ ». On peut donc proposer que l'autodiagnostic (ou, de façon

description très générale de symptômes ou de traits de personnalités, que ce soit dans un contexte médical ou encore dans le cas répandu des signes astrologiques.

³⁶ Lupton, D. (1997), « Foucault and the medicalization critique ».

moins litigieuse, la réappropriation du vocabulaire médical en dehors de son contexte d'origine) permette aux personnes concernées de remédier à l'injustice herméneutique produite par l'accès systématiquement difficile au diagnostic (par exemple, dans le cas des femmes et du TSA). Si là où il y a oppression, il y a résistance, on peut aller jusqu'à dire que la revendication d'un droit à l'autodiagnostic, dans les cas où des injustices structurelles causent un déficit de diagnostic, est une forme de résistance épistémique. Ces hypothèses ne viennent pas mettre sur un pied d'égalité l'autodiagnostic comme résolution herméneutique et le diagnostic médical, ni clore le débat sur l'autodiagnostic. Le but est plutôt de fournir des outils théoriques, conceptuels et philosophiques à des pratiques valorisées par les personnes concernées, malgré l'image très négative que le milieu médical peut porter sur celles-ci.

Conclusion

Ainsi, on a vu que l'analyse du diagnostic médical comme ressource épistémique nous pousse à nuancer une méfiance légitime envers certains aspects de la médecine et de la psychiatrie modernes. La distinction entre bienfaits thérapeutiques, qui concernent *l'après* diagnostic, et bienfaits herméneutiques, directement liés au moment du diagnostic et à la (re)connaissance de la condition de l'individu, nous permet de mieux cerner les enjeux du diagnostic dans un contexte politique et social³⁷. Elle nous permet de militer pour un accès au diagnostic non-pathologisant et n'appelant pas systématiquement, par exemple, une pathologisation (dans le cas du débat sur l'appellation du spectre de l'autisme) ou une prescription de médicaments (dans le cas de la dépression). Elle nous permet également de défendre un meilleur accès au diagnostic, mais aussi d'une façon plus générale l'accès à la connaissance médicale pour tous et toutes, et au sujet de tous et toutes. En effet, il est plus facile de se (faire) diagnostiquer si l'on connaît au préalable l'existence de la maladie ou de la condition dont on est affecté : une ignorance

³⁷ Les bénéfices épistémiques ne sont néanmoins pas uniquement immédiats. Ils peuvent aussi se développer et se manifester à long terme : meilleure compréhension de soi, confiance en soi, capacité à faire comprendre son vécu et ses besoins à autrui, etc.

complète, comme celle de Wendy Sanford, laisse la personne dans l'obscurité herméneutique et en conséquence, dans l'isolement. Finalement, nous avons proposé l'hypothèse selon laquelle la pratique de l'autodiagnostic, souvent décriée par les professionnel.le.s de la santé (et même certaines personnes diagnostiquées professionnellement), est une pratique herméneutique qui peut trouver une certaine légitimité, dans la mesure où elle ne vient pas remplacer ou entrer en compétition avec le diagnostic médical : il s'agit de la réappropriation *pour soi* de connaissances médicales jusqu'à exclusivement réservées à la profession médicale, permettant ainsi à l'individu de bénéficier de certains bienfaits herméneutiques du diagnostic sans être assujéti à une institution qui peut, parfois, jouer un rôle oppressif et pathologisant. À la lumière des arguments avancés, et à partir du moment où l'on reconnaît le bénéfice herméneutique du diagnostic, il faut préconiser une transformation des institutions médicales et de l'accès au diagnostic, pour les rendre plus justes et plus égalitaires. En effet, une telle transformation est nécessaire pour commencer à rectifier les injustices épistémiques exposées dans cet article, et pour favoriser une meilleure compréhension et expression de l'expérience de tous.tes.

Bibliographie

- Annear, K. (2014), « Autism Spectrum Disorder Vs Autism Spectrum Condition? », *ASAN*, <http://www.asan-au.org/2014/01/disordervscondition/> consulté le 04/05/2018.
- Boutten, C. (2016). « Vieux autistes : de la nécessité du diagnostic à la reconnaissance et réintégration dans la dignité », *L'autistoïde*, <https://lautistoide.wordpress.com/2016/02/12/vieux-autistes-de-la-necessite-du-diagnostic-a-la-reconnaissance-et-reintegration-dans-la-dignite/> consulté le 04/05/2018.
- Bargiela, S. *et al.* (2016), « The Experiences of Late-diagnosed Women with Autism Spectrum Conditions: An Investigation of the Female Autism Phenotype », *Journal of Autism and Developmental Disorders*, vol. 46, p. 3281-3294.
- Bueter, A. (2019), « Epistemic Injustice and Psychiatric Classification », *Philosophy of Science*, vol. 86, n° 5, p. 1064-1074.

- Carrell, H. et I. J. Kidd (2017), « Epistemic injustice in medicine and healthcare », dans Kidd, I. J. *et al.* (dir.), *Routledge handbook to epistemic injustice*, New York, Routledge, p. 336-246.
- Egerton, J. et B. Carpenter (2016), « Girls and Autism : Flying Under the Radar », *nasen*, <http://www.nasen.org.uk/utilities/download.D7B94242-69B6-48DF-97A30FDCD4EB2BB4.html> consulté le 04/05/2018.
- Fraser, G. (2013) « Taking pills for unhappiness reinforces the idea that being sad is not human », *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2013/aug/09/pills-unhappiness-reinforces-sad-human> consulté le 11/08/2020.
- Fricker, M. (2007), *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*, New York, Oxford University Press, 188 p.
- Horwitz, A.V. et J. C. Wakefield (2012), *All We Have to Fear : Psychiatry's Transformation of Natural Anxieties into Mental Disorders*. Oxford, Oxford University Press, 319 p.
- Horwitz, A. et J. Wakefield (2007), *The Loss of Sadness*, New York, Oxford University Press, 287 p.
- Lupton, D. (1997), « Foucault and the medicalization critique », dans Petersen, A. et R. Bunton (dir.), *Foucault, Health and Medicine*, New York, Routledge, p. 94-110.
- L'antre de la chouette (2018), « [Témoignage] Mon diagnostic du haut potentiel », <http://antredelachouette.blogspot.com/2018/01/temoignage-mon-diagnostic-du-haut.html> consulté le 04/05/2018.
- Murphy, D. (2020), « Philosophy of Psychiatry », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/psychiatry/> consulté le 17/08/2020.
- National Autistic Society (2016), « Autism », *National Autistic Society*, <http://www.autism.org.uk/about/what-is/asd.aspx> consulté le 07/05/2018.
- Sanati, A. et M. Kyratsous (2015), « Epistemic injustice in assessment of delusions: Epistemic injustice in delusions », *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, vol. 21, n° 3, p. 479-485.

- Stannard Gromisch, E. (2016), « Gender Differences in ADHD », *PsychCentral*, , <https://psychcentral.com/lib/gender-differences-in-adhd/> consulté le 07/05/2018.
- Tuana, N. (2006), « The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance », *Hypatia*, vol. 21, n° 3, p. 1-19.
- Wardrope, A. (2015), « Medicalization and epistemic injustice », *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 18, n° 3, p. 341-352.
- van Dijk, W. *et al.* (2016), « Medicalisation and Overdiagnosis: What Society Does to Medicine », *International Journal of Health Policy and Management*, vol. 5, n° 11, p. 619-622.

Freud, Foucault et les hystériques : Résistance contre le pouvoir psychiatrique

Marie-Anne Perreault*

Résumé

Le discours psychiatrique s'établit au XIX^e siècle par un corps médical qui reproduit des relations de pouvoir : dans le cas de l'hystérie, le corps médical (majoritairement masculin) impose un discours de vérité sur un corps féminin qui est celui de la patiente. C'est la dimension genrée de ce phénomène que nous chercherons à clarifier en ce qui a trait aux relations de pouvoir, en avançant la thèse que les hystériques se dressent comme figure de résistance devant le pouvoir psychiatrique – cette résistance étant rendue possible par la réappropriation d'une parole dérobée dans la production d'un discours de vérité. Pour ce faire, nous présenterons en premier lieu les démarches de Charcot, puis de Freud et Breuer dans les études sur l'hystérie. Nous emprunterons ensuite le cadre conceptuel foucauldien pour analyser les relations de pouvoir qui se trouvent au cœur de ces deux exemples, et nous tenterons finalement de montrer comment les hystériques peuvent être vues comme « militantes », à partir d'une perspective critique et féministe.

Introduction

Entre 1860 et 1880, Jean-Martin Charcot, un neurologue français, fait entrer l'hystérie dans le domaine de la psychiatrie en élaborant une symptomatologie de cette condition à l'hôpital de la Salpêtrière. C'est également à cet endroit que le médecin rencontre Sigmund Freud, qu'il supervise alors qu'ils s'intéressent tous les deux à la

* L'autrice est étudiante à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

neurologie. Durant cette période, Freud est en contact avec les patientes hystériques, et en viendra éventuellement à mener ses propres études de cas quelques années plus tard. En effet, en 1895, Sigmund Freud et Josef Breuer publient conjointement un ouvrage intitulé *Études sur l'hystérie*, alors que la psychanalyse freudienne connaît ses premiers développements.

Le phénomène de l'hystérie est ainsi ancré dans le développement de la psychiatrie, de la neurologie et de la psychanalyse. Les patientes, atteintes de crises de convulsion, ont été psychiatriées et placées au sein d'un système de domination qui est celui du pouvoir médical. Foucault définit ce phénomène par l'expression *pouvoir psychiatrique*, c'est-à-dire un « supplément de pouvoir par lequel le réel est imposé à la folie au nom d'une vérité détenue une fois pour toutes par ce pouvoir sous le nom de science médicale, de psychiatrie¹ ». Bien que Foucault ait su dépeindre un portrait juste du milieu psychiatrique en soulignant les relations de pouvoirs qui s'y sont installées, nous jugeons que son analyse est incomplète et nous souhaitons montrer comment la critique féministe de la psychanalyse complète le tableau que Foucault a dressé. Nous souhaitons montrer dans cet article que la figure de l'hystérique, plus particulièrement celle des *femmes* hystériques, est une figure de résistance devant ce pouvoir psychiatisant.

En considérant les travaux de Charcot, Freud et Breuer, nous tenterons de montrer que les hystériques ont non seulement su faire une remise en question du pouvoir psychiatrique par le moyen de la simulation, mais ont aussi su militer pour une parole féminine avec la réappropriation leur voix dans le processus de cure.

Pour ce faire, nous procéderons en trois temps : d'abord, nous reviendrons sur les études de Charcot et du duo Freud-Breuer, puis nous nous intéresserons à l'analyse foucauldienne des relations de pouvoir. Bien que son cadre conceptuel nous permette de comprendre la logique hystérique en ce qui a trait au pouvoir, l'analyse de Foucault nous paraît incomplète dans la mesure où la remise en question du pouvoir médical par les hystériques ne s'achève que dans une appropriation du discours de vérité ; cet achèvement, c'est bel et bien la critique féministe qui le soulève, ce que Foucault

¹ Foucault, M. (2003), *Le pouvoir psychiatrique, Cours au Collège de France. 1973-1974*, p. 61-62.

n'a pas su faire. Ainsi, nous terminerons par un éventail des critiques féministes sur la psychanalyse, qui nous permettra d'établir comment les hystériques sont, finalement, une réelle figure militante : elles sont une modalité de résistance devant les formes concrètes de monopolisation du discours par les hommes en s'armant d'un discours portant sur leur corps et sur leur psyché.

L'hystérie à la naissance de la psychanalyse

À la Salpêtrière, les leçons du mardi de Jean-Martin Charcot ont été un important lieu de recherche sur la folie, au sein duquel s'est élaboré un discours sur l'hystérie. Dans ses travaux, Charcot fait l'analyse de l'hystérie en tant que maladie aux symptômes hétérogènes, et y arrive en transformant les salles de leçons de son hôpital, au cours des années 1880, en un théâtre de la douleur : on y scrute les crises d'hystérie et on en décline les étapes. Charcot réussit à identifier la symptomatologie de cette condition notamment grâce à une iconographie photographique foisonnante dans lequel il fixe les symptômes visibles. Les crises des patientes hystériques sont présentées dans l'auditorium de Charcot pendant ses célèbres leçons et la performativité du corps en douleur y est immortalisée de manière photographique. La crise d'hystérie y est étudiée, chronométrée, analysée. À la Salpêtrière, à ce moment, outre le développement de l'hystérie au sein d'un discours médical, ces leçons font preuve d'une facticité qui est presque de l'ordre de la mise en scène. Charcot présente le corps hystérique, majoritairement féminin, dans un contexte qui rappelle le spectacle public et qui fait preuve d'une indéniable performativité et théâtralité.

Il faut toutefois bien reconnaître l'apport des travaux à la Salpêtrière pour la psychopathologie balbutiante : Charcot a figé l'hystérie dans une symptomatologie et a contribué à l'essor de la psychiatrie à l'orée du XXe siècle. Il a étudié les crispations des visages, les atrophies des membres, les convulsions. Un aspect majeur des travaux de Charcot est effectivement d'avoir rapproché ces crises de convulsion d'hystérie à une maladie connue, c'est-à-dire l'épilepsie, tout en les gardant distinctes : il isole de ce fait l'hystérie comme

« objet nosologique pur² ». De plus, en créant avec ce rituel une véritable iconographie de l'hystérie, Charcot et ses contemporains dictent en même temps aux patientes quelle symptomatologie est supposément la leur, tel un mécanisme implicite de création d'un discours médical par la *mimésis*. Il trouve ainsi le parfait compromis entre une symptomatologie déjà établie pour faire entrer les névroses d'hystérie, qui ne sont liées à aucune lésion visible et donc problématiques pour la clinique, dans le champ *médical*.

Georges Didi-Huberman décrit cet acte de compromission dans sa thèse *Invention de l'hystérie* de 1984 :

[L]a « méthode anatomo-clinique », telle que Charcot la promut, était bien quelque chose comme cela : un compromis sur la visée, physiologique et essentialiste, de l'étude des maladies nerveuses : on ne peut voir fonctionner un cerveau, mais on pourra repérer sur le corps symptomatique les effets provoqués par les altérations de ce fonctionnement, donc préjuger de celui-ci³.

Il va de soi qu'il s'agit là d'un pied de nez irrévocable à la définition jusqu'alors canonique de l'hystérie comme condition *protéiforme* : « un Protée qui se présente sous mille formes et qu'on ne peut saisir sous aucune⁴ ».

L'intuition de Didi-Huberman est que cette pathologie qui se dérober toujours déjà à la médecine pose le problème de la *visibilité*, et que la photographie – en processus de démocratisation, à cette époque – est une tentative de fixer le symptôme dans le visible : « [la photographie] ne fut pas la lubie d'un seul : c'était dans l'air, comme on dit. Un art naissant avait-il fait comprendre aux psychiatres leur pénurie nosologique quant aux *signes visibles* de telle et telle folie ?⁵ » À l'iconographie protéiforme de l'hystérie, donc, Charcot fournit un modèle figuratif organique : celui de l'épilepsie.

² Didi-Huberman, G. (2016), *Invention de l'hystérie*, p. 41.

³ *Ibid.*

⁴ Didi-Huberman, G. (2016), *Invention de l'hystérie*, p. 45.

Cf. Briquet, P. (1859), *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie*, p. 5.

⁵ *Ibid.*, p. 64.

On ne saurait ignorer cette curieuse déclaration de Charcot, dans ses leçons du mardi, lorsqu'il nie la possibilité qu'une si merveilleuse symptomatologie puisse avoir le caractère de facticité de la mise en scène :

Voilà la vérité. Je n'ai jamais dit autre chose ; je n'ai pas l'habitude d'avancer des choses qui ne soient pas expérimentalement démontrables. Vous savez que j'ai pour principe de ne pas tenir compte de la théorie et de laisser de côté tous les préjugés : si vous voulez voir clair, il faut prendre les choses comme elles sont. Il me semble que l'hystérico-épilepsie n'existe qu'en France et je pourrais même dire et on l'a dit quelques fois, qu'à la Salpêtrière, comme si je l'avais forgée par la puissance de ma volonté. Ce serait chose vraiment merveilleuse que je puisse ainsi créer des maladies au gré de mon caprice et de ma fantaisie. Mais à la vérité, je ne suis absolument que le photographe : j'inscris ce que je vois⁶...

Pour Foucault, il s'agit là bel et bien d'une « trop miraculeuse perfection⁷ » lorsque les malades du service de Charcot à la Salpêtrière se mettent à créer l'hystérie comme condition *médicale* en reproduisant des symptômes s'apparentant à ceux de l'épilepsie. L'hystérie, en tant qu'affection aux formes infinies et, du fait même, en tant qu'affection difficilement classable, avait été considérée jusqu'alors comme une aliénation mentale, le plus souvent menant à l'enfermement. Mais en mimant ainsi des crises présentant une symptomatologie intelligible à la médecine, les hystériques permettent à l'institution asilaire de se placer non plus devant une manifestation de folie, mais devant une *maladie*. Le pouvoir du médecin est désormais de produire la réalité d'une maladie mentale sur la base de phénomènes susceptibles d'être déchiffrés ; ce qui, autrement, était impossible avec une condition protéiforme : « C'est l'hypocrisie comme méthode, une ruse de la

⁶ Charcot, J. M. (1888), *Leçons du mardi à la Salpêtrière. Polyclinique 1887-1888*, p. 178. Cf. Didi-Huberman, G. (2016), *Invention de l'hystérie*, p. 51.

⁷ Foucault, M. (2003), *Le pouvoir psychiatrique, Cours au Collège de France. 1973-1974*, p. 346.

raison théâtrale dans ses présomptions à inventer le vrai⁸ ». Dans les murs de la Salpêtrière, c'est donc à l'émergence de Charcot et ses collègues comme *psychiatres* que nous assistons, ces psychiatres qui peuvent surgir dès qu'est possible l'élaboration d'un discours médical.

Lorsque Freud, dans les années 1890, entreprend ses propres études sur l'hystérie, le contexte d'analyse se modifie radicalement : plutôt que de prendre place dans un asile psychiatrique, Freud traite ses patientes dans le cadre du « cabinet » et les rencontre sans les extirper de leur vie quotidienne et de leur milieu familial. La relation entre la patiente et le thérapeute est diamétralement opposée à la relation de pouvoir en œuvre dans l'hôpital. Dans le premier, le discours est exclusivement réservé au médecin, alors que dans le second, la discussion est partagée entre la patiente et le thérapeute. Pour Foucault, il s'agit d'une mise en marche d'une part d'une *dépsychiatisation* – le traitement de l'hystérie est déplacé hors de l'espace asilaire –, mais aussi d'autre part des premiers balbutiements de l'antipsychiatrie, puisqu'il s'agit de transférer aux malades la possibilité de créer leur folie et la vérité qui y est liée. Pour Foucault, l'antipsychiatrie s'oppose radicalement aux relations de pouvoir de l'institution asilaire :

Les relations de pouvoir constituaient l'*a priori* de la pratique psychiatrique : elles conditionnaient le fonctionnement de l'institution asilaire, elles y distribuaient les rapports entre les individus, elles régissaient les formes de l'intervention médicale. L'inversion propre à l'antipsychiatrie consiste à les placer au contraire au centre du champ problématique et à les questionner en premier lieu⁹.

Dans le cas qui nous intéresse, c'est-à-dire le retrait de l'hystérique hors du milieu asilaire, il ne s'agit alors pas tout à fait d'une mise hors circuit du pouvoir opéré par le savoir médical. En effet, en ce qui a trait à la production de vérité, le passage de Charcot à Freud permet habilement de déjouer le piège du mensonge tel que l'a connu Charcot, mais ne transfère pas authentiquement la production

⁸ Didi-Huberman, G. (2016), *Invention de l'hystérie*, p. 24.

⁹ Foucault, M. (2001), *Dits et écrits, tome I : 1954-1975*, p. 67.

épistémique à la patiente hystérique. Avec la psychanalyse telle que pratiquée par Freud, d'abord, on aborde les patientes individuellement, en évitant soigneusement de leur poser trop de questions. Que ce soit par l'hypnose ou par l'association libre, le niveau de discours demeure à la portée du médecin, tout en permettant à l'hystérique de catalyser la réalité de sa folie dans une mise en mots. L'apparente liberté discursive de la patiente la dépouille de sa possibilité de contestation du pouvoir : en tentant de tromper son analyste, par exemple en mentant, elle met un frein à sa guérison, perturbe la production de vérité et rallonge son traitement – ce qui n'est évidemment pas à son avantage. Quant au pouvoir du psychiatre, il « ne peut être pris dans aucun effet de retour, puisqu'il est entièrement retiré dans le silence et l'invisibilité¹⁰ », la parole étant presque entièrement donnée à la patiente. Eu égard à la définition de l'antipsychiatrie telle que proposée par Foucault, force est d'avouer que dans le cabinet de Freud, les relations de pouvoir et les formes de l'intervention médicale ne sont pas mises en question.

D'un point de vue historique, on ne saurait toutefois nier que certaines conclusions théoriques en ce qui a trait à la métapsychologie freudienne ont pu être formulées dans l'ouvrage de 1895 grâce aux traitements de l'hystérie par Freud et Breuer. Dans la préface à la première édition des *Études sur l'hystérie*, les deux psychanalystes stipulent que la source des traumatismes psychiques renvoie à la sexualité, laquelle agit comme facteur motivant du refoulement de certaines représentations hors du conscient¹¹. La pathogenèse de l'hystérie est donc comprise à partir d'une étiologie sexuelle qui est déterminante pour le développement ultérieur de nombreux concepts psychanalytiques : Freud y reconnaîtra d'ailleurs lui-même la préfiguration du facteur psycho-sexuel, de l'infantilisme, de la signification des rêves et du symbolisme de l'inconscient¹². Le traumatisme psychique, quant à lui, remonte souvent à l'enfance, ce qui mènera les thérapeutes à diriger les patientes dans la voie de l'association libre pour remonter jusqu'à l'événement originaire.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Breuer, J. et Freud, S. (2016), *Études sur l'hystérie*, p. ix.

¹² *Ibid.*, p. xii.

Avec les études de cas, l'étiologie freudienne de l'hystérie part d'un clivage entre le conscient et l'inconscient, à partir de représentations inconciliables à l'équilibre psychique d'un sujet : une représentation traumatisante, lorsqu'elle crée un malaise suffisamment grand pour bouleverser l'équilibre interne du système de représentations conscientes, est *refoulée* dans l'inconscient. Ce mécanisme crée ainsi un « noyau d'attraction » prêt à rattraper toute représentation en rapport direct ou indirect avec le traumatisme, comme « précaution de ne pas réveiller, par quelque moyen que ce soit, le souvenir évité¹³ ». Pour Freud et Breuer, cette représentation agit à la manière d'un corps étranger qui continue à agir longtemps après son irruption, à l'aide de « chaînons intermédiaires », « tout à fait à la manière d'une souffrance morale » qui est remémorée et qui se traduit en affects négatifs dans la conscience, ce qui les mènera à formuler en 1895 que « c'est de *réminiscences* surtout que souffre l'hystérique¹⁴ ». Quant aux symptômes, ils sont décrits dans le cas d'Elisabeth Von R. comme « une défense contre une représentation insupportable [...] par conversion d'une excitation psychique en somatique¹⁵ ». Les cas relatés dans les *Études sur l'hystérie* leur permettent ensuite de voir que les symptômes se dissipent lorsqu'on réussit à mettre en lumière le souvenir de l'incident déclencheur, à éveiller l'affect lié. Mais, surtout, ces cas font apparaître que les symptômes disparaissent quand la malade se met à « *décrire* ce qui lui était arrivé de façon fort détaillée et en donnant à son émotion une expression verbale¹⁶ » – c'est là ce qu'on appelle la méthode cathartique. Par suite, cette division du système de représentations entre deux pôles psychiques observée chez les hystériques, telle une *double conscience*, sera une découverte déterminante pour le développement de toute la métapsychologie, et sera travaillée par le biais d'une venue à la conscience d'événements refoulés par une mise en mots.

¹³ Pinto, T. (2011), « Quand le corps prend la parole: le symptôme hystérique entre corps et langage », p. 84-92.

¹⁴ Breuer, J. et Freud, S. (2016), *Études sur l'hystérie*, p. 5.

¹⁵ *Ibid.*, p. 124.

¹⁶ *Ibid.*, p. 4.

L'héritage des études sur l'hystérie

On peut reconnaître le rôle incontournable des *Études sur l'hystérie* dans l'histoire de la psychiatrie et de la psychologie. Ce moment de l'histoire médicale se déploie en lien avec une nouvelle forme de pouvoir répressif qui est celui du savoir médical et psychiatrique sous la forme d'un pouvoir/savoir, c'est-à-dire d'un pouvoir établi par la possession et l'imposition d'un discours de vérité aux discours subalternes. Dans le cas de l'hystérie et de presque tout rapport à la folie, il est question « d'un droit absolu de la non-folie sur la folie » : à partir de compétences, de bon sens comme accès à la réalité et de normalité s'imposant à la déviation, la folie constitue un objet de connaissance pour une science médicale, alors même que le patient se trouve dépouillé de sa propre expérience dans la folie et qu'il est disqualifié « comme fou¹⁷ ». Or, il y a là une circularité du pouvoir établi : l'instance de domination donne lieu à une connaissance par son analyse du sujet fou, lequel fonde les droits de ce pouvoir.

C'est ce qui est critiqué par l'antipsychiatrie, laquelle postule plutôt qu'il faudrait lutter contre ce dispositif répressif en « donnant à l'individu la tâche et le droit de mener sa folie à bout [...] dans une expérience à laquelle les autres peuvent contribuer, mais jamais au nom d'un pouvoir qui leur serait conféré par leur raison ou leur normalité¹⁸ ». Les patientes hystériques interviennent ici comme figure archétypale d'un envers militant dans le pouvoir psychiatrique, en tendant à Charcot « le piège du mensonge¹⁹ » tel que nous l'avons détaillé précédemment. Il s'agit là d'une intuition partagée par Didi-Huberman, qui voit dans la pluralité formelle de l'hystérie – polymorphie peut-être infinie, même – une ruse de l'aliénée, un mensonge du corps :

Le corps des hystériques arrive même à offrir le spectacle total de toutes les maladies à la fois. Et contradictoirement, peu lui importe. Et toujours pas de lésion. Voici donc le paradoxe de l'évidence spectaculaire : l'hystérie offre tous les symptômes, une extraordinaire foison de symptômes, –

¹⁷ Foucault, M. (2003), *Le pouvoir psychiatrique*, p. 350.

¹⁸ *Ibid.* p. 350.

¹⁹ *Ibid.* p. 371.

mais ces symptômes ne tiennent à *rien* (ils n'ont aucune base organique). [...] Le symptôme hystérique ne serait qu'un *mensonge*²⁰ ?

Charcot n'apparaît alors pas comme le producteur de la vérité de la maladie, mais comme celui qui en fabrique l'artifice. C'est pour cette raison que Foucault appelle « ces fameux et chers hystériques²¹ » les premiers véritables militants de l'antipsychiatrie. Il s'agissait d'une lutte contre le pouvoir psychiatrique par le catalogue des symptômes : les hystériques trouvent dans le mensonge, dans la simulation, un moyen de poser la question de la vérité à une instance qui l'évite soigneusement. Or en entrant ainsi en résistance, la folie saisit une occasion de se réaliser, de se conserver dans le monde ; le pouvoir psychiatrique, pour cette raison, n'est pas seulement un dispositif de répression, mais doit également être considéré paradoxalement comme un processus d'individualisation qui permet la construction du sujet dans la folie. Il se forge à cet égard une relation d'intense réciprocité et d'ambiguïté entre l'analysant et l'analysé, et un jeu de pouvoir complexe qui fait l'objet de substantielles réflexions chez Foucault – en effet, les luttes antipsychiatriques représentent un « prototype d'une insurrection des savoirs assujettis²² », comme force de résistance au pouvoir disciplinaire.

Ces savoirs assujettis, qui sont disqualifiés sur la base de leur nature ingénue ou du fait qu'ils sont au-dessous d'une norme de scientificité, sont ensuite ceux qui font réapparaître le savoir par le bas, et c'est donc à partir de ces savoir « inférieurs » que s'opère la critique du pouvoir disciplinaire. Il est alors intéressant de remarquer que le savoir des hystériques, au cœur de la folie, est une parole de femme : la sexualité censurée et remise à la chambre, la frustration issue du stigmate à l'égard de leur rôle social et l'absence de visibilité sont des facteurs à considérer dans leur état d'hystérie. À cet effet, la critique féministe de la psychanalyse dans une perspective d'oppression des femmes se juxtapose harmonieusement à la critique foucauldienne du pouvoir psychiatrique – ou du pouvoir/savoir – que

²⁰ Didi-Huberman, G. (2016), *Invention de l'hystérie*, p. 105.

²¹ Foucault, M. (2003), *Le pouvoir psychiatrique*, p. 253.

²² Colucci, M. (2005), « Hystériques, internés, hommes infâmes : Michel Foucault et la résistance au pouvoir », p. 139.

nous avons exposée. Nous aimerions proposer un prolongement de la figure militante des hystériques explicitée par Foucault : la critique féministe faite à la psychanalyse est cohérente dans une contestation des relations de pouvoir et se manifeste à travers les patientes aliénées dans une réappropriation de la parole subjective.

Chez Michel Foucault, les études sur l'hystérie résonnent dans la pensée des relations de pouvoir en ce qu'elles sont, à la naissance même de la psychanalyse, une contestation du pouvoir/savoir de la psychiatrie. Dans son cours intitulé *Le pouvoir psychiatrique* donné en 1973 au Collège de France, Foucault s'intéresse notamment à la création d'un discours de vérité qui régit le rapport normatif entre folie et non-folie, et à la relation de pouvoir qui s'instaure entre le fou et le médecin, entre l'analysant et l'analysé.

La psychiatrie classique a régné et fonctionné sans trop de problèmes extérieurs entre les années 1850 et 1930, à partir d'un discours qu'elle considérait et faisait fonctionner comme un discours vrai ; à partir de ce discours, en tout cas, elle déduisait la nécessité de l'institution asilaire et, également, la nécessité qu'un certain pouvoir médical se déploie à l'intérieur de cette institution comme loi intérieure et efficace. Bref, d'un discours vrai, elle déduisait la nécessité d'une institution et d'un pouvoir²³.

Foucault traite alors des hôpitaux psychiatriques et asiles comme instances productrices d'un discours, et s'intéresse à la relation qu'elles entretiennent avec les « aliénés ». Au moment de proférer son cours, Foucault est déjà associé à l'antipsychiatrie issue de la réception de sa thèse *Histoire de la folie à l'âge classique* de 1961²⁴. La thèse de Foucault influence effectivement le discours critique de l'antipsychiatrie des années 1960, qui est caractérisée par un refus des pratiques classiques jugées violentes vis-à-vis de la folie. Or Foucault ne partage pas cette thèse, car il considère plutôt que le pouvoir

²³ Foucault, M. (2003), *Le pouvoir psychiatrique, Cours au Collège de France. 1973-1974*, p. 41.

²⁴ Colucci, M. (2005), « Hystériques, internés, hommes infâmes : Michel Foucault et la résistance au pouvoir », p. 128.

psychiatrique est, d'une part, un pouvoir répressif, mais qu'il est également une *instance créatrice*. Ce qui pose problème, ce sont les connotations qu'emporte avec elle la notion de violence, qui la rendent inappropriée à l'analyse des relations de pouvoir :

Cette notion [la violence], qui fait du pouvoir une instance à effets seulement négatifs : exclusion, répression, interdiction..., échoue à prendre en compte la *productivité* du pouvoir psychiatrique ; celui-ci, certes, produit des discours, forme des savoirs, induit du plaisir, etc. Enfin, emportant avec elle l'idée d'un rapport de force déséquilibré, qui place autrui dans l'impossibilité de faire quelque chose d'autre que ce à quoi il est contraint, cette notion n'est guère apte à restituer la complexité des jeux de pouvoir, telle qu'elle se manifeste dans ces 'grandes manœuvres' menées par les hystériques de la Salpêtrière, face au pouvoir médical²⁵.

Si ce pouvoir psychiatrique est puissant, c'est en raison de sa primauté : d'un point de vue quasi ontologique, il prime sur le discours des patients par sa vérité. La question qui nous intéresse devient alors le rapport entre le pouvoir psychiatrique et le discours de vérité qui s'y trouve créé. Dans sa manière de se représenter la folie, le psychiatre est « dépositaire de la vérité sur la réalité²⁶ », pour reprendre l'expression de Colucci, c'est-à-dire qu'il impose le réel à partir d'une vérité médicale, à partir d'une valeur de sens qui est la sienne opposée à un « non-sens » qui est celui du délire. Foucault explique cette domination inébranlable par le fait que la question de la vérité n'est jamais posée au cœur de l'institution psychiatrique ; entre le médecin et la folie, nul besoin de remettre en question quelle peut être la vérité, puisque le psychiatre se présente comme dépositaire de la rectitude : « c'est à [moi, psychiatre] de décider si ce que je dis est vrai ou de corriger l'erreur commise. Je suis détenteur de tous les critères de la vérité. Et c'est en cela que je peux m'adjoindre à la

²⁵ Foucault, M. (2003), *Le pouvoir psychiatrique*, p. 362. Les italiques sont placés par moi-même pour mettre l'accent sur la notion de création.

²⁶ Colucci, M. (2005), « Hystériques, internés, hommes infâmes : Michel Foucault et la résistance au pouvoir », p. 131.

réalité et à son pouvoir et imposer à tous ces corps déments et agités le surpouvoir que je vais donner à la réalité²⁷ ».

Dès lors, un discours de la folie est par principe faux, et le contexte asilaire force la réalité médicalement intensifiée dans un pouvoir/savoir « qui n'a pas d'autre fonction que d'être agent de la réalité elle-même²⁸ ». Dans cette forme de pouvoir disciplinaire, comme épistémologie de la normalité, une adaptation au réel représente une volonté de sortir de l'état de folie ; c'est céder au discours de vérité du pouvoir psychiatrique : « c'est [...] accepter un pouvoir que l'on reconnaît comme insurmontable et renoncer à la toute-puissance de la folie²⁹ ». S'adapter au réel, en ce sens, c'est accepter le pouvoir asilaire comme force et se conformer à une identité qu'elle définit pour soi ; c'est cesser de prendre du plaisir dans la folie. De ce point de vue, l'adaptation est instance annihilant la folie, et lorsqu'on y oppose une certaine résistance, on réaffirme le plaisir pris à être fou. Pour Colucci, le pouvoir/savoir, ce n'est donc « pas seulement ce qui annihile les sujets, mais c'est ce qui, littéralement, les produit³⁰ ». On peut en comprendre qu'au cœur de l'institution asilaire, les fous et les folles subissent le pouvoir comme *procédure d'individuation*, dans un rôle de force motrice pour une construction de la subjectivité à travers le schème de la résistance : ils subissent le pouvoir asilaire comme ennemi devant lequel se réapproprier la vérité au cœur même de la folie. C'est là le pouvoir créateur de la folie au cœur même de la psychiatrie.

Horizons critiques

Dans l'institution asilaire, la production d'un discours se fait en vue du pouvoir médical : dans un hôpital comme celui de Charcot, « thaumaturge de l'hystérie³¹ », le pouvoir s'exalte autour de la figure du médecin. Avec un pouvoir qui se fonde dans un savoir scientifique,

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Colucci, M. (2005), « Hystériques, internés, hommes infâmes : Michel Foucault et la résistance au pouvoir », p. 130.

³¹ Foucault, M. (2003), *Le pouvoir psychiatrique*, p. 345.

le médecin se garantit un pouvoir de décision et d'intervention grâce à un privilège épistémique – presque aléthique – qui dévoile au fou la vérité de la réalité. Or, dans la pratique de Charcot, cette production de l'hystérie comme maladie place la patiente hystérique dans une relation tendue avec le pouvoir : sous l'égide du médecin, l'hystérique donne elle-même à connaître dans des formes intelligibles ses symptômes, que le médecin retranscrit dans un discours scientifiquement acceptable. Foucault considère l'hystérique, pour cette raison, comme « la malade parfaite, puisqu'elle donnait à connaître », puisqu'elle se soumet au pouvoir du médecin, illuminée : « vertu suprême de l'hystérie, docilité sans pareille, véritable sainteté épistémologique³² ». Pourtant, dans ce don en provenance de l'hystérique réside en même temps le germe de ce que Foucault considère comme la contestation du pouvoir psychiatrique.

Cet acte de soumission de la part des hystériques est paradoxal : devant le pouvoir du médecin, elles se plient et créent la matière de leur discours médical. En se soumettant à la volonté du psychiatre, les hystériques subissent leur pouvoir/savoir, mais, également, créent leur savoir, fondent leur pouvoir. C'est ce paradoxe que dévoile Hélène Cixous lorsqu'elle décrit l'hystérique comme un « merveilleux démon qui est toujours dans la division, dans la ruse du faire ». Cixous formule, en jouant avec les mots : « [L'hystérique] est quelqu'un qui ne se fait pas... elle ne se fait pas mais elle fait l'autre. [...] Fait... contrefaire, contrefaire : elle contrefait la femme, elle fait contre...³³ » Son analyse exprime une réalité féminine qui échappe au point de vue foucaldien ; certes, les hystériques sont prises dans le système du pouvoir psychiatrique, mais elles sont aussi fondamentalement des femmes dépouillées de leur pouvoir : « et sans hystérique pas de maître, pas d'analyste, pas d'analyse ! Elle est cette structure féminine inclassable, dont le pouvoir de produire de l'autre est un pouvoir qui ne lui revient pas à elle. [...] On lui fait passer des images qui ne collent pas à elle, et elle s'efforce de ressembler à ces images comme nous l'avons toutes fait³⁴ ».

À cet égard, les penseuses féministes comme Cixous nous permettent d'élargir le spectre de l'analyse entamée par Foucault.

³² *Ibid.*

³³ Cixous, H. (1976), « Le sexe ou la tête ? », p. 9.

³⁴ *Ibid.*

Selon certaines, il est possible de reconnaître à Freud – bien que ce dernier soit problématique sous d’autres angles – une posture nouvelle dans les *Études sur l’hystérie* : contrairement à Charcot, qui analyse, étudie et examine les patientes, Freud et Breuer, qui étudient également principalement des femmes, les *écoutent*. Dans leur travail des années 1890, la plupart de leurs patientes sont caractérisée par une situation socio-économique homogène : elles sont majoritairement des jeunes femmes juives de classe moyenne, jouant le rôle de jeunes femmes rangées³⁵. Freud stipule dans ces études que l’origine de l’hystérie provient généralement d’un traumatisme de nature sexuelle oublié ou refoulé – en tant que manifestation de l’inconscient, ce traumatisme se somatise dans des symptômes variés. Dans le processus de symbolisation qui permet à ce mal-être ou cette frustration dans l’inconscient de s’exprimer, une manifestation récurrente de l’hystérie est celle des troubles du langage : aphonie, mutisme, oubli de la langue maternelle... Dans son texte publié dans l’ouvrage collectif *Hysteria, Feminism and Gender*, Elaine Showalter soutient la thèse que Freud et Breuer, qui croyaient pouvoir guérir les symptômes de leurs patientes en les encourageant à parler, à se rappeler, et éventuellement à revivre le traumatisme grâce à la *talking cure*, ont posé les linéaments d’une pratique de la psychothérapie qui respecte la parole et le vécu des femmes³⁶.

En effet, le processus de prise de conscience dans le traitement psychanalytique – d’un passage de l’inconscient au conscient – implique de toute part un investissement langagier : à partir de l’association libre jusqu’au rétablissement, c’est dans la performativité du langage que sont dénoués les symptômes. Pensons à Anna O., soulagée par l’acte de mise en récit développé avec Breuer, ou à Dora qui offre à Freud l’interprétation de ses rêves dans une énigme langagière. Pour Tereza Pinto, la cure par la parole constitue ainsi « une remise en mots d’une idée transformée en symptôme qui, à son tour, ne serait autre chose que l’expression corporelle des mots perdus³⁷ ». L’élaboration du vécu en paroles constitue, dans cette perspective, une substitution d’une

³⁵ Gilman et al. (1993), *Hysteria Beyond Freud*, p. 315.

³⁶ *Loc. cit.*

³⁷ Pinto, T. (2011), « Quand le corps prend la parole : le symptôme hystérique entre corps et langage », p. 87.

abréaction somatique à une abréaction verbale. Ce processus culmine dans le dénouement du traumatisme d'origine au moment même où il vient à la conscience, par l'expression en mots. C'est effectivement ce qu'en concluent Freud et Breuer : « [le procédé psychothérapique] supprime les effets de la représentation qui n'avait pas été primitivement abréagié, en permettant à l'affect coincé de celle-ci de se déverser verbalement ; il amène cette représentation à se modifier par voie associative en l'attirant dans le conscient normal³⁸ ».

Dans cette mesure, l'hystérie telle qu'étudiée au tournant du XXe siècle, en tant que maladie traditionnellement féminine, est une prise de parole du corps : la symptomatologie de l'hystérie « signifie la souffrance d'un corps en mal de langage³⁹ ». Et déjà, pour Foucault, le mode fondamental de la liaison entre pouvoir, savoir et sexualité est celui de la répression, dont on ne pourra s'affranchir que par « une transgression des lois, une levée des interdits, une irruption de la *parole*, une restitution du plaisir dans le réel, et toute une nouvelle économie dans les mécanismes du pouvoir ; car le moindre éclat de vérité est sous condition politique⁴⁰ ». Et ces effets ne sauront être attendus d'une pratique théorique conventionnelle comme celle de la médecine, et ne saurait donc non plus venir de Freud ; pour dire la vérité de la sexualité, une des procédures de production du vrai est l'*aveu*⁴¹. Dorénavant, le pouvoir n'est plus du côté de celui qui parle, mais du côté de celui qui écoute. Le pouvoir pourrait-il être réapproprié par la patiente ?

Nous soutenons que la contestation hystérique tient sa force de la réappropriation d'une parole dérobée par l'analysant qui écoute. Mentionnons à ce titre l'analyse du cas d'Anna O. par Dianne Hunter : dans ses crises d'hystérie, Anna O. est incapable de comprendre sa langue maternelle, l'allemand, et bafouille en anglais, en français ou encore en italien. Hunter analyse cette situation en comparant Anna O. à une jeune fille rangée : le refus de parler allemand se trouve être en même temps un refus d'intégrer une identité culturelle qui lui est forcée. Elle conclut que l'hystérie d'Anna

³⁸ Breuer, J. et S. Freud (2016), *Études sur l'hystérie*, p. 12.

³⁹ Stisturp Jensen, M. (2000), « La notion de nature dans les théories de l'écriture féminine ».

⁴⁰ Foucault, M. (2017), *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, p. 12.

⁴¹ *Ibid.*, p. 78.

O. est une réaction l'impossibilité, à son époque, de critiquer avec des mots la tradition dans laquelle elle souffre. Hunter considère son hystérie comme une réponse du corps, avec le langage non verbal, par lequel elle réussit à protester à travers le prisme de la symbolisation⁴². À mesure qu'Anna O. verbalise cette opposition dans ses rencontres avec Breuer, elle se soulage de ses symptômes et atténue ses crises ; mais elle ne guérit complètement que lorsqu'elle s'approprie entièrement sa parole en prenant contrôle de sa subjectivité par l'écriture. Durant les sept années qui ont suivi son traitement, elle est demeurée malade, et a finalement poussé son processus de guérison dans l'écriture. Cette *writing cure* l'a ensuite menée à publier son premier livre en 1890, ce qui constitue pour Hunter le point final de la guérison : elle abandonne son rôle de patiente passive et prend contrôle de son propre traitement en se réappropriant la direction de sa parole.

Cixous propose une analyse similaire des effets de langage chez les hystériques en psychanalyse :

Silence : le silence c'est la marque de l'hystérie. Les grandes hystériques ont perdu la parole, elles sont aphones, elles ont perdu plus que la parole parfois : elles sont poussées jusqu'à un étranglement, rien ne passe : elles sont décapitées, leur langue est coupée et ce qui parle n'est pas entendu parce que c'est le corps qui parle et que l'homme n'écoute pas le corps⁴³.

Cixous souligne l'importance d'une expression corporelle pour combler le mutisme forcé. Si, chez Charcot, les hystériques sont dépouillées de leurs mots et analysées dans une symptomatologie du corps, il est intéressant de voir que chez Freud, le traitement des hystériques permet une ouverture vers la réappropriation d'une parole. En effet, il n'est plus question de silence ; Freud écrit, dans son étude de cas d'Emmy von N. dans les *Études sur l'hystérie* : « j'arrive à lui demander comment ses douleurs gastriques sont survenues et d'où elles proviennent... [...] Elle me dit alors d'un ton

⁴² Gilman *et al.* (1993), *Hysteria Beyond Freud*, p. 316.

⁴³ Cixous, H. (1976), « Le sexe ou la tête ? », p. 11.

très bourru qu'il ne faut pas lui demander toujours d'où provient ceci ou cela, mais la laisser raconter ce qu'elle a à dire. J'y consens et elle poursuit sans préambule⁴⁴». Dans cet accord entre Freud et la patiente, le rapport de vérité n'est plus le même ; l'analysant consent à écouter le discours de la folie ; on renverse les positions entre le médecin et la patiente en acceptant sa parole – ce qui soutient la représentation que se fait Foucault des hystériques comme militantes contre le pouvoir psychiatrique. Et dans la prise de parole, la malade se donne le moyen d'une abréaction verbale qui sera l'issue de la pathologie. Néanmoins, elle ne saurait y arriver seule... Il semble alors que la relation et les jeux de pouvoirs entre analysant et analysé ne puissent être réduits à néant dans le processus de guérison – ils dépendent irrévocablement l'un de l'autre, envers et contre tout.

Conclusion

Il nous semble encore que les hystériques, qui se hissent comme figures militantes au cœur de l'analyse des relations de pouvoir médical, est un objet d'analyse fertile qui ne saurait être ici épuisé. Une perspective manquante de cet article est le volet de l'étiologie sexuelle de l'hystérie, telle que formulée par Freud et Breuer, qui est un élément essentiel de la dimension genrée de l'hystérie au XIX^e siècle. Il s'agit là d'un élément riche à exploiter dans la réflexion sur les rapports entre la figure de résistance et la féminité. Somme toute, malgré le domaine de la sexualité qui reste encore à investiguer, il est néanmoins clair à partir des réflexions esquissées dans cet article que les réflexions de Freud et Foucault sont d'une richesse inouïe pour penser la folie et la question de la vérité. La folie est reléguée à l'espace asilaire, où elle est traitée à la manière d'un sous-discours, et elle est soumise à des institutions répressives qui sont un exemple des formes de pouvoir disciplinaire longuement critiquées par Foucault.

En outre, le cas de l'hystérie nous a intéressé à l'origine par le fait que de tout temps, ce sont principalement des femmes qui en ont été l'objet. Cette maladie n'en est aujourd'hui plus une ; si l'hystérie a jadis été un phénomène échappant à la compréhension des sciences médicales, on peut supposer que ce que les neurologues du XIX^e siècle ont étudié, ce sont entre autres les effets d'une oppression

⁴⁴ Breuer, J. et S. Freud (2016), *Études sur l'hystérie*, p. 48.

masculine sur ces femmes somatisant leurs souffrances psychiques. Loin d'avoir mené une réflexion exhaustive sur cette maladie, nous n'avons que touché à peine à l'interaction et à la compatibilité d'un horizon foucaldien et féministe sur le thème de l'oppression des femmes et de la résistance aux relations de pouvoir s'immisçant dans les rapports médicaux. Nous avons tenté, dans cet article, de montrer que les hystériques de la fin du XIX^e siècle n'ont pas que subi un pouvoir institutionnel, mais ont su y résister par des mécanismes subtils, c'est-à-dire en s'appropriant la performativité du corps et le langage de la folie.

Bibliographie

- Breuer, J. et S. Freud (2016), *Études sur l'hystérie*, Paris, Presses Universitaires de France, 254 p.
- Charcot, J. (1888), *Leçons du mardi à la Salpêtrière. Policlinique 1887-1888*, Paris, Progrès médical & Delahaye & Lecrosnier, 638 p.
- Cixous, H. (1976), « Le sexe ou la tête ? », *Les cahiers du GRIF*, vol. 13, pp. 5-15.
- Colucci, M. (2005), « Hystériques, internés, hommes infâmes : Michel Foucault et la résistance au pouvoir », *Sud/Nord*, no° 20, p. 123-145.
- Didi-Huberman, G. (2014), *Invention de l'hystérie : Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris, Éditions Macula, 450 p.
- Foucault, M. (2001), *Dits et écrits, tome I : 1954-1975*, Paris, Quarto Gallimard, 1728 p.
- Foucault, M. (2003), *Le pouvoir psychiatrique, Cours au Collège de France. 1973-1974*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 399 p.
- Foucault, M. (1999), *Les anormaux, Cours au Collège de France. 1945-1975*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 351 p.
- Foucault, M. (2017), *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 211 p.
- Freud, S. (2005), *Essais de psychanalyse*, Paris, Éditions Payot, 307 p.
- Freud, S. (2018), *Cinq psychanalyses*, Paris, Éditions Payot, 831 p.
- Gilman, S. et al. (1993), *Hysteria Beyond Freud*, Berkeley, University of California Press, 454 p.

- Laufer, L. (2014), « La psychanalyse est-elle un féminisme manqué ? », *Nouvelle revue de psychosociologie*, n° 17, p. 17-29.
- Pinto, T. (2011), « Quand le corps prend la parole: le symptôme hystérique entre corps et langage », *Littérature*, n° 163, p. 84-92.
- Stistrup Jensen, M. (2000), « La notion de nature dans les théories de l'écriture féminine », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 10 p.

La fonction du concept de constitution dans les *Ideen I*

Daniel Coulombe*

Résumé

Cet article cherche à élucider la fonction du concept de constitution dans la théorie idéaliste transcendantale des Ideen I de Husserl. Après avoir établi que le concept de constitution renvoie toujours dans la phénoménologie statique de Husserl à la propriété fondamentale qu'a la conscience intentionnelle de produire le sens de l'objet (Seinssinn), l'article se concentre par la suite à montrer que le projet général que poursuit les Ideen I est celui de comprendre la manière particulière par laquelle le réel arrive à se manifester à la conscience. En passant par la théorie du noème, on arrive, à travers cette compréhension du concept de constitution, à montrer en quel sens l'objet réel se constitue par et dans la conscience comme un « X identique », un objet purement « formel », marqué par l'absence de toute détermination, et comme un « centre unificateur » grâce auquel les différents sens « objectifs » s'y greffent à titre de « prédicats ». C'est alors qu'on comprendra in fine que le concept de constitution joue pour la phénoménologie des Ideen I une fonction épistémologico-phénoménologique.

Introduction

En 1907, dans la cinquième leçon de *L'idée de la phénoménologie*, Husserl fait pour la première fois du concept de constitution « le concept central de la phénoménologie¹ ». Mais on ne peut s'engager dans la voie de l'élucidation du sens de ce concept central qu'en s'en

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université Laval).

¹ Pradelle, D. (2008), « La constitution des idéalités est-elle une création ? », p. 228.

faisant l'interprète, car Husserl lui-même ne s'est jamais engagé dans cette voie². C'est que, comme le dit E. Fink, le concept de constitution n'est pas un concept thématique, mais un concept opératoire, c'est-à-dire un concept *fonctionnel*, qui sert à la thématisation d'autres concepts. Mais parce que dans cette position centrale, c'est le sens même de la phénoménologie husserlienne qui semble être en jeu, nous nous proposons pour notre part de le thématiser. Toutefois, il serait hardi ici de faire du concept de constitution, comme Sokolovski dans *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, le centre de la pensée de Husserl. Plutôt, nous nous proposons, pour simplement mieux comprendre le sens de la phénoménologie husserlienne, de limiter nos recherches à la phénoménologie naissante, celle des *Ideen I*, où nous chercherons simplement la *fonction* qu'y joue ce fameux concept de constitution. Pour ce faire, nous irons, dans un premier temps, élucider la signification générale de ce concept. À partir de là, on sera en mesure, dans un deuxième temps, de repositionner cette signification dans le projet général de la phénoménologie des *Ideen I*. En dernière instance, on trouvera que le concept de constitution joue au sein des *Ideen I* une fonction épistémologique-phénoménologique.

1. Élucidation du sens général du concept de constitution

D'abord, qu'entend Husserl en général lorsqu'il parle de constitution ? Ceux qui ont cherché à répondre à cette question l'ont fait parfois en demandant d'abord si la constitution devait s'entendre soit comme une *création* de l'objet dans le champ de la conscience, soit comme une *restitution* ou une *re-constitution* dans le champ de la conscience de l'objet lui-même qui serait déjà-là en soi. Plus précisément, les commentateurs essaient d'abord de repositionner sa théorie par rapport au débat classique de la connaissance, c'est-à-dire qu'il cherche d'abord à interpréter le sens général de ce concept de constitution soit comme un idéalisme classique (création), soit comme

² Zahavi, D. (1993), « Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl », p. 376-377.

un réalisme classique (restitution, reconstitution)³. Toutefois, ce détour méthodologique n'est que temporaire, car il cherche à chaque fois à montrer comment la théorie husserlienne de la connaissance dépasse l'antinomie classique de la connaissance. Par conséquent, la constitution chez Husserl doit s'entendre en un tout autre sens que celui qu'on pourrait entendre s'il l'on se plaçait dans les perspectives de ces thèses-là. Ainsi, si l'on devait entendre la constitution chez Husserl dans le sens d'une création, d'une restitution ou d'une reconstitution, ce serait en un sens tout autre.

On expliquera ceci en retraçant le raisonnement qui conduit Husserl à concevoir que la conscience est constituante. D'abord, « la théorie husserlienne de l'intentionnalité [...] [est] le cadre auquel appartient originairement le concept de constitution⁴ ». Voyons pourquoi. L'intentionnalité est la propriété fondamentale qu'a la conscience d'être directionnelle, c'est-à-dire d'être à chaque fois *dirigée-vers*, de *viser* quelque chose, notamment un *objet* – encore qu'« être objet n'est pas un caractère positif, ni une espèce particulière de contenu, [mais] désigne seulement le contenu comme corrélat intentionnel d'une représentation⁵ ». De la sorte, la conscience, en tant qu'elle vise toujours un objet, est toujours *conscience d'objet* – encore que cette conscience est celle d'un « contenu » qui peut désigner n'importe quelle représentation. Or, si à travers ce « contenu », une chose est donnée, ceci implique que la chose ne doit pas être recherchée en dehors de la conscience (comme le veut le réalisme classique notamment), mais dans la conscience intentionnelle, c'est-à-dire dans l'activité même de la conscience, qui vise la chose et par où on dit qu'elle la *constitue*. Pour Husserl, alléguer des choses « en soi » est absurde, car, dans l'intentionnalité, la description phénoménologique de la « relation » de la conscience à son objet n'est pas à entendre en un sens réel, mais précisément en un sens intentionnel. Car ce ne sont pas deux choses

³ Voir en particulier Pradelle, D. (2008), « La constitution des idéalités est-elle une création ? », p. 227 et Zahavi, D. (1993), « Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl », p. 363.

⁴ Zahavi, D. (1993), « Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl », p. 368.

⁵ Husserliana XIX cité dans Zahavi, D. (1993), « Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl », p. 368.

qui sont présentes à la conscience – l'objet « en soi » et l'objet représenté –, mais bien plutôt

une seule et même chose qui est présente, le vécu intentionnel, dont le caractère descriptif essentiel est précisément l'intention relative à l'objet. C'est cette intention qui, selon sa spécification particulière, *constitue totalement et à elle seule* la représentation ou le jugement de cet objet, etc.⁶

Bref, pour Husserl, s'il s'agit d'abord de comprendre en quoi on peut dire que nous nous représentons un objet, il faut dire que, dans l'intentionnalité, nous ne nous représentons pas l'objet en tant qu'il serait réellement « hors de la conscience » et que la conscience aurait dû par là, d'une quelconque manière, le *restitué* ou le *re-constitué* dans son champ, tant et si bien que l'objet (représenté) tient dans le fait pour elle de le viser. Il ne faut donc pas comprendre le sens de la constitution comme pourrait le faire un *réalisme classique*.

Mais, par le rejet du réalisme classique, est-ce alors donner raison à l'idéalisme classique ? La constitution husserlienne est-elle à entendre dans le sens d'une véritable création de l'objet dans le champ de la conscience ? – Non. À la différence des scolastiques, et de Brentano par la suite, Husserl abandonne l'idée que l'intentionnalité doit inclure non seulement comme propriété fondamentale la directionnalité, mais aussi celle que les scolastiques ont dénommé « inexistence intentionnelle » (*inexistentia intentionalis*) ou mentale de l'objet. D'après cette dernière propriété, l'objet serait non seulement un objet de conscience, mais il serait contenu en lui de manière immanente, c'est-à-dire qu'on devrait dire de lui qu'il serait *dans* la conscience. Toutefois, à travers la figure de Brentano, notamment, cette thèse s'est vue achopper face à des problèmes d'ordre psychologiques, entre autres celui de rendre compte de ce qui se produit dans les cas d'hallucinations, où chaque acte renvoie pourtant à un objet, là où il ne peut être reconnu comme existant réellement. Or, si l'objet est véritablement à chaque fois immanent à la conscience, comment rendre compte du fait que dans le cas précis de l'hallucination, on

⁶ Husserliana XIX cité dans Zahavi, D. (1993), « Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl », p. 368 [nous soulignons].

reconnaît à l'exception que l'objet n'existe pas réellement en dehors de la conscience ? Mais si, comme Husserl, on abandonne cette idée, cela implique qu'il ne doit pas y avoir dans la conscience intentionnelle emboîtement de l'acte intentionnel et de l'objet. Pour Husserl, au contraire, l'intention « *ne contient pas* l'objet de façon immanente⁷ » ; le plus souvent en effet, l'objet a le statut d'être transcendant par rapport à l'acte qui le vise. Ainsi, dans le cadre de la théorie de l'intentionnalité de Husserl, et en ce sens que l'objet n'est pas immanent à la conscience, il ne s'agit donc pas d'entendre la constitution de l'objet en tant qu'il aurait été réellement *créé* dans le champs de la conscience. Le sens de la constitution chez Husserl s'entend donc autrement que dans le sens où pourrait l'entendre un *idéisme classique*.

Dès lors, si la constitution husserlienne ne peut se rapporter aux modèles classiques de la connaissance, en quel sens général doit-on entendre chez Husserl le fait que dans l'intentionnalité la constitution est *constitution-de...* ? Quand, dans les *Recherches logiques*, ce dernier introduit dans son œuvre le concept de constitution, c'est dans le contexte de la signification⁸, et notamment celui des actes de significations catégoriaux, où il affirme pour la première fois que les objets catégoriaux (états de choses, concepts) que visent ces actes se *constituent* en eux. Toutefois, c'est seulement dans la lettre de janvier 1903 à Hocking que Husserl éclaircit ce qu'il veut véritablement dire par là :

L'expression qui revient tant de fois, que des "objets" [catégoriaux] se "constituent" dans un acte, signifie toujours la propriété que possède l'acte de *rendre représentable l'objet* ; il ne s'agit pas de constituer au sens propre⁹.

Mais que peut donc bien vouloir dire « rendre représentable l'objet » ? Précision ce que cela veut dire dans son contexte. Dans les *Recherches logiques*, Husserl distingue deux moments du vécu intentionnel : la matière de l'acte et sa *forme*. Le premier constitue les

⁷ *Ibid.*, p. 369.

⁸ Huemer, W. (2003), « Husserl and Haugeland on Constitution », p. 346.

⁹ Pradelle, D. (2008), « La constitution des idéités est-elle une création ? », p. 229.

contenus non intentionnels, non encore in-*formés* par l'activité de la conscience (ce que Husserl nommera plus tard les data hylétiques : sensations brutes et phantasmes) ; tandis que le second constitue pour sa part les contenus intentionnels, ceux qui in-*forment* ou animent pour leur part cette matière brute et de telle manière qu'ils permette de rendre représentable l'objet, de donner à la conscience l'objet, spécialement par où surtout où on dit à chaque fois qu'on *aperçoit* quelque chose. Ainsi,

[l]'aperception est, pour nous, ce surplus qui consiste dans le vécu lui-même, dans son contenu descriptif, par opposition à l'existence brute de la sensation ; c'est le caractère d'acte qui anime pour ainsi dire la sensation, et qui, selon son *essence*, fait en sorte que nous percevons tel ou tel *objet*, que, par exemple, nous voyons cet arbre, nous entendons cette sonnerie, nous sentons le parfum de telle fleur, etc.¹⁰

Il est donc clair maintenant que dans l'intentionnalité les différents caractères d'actes confèrent aux différents types d'objets une teneur qui leur est propre. D'abord, « l'intentionnalité implique, dans sa prestation objectivante et identifiante, une construction de l'identité objective¹¹ ». Bien plus, elle les donne à la conscience comme ce qu'ils sont et valent pour elle, c'est-à-dire soit à titre d'objet-de-temps, - d'espace ou mondain, [...] animé, [...] d'usage, [d']idéalité sémantique, etc.¹² ». La théorie de la constitution consiste alors à mettre au jour dans l'intentionnalité les conditions grâce auxquelles les différents types d'objets peuvent être représentés à la conscience *comme ce qu'ils sont et valent pour elle*. Or si, comme nous venons de le voir, ces conditions sont les lois *a priori* inhérentes à la structure (matière-forme) de l'intentionnalité, la constitution est à entendre dans le sens d'une *normativité structurale* inhérente à l'intentionnalité par où on peut penser que la conscience se représente des objets.

¹⁰ Husserliana XIX cité dans Zahavi, D. (1993), « Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl », p. 370.

¹¹ Zahavi, D. (1993), p. 369.

¹² Pradelle, D. (2008), « La constitution des idéalités est-elle une création ? », p. 231.

Il est évident que pour retrouver cette normativité, il faut choisir parmi les différents types d'objets celui pourra se faire légitimement valoir à titre d'objet typique pour la détermination du concept général de constitution. Or, parmi les différents types d'objets, c'est l'objet spatial qui semble le mieux répondre à cette exigence. En effet, en ce qui concerne d'abord l'objet-de-temps (*Zeitobjekt*), son identité est le produit synthétique d'un processus mental ; il est donc immanent à la conscience, de sorte qu'en choisissant cet objet, on risque de ne plus arriver à penser le statut d'aucune chose transcendante à la conscience. Or, mis à part la structure propre à la donation de l'objet-de-temps, Husserl revient constamment sur le fait que l'objet a généralement le statut d'être transcendant par rapport à elle¹³. En outre, l'objet catégorial est quant à lui stratifié, c'est-à-dire qu'il est par essence enveloppé dans une morphologie particulière, notamment dans une histoire de sens, de sorte qu'il n'est pas l'objet le plus simple à étudier. Par contre, l'objet spatial a, par rapport à l'objet catégorial, le privilège d'être le plus simple à étudier, car il ne résulte pas du fait qu'il est toujours appuyé « sur le fondement d'affection sensible qui sont des données brutes¹⁴ », d'une histoire de sens. Remarquons

¹³ *Ibid.*, p. 249. Notons toutefois qu'une analyse du concept de constitution à partir de l'objet-de-temps aurait eu le mérite de fournir à l'analyse une compréhension *génétique* de ce concept, c'est-à-dire une compréhension qui engloberait dans la genèse de la conscience elle-même la structuration essentielle qui se constitue dans cette genèse des objets dans leur appartenance à telle ou telle autre région d'objets. Toutefois, la phénoménologie des *Ideen I* s'inscrit dans le champ de la phénoménologie statique, tandis que l'analyse de l'objet-de-temps, qui aurait porté l'analyse sur le plan de l'analyse de la conscience temporelle et de la phénoménologie génétique, s'est pensée chez son auteur après les *Ideen I*, autour de 1919-20. De la sorte, l'objet choisit pour la présente élucidation du sens général du concept de constitution *doit* considérer un objet statique, c'est-à-dire un objet qui, de manière telle qu'il se présente à nous statiquement, est déjà constitué dans la genèse de la conscience elle-même — chose que l'objet de temps ne peut pas faire d'emblée dans le cadre d'une phénoménologie statique. Ce n'est donc pas que l'objet de temps ne pourrait pas ultimement nous donner la compréhension de la constitution dans l'immanence de la conscience de la transcendance de l'objet, mais que l'objet de temps ne peut le faire dans le cadre d'une phénoménologie statique.

¹⁴ *Ibid.*, p. 229.

toutefois que l'objet spatial n'est pas l'objet mondain, lequel se trouve être pris dans des rapports réaux-causaux et pour lequel le premier a, par rapport au second, un statut de soubassement (*Unterbau*) du fait qu'il confère au second la constitution de son statut de transcendance. Ainsi, l'objet d'usage et l'objet animé, *en tant qu'objets mondains*, n'enveloppent pas fondamentalement le caractère de la majorité des objets d'être transcendant par rapport à la conscience — de sorte que, en effet, c'est bien finalement l'objet spatial, en tant qu'il est le plus simple et le plus fondamental pour la constitution des autres objets (du moins, les objets mondains), qui est pour Husserl « le fil conducteur paradigmatique de la constitution en général¹⁵ ».

Or, en analysant l'objet spatial, on trouve dans son mode de donation qu'il est impliqué dans une structure intentionnelle où il est nécessairement donné à la conscience dans l'horizon du sens. En effet, puisque l'objet spatial ne peut par essence se manifester sous le regard du moi dans la totalité de toutes ses faces, c'est-à-dire qu'à chaque fois l'intention vise *infiniment* plus que la somme de tout ce qui se donne ou ne peut jamais se donner intuitivement de lui dans chaque intention partielle originaire, on dit qu'il est transcendant à la conscience. Ceci implique par conséquent qu'il est, comme le dit Husserl, une « Idée au sens kantien¹⁶ » — en voulant dire par là qu'il se présente d'une telle manière que la connaissance, qui est orientée vers la donation complète de l'objet dans l'intuition originairement donatrice, ne peut qu'y tendre indéfiniment, du fait que cette intuition ne peut à chaque fois qu'être partielle. Ainsi, si l'objet spatial n'est d'abord jamais complètement donné intuitivement et que pourtant l'acte qui le vise en a toujours l'Idée dans la connaissance, c'est dire que le remplissement intuitif présuppose la production d'un *horizon* qui *constitue* idéalement et de manière permanente l'ensemble des remplissements possibles de l'objet. Autrement dit, il constitue l'objet lui-même dans son essence à travers l'ensemble de ses possibilités. Sans cet horizon idéal, il ne serait en effet pas possible pour une seule intuition de pouvoir être associée à un objet quelconque, d'être tout simplement la saisie intuitive de quelque chose : tout serait dans le temps et l'espace un spectacle pittoresque sans objet. Mais, plus

¹⁵ *Ibid.*, p. 249.

¹⁶ Husserl, E. (2018), *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, p. 250. (Citation soulignée dans le texte.)

important pour nous encore est de constater qu'il ne serait par conséquent même pas possible pour une seule intuition d'être celle d'un objet *transcendant*. L'horizon est donc impliqué dans toute visée intentionnelle d'objet spatial en général, et *constitue* dans son idéalité le *sens* de l'objet transcendant lui-même. Or, puisque l'objet a généralement le statut d'être transcendant à la conscience, on obtient que *constituer un objet en général signifie produire dans la conscience un horizon de sens par lequel l'objet peut se manifester à elle dans son être (Seinssinn)* (comme ce qu'il est et vaut pour nous).

Or, qu'est-ce que cela implique pour la compréhension de la fonction du concept de constitution dans les *Ideen I*? Des *Recherches logiques* aux *Ideen I*, le grand *desideratum* de la phénoménologie n'a cessé de vouloir réaliser dans la connaissance rigoureuse « un retour aux choses elles-mêmes ». Comme cela est « compris de façon prédominante dans son œuvre¹⁷ », cela signifie pour Husserl poser la question de connaissance en termes de « pertinence » (*Triffigkeit*), c'est-à-dire poser la question de savoir « si la visée intentionnelle de l'acte de connaissance atteint son “but”, c'est-à-dire si elle “touche” (*trifft*) les déterminations effectives des choses, ou si elle les manque¹⁸ ». D'ailleurs, cette question se pose de manière rigoureuse pour la phénoménologie, c'est-à-dire qu'elle cherche à y répondre en n'admettant dans ses jugements aucune présupposition ni, tel le principe de tous les principes de la connaissance, rien qui n'aura été ultimement reconduit à l'évidence dans l'intuition originellement donatrice¹⁹. Or, remarquons ici qu'à travers la compréhension qu'on a maintenant du concept de constitution, c'est la rigourosité de la connaissance qui semble condamnée, car la confirmation de l'identité complète de l'objet, qui passe nécessairement par l'intuition, semble donc par-là indéfiniment prorogée du fait que dans sa teneur transcendante, son identité ne peut être intuitionnée que partiellement. Toutefois, malgré cette distance infinie entre la connaissance partielle et complète de l'objet, cela ne pose pas spécifiquement problème pour la connaissance rigoureuse, car il ne

¹⁷ Lavigne, J.-F. (2010), « La réduction noématique de la transcendance absolue dans les *Ideen I* », p. 179.

¹⁸ Bernet, R. (1994), « 2. Le concept de noème (Husserl) », p. 68.

¹⁹ Cf. Husserl, E. (2018), *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, p. 71.

s'agit pas d'avoir une intuition complète de l'objet pour saisir en lui son effectivité et ses déterminités : car l'objet, bien qu'il soit (le plus souvent) transcendant, reste cependant « contenu » dans la conscience intentionnelle. Or, en tant que la phénoménologie cherche à rejoindre rigoureusement dans la connaissance « les choses elles-mêmes », dans leur effectivité et leurs déterminités, le problème consiste à voir comment elle peut conserver tout à la fois de l'objet transcendant son statut de se donner dans l'horizon d'un sens et de valoir pour nous comme étant effectivement déterminé. Ainsi, puisque le concept de constitution dans les *Ideen I* permet cette double exigence, nous pouvons maintenant chercher à comprendre comment la phénoménologie transcendantale des *Ideen I* y parvient.

2. Du sens d'être de l'objet à l'objet lui-même rigoureusement connu. Signification et fonction du concept de constitution lorsqu'appliqué au contexte transcendantal des *Ideen I*

Comment Husserl arrive-t-il, à travers le concept de constitution, à passer dans la connaissance rigoureuse du sens d'être de l'objet à l'objet lui-même, dans son effectivité et ses déterminités ? À partir du semestre d'hiver 1906-1907, la phénoménologie husserlienne, dans ce qu'il est convenu d'appeler son *tournant transcendantal* – dans lequel la théorie des *Ideen I* s'inscrit manifestement –, la pensée phénoménologique crée la méthodologie de la *réduction transcendantale*, qui consiste à reconduire dans l'*epochè*, dans un jugement qui s'abstient de juger de l'effectivité et des déterminités des choses (pour les considérer dans leur apparaître pur et simple), les vécus de conscience à leur essence. Dit autrement, cela consiste pour la connaissance à réduire la transcendance de l'objet-visé tel que visé à l'immanence de la conscience. Or, c'est par là que Husserl pense parvenir à passer dans la connaissance rigoureuse du sens d'être de l'objet à l'objet lui-même, car dans la réduction transcendantale, qui accomplit l'*epochè*, la pensée phénoménologique se donne par là le moyen de ne considérer dans la réflexion que ce qui se donne originairement dans l'intuition.

Mais comment Husserl parvient-il à réaliser ce travail ? Quand, dans la réduction, la pensée phénoménologique considère la transcendance de l'objet dans l'immanence de la conscience, quand elle transforme ainsi le caractère de la transcendance à titre

d'objectivité immanente, de *cogitatum*, d'objet-visé tel que visé, la question de la « pertinence » des actes de connaissance ne se comprend plus d'abord comme celle de savoir comment ces actes « touchent » les déterminités des choses effectives, mais d'abord comme celle de savoir comment le *cogitatum*, l'objet réduit et sur lequel se porte la réflexion, « recèle » dans l'immanence de la conscience la phénoménalité de l'objet effectif transcendant, qu'on vise à chaque fois. Ce n'est qu'ensuite que la phénoménologie transcendantale pense dans les actes de connaissances « toucher » l'effectivité, les objets transcendants *eux-mêmes*, en personne, en chair et en os. Car en effet, il y a bien pour les *Ideen I* une distinction à faire entre l'objet transcendant réduit, – par exemple, « “un-pommier-en-fleurs-au-milieu-de-l'herbe-d'un-jardin”²⁰ » –, et l'objet effectivement transcendant, l'objet *réel* – par exemple, « le pommier en fleurs effectivement existant, transcendant, celui qui est planté là, devant moi, dans le jardin²¹ » – :

L'arbre tout court, la chose dans la nature, n'est rien moins que ce *perçu d'arbre comme tel*, qui, comme sens de la perception, appartient à la perception, et inséparablement. L'arbre tout court peut brûler, se dissoudre en ses éléments chimiques, etc. Mais le sens – sens de *cette* perception, un élément qui appartient nécessairement à son essence – ne peut pas brûler, il n'a pas d'éléments chimiques, pas de force, pas de propriétés réales. [...] Tout ce qui est caractéristiquement propre au vécu à l'état purement immanent et réduit, ce que la pensée ne peut détacher de celui-ci tel qu'il est en lui-même et qui, dans l'attitude

²⁰ Lavigne, J.-F. (2010), « La réduction noématique de la transcendance absolue dans les *Ideen I* », p. 184. Les guillemets sont utilisés par Husserl justement pour mentionner le changement de signe qu'il y a quand on passe de la considération de la chose réelle elle-même à la « chose » réduite (qui devient alors « objet perçu tel que perçu », objet dans son sens-de-perception).

²¹ *Ibid.*

eidétique, passe *ipso facto* dans l'*eidōs*, est séparé par des abîmes de toute nature [*Realen*] et toute physique [...]²².

Cette seconde question peut sembler paradoxale puisque le sens de l'objet, lequel, bien qu'il soit immanent à la conscience, a pourtant le sens d'être transcendant, ne peut être « contenu » dans la conscience de manière réelle : il ne peut apparaître autrement que dans l'horizon du sens ; or, c'est le réel *lui-même* qui est pourtant visé dans l'acte de connaissance, lequel transcende véritablement l'horizon du sens. *Mais c'est qu'il doit donc s'y constituer*. La question épistémologique des *Ideen I* devient donc celle de savoir comment garantir dans la connaissance rigoureuse la manière par laquelle la conscience, « dans et par les vécus subjectifs²³ », auxquels nous avons d'ailleurs accès dans la réduction, *constitue* le réel, les « objectités de conscience ». C'est ce que Husserl appelle les problèmes fonctionnels de la phénoménologie, et ils sont justement au cœur de la pensée épistémologico-phénoménologique transcendantale des *Ideen I* :

Les problèmes les plus considérables de tous sont les *problèmes fonctionnels* ou, si l'on veut, ceux de la « *constitution des objectités de conscience* » [...] Le point de vue de la fonction est le point de vue central de la phénoménologie, les recherches qui en procèdent embrassent ainsi à peu près toute la sphère phénoménologique et, finalement, toutes les analyses phénoménologiques sont en quelque manière à son service, soit comme élément, soit comme niveau de base²⁴.

Telle est donc la fonction que semble jouer le concept de constitution dans la phénoménologie transcendantale des *Ideen I* : il rend compte dans la connaissance rigoureuse de la manière par laquelle le réel se manifeste à la conscience. Et il est clair que la

²² Husserl, E. (2018), *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, p. 273-274.

²³ Lavigne, J.-F. (2010), « La réduction noématique de la transcendance absolue dans les *Ideen I* », p. 180.

²⁴ Husserl, E. (2018), *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, p. 261-262.

description phénoménologique, à travers le concept de constitution, doit pouvoir accéder à la connaissance rigoureuse, car l'objet réel dont la conscience intentionnelle fait l'expérience, elle l'« a » véritablement (de manière intentionnelle), et cet « avoir » est un véritable « contenu » de sens auquel accède justement dans son essence la réduction phénoménologique. Mais comment le concept de constitution permet-il cela dans les *Ideen I* ?

Délimitons notre recherche. À travers le geste transcendantal de la réduction, la pensée phénoménologique ne se limite plus simplement aux actes de signification catégoriaux, comme c'était le cas dans les *Recherches logiques*, mais en accédant par là à l'essence de tout type d'acte, elle s'ouvre à la structure essentielle de la conscience. En effet, si dans le contexte des *Ideen I*, le modèle structurel de la conscience comme matière-forme, qu'on a vu plus haut, n'est pas expressément critiqué, il l'est à tout le moins indirectement du fait qu'il est manifestement remplacé dans la théorie transcendantale au profit d'une théorie de la conscience qui comprend maintenant la conscience dans la réduction. Cette structure comprend maintenant la matière sensorielle brute du vécu comme une matière réduite à l'essence (la noèse), et le principe actif qui l'informe ou l'anime dans l'intentionnalité (par où la conscience est à chaque fois conscience d'objet), maintenant comme étant son corrélat objectif réduit à l'essence (le noème). De la sorte, à travers la réduction à l'essence de la conscience, Husserl trouve que cette dernière se décrit véritablement à chaque fois comme une corrélation noético-noématique. Dans la terminologie des *Ideen I*, il s'agit donc de comprendre dans la réflexion phénoménologique purifiée comment

des noèses, en animant l'élément de matériau sensible (*das Stoffliche*) et en s'entrelaçant pour former des *continua* et des synthèses multiples unifiés, instaurent la conscience de quelque chose, de telle façon que l'unité objective de l'objectivité peut s'y “manifester” de manière concordante, s'y laisser “vérifier” et déterminer “rationnellement”²⁵.

²⁵ Husserl, E. (2018), *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, p. 262.

Pour dire les choses plus précisément (d'un point de vue terminologique), dans la conscience, « aux multiples *data* de la teneur noétique, réelle²⁶ » correspond « une multiplicité de *data* [...] qui forment une “*teneur noématique*” corrélatrice ou, en bref, le “*noème*”²⁷ ». Or, « le noème n'est rien d'autre qu'une généralisation de l'idée de sens (*Sinn*) à l'ensemble du domaine des actes²⁸ » et « le *Sinn* noématique est ce en vertu de quoi la conscience est reliée à un objet²⁹ ». Ainsi donc, c'est dans le noème que se constitue « l'objet “tout court”, reconnu comme existant³⁰ ». Bref, si le projet des *Ideen I* vise à développer des idées directrices propre à établir la théorie de la connaissance rigoureuse, l'analyse fonctionnelle des *Ideen I* se résout ultimement dans la théorie du noème, dans l'analyse de son contenu, de sa structure et de sa fonction constituante³¹.

C'est ici qu'il faut distinguer dans le noème deux composantes :

[L]'une varie selon les changements de l'“*espèce*” de vécu intentionnel concernée, ou selon la variation des “modes de visée” (caractère noématique adjoints : effectif, douteux, probable, etc.) ; l'autre est ce qui demeure constant dans

²⁶ Husserl, E. (2018), *Idees directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, p. 271.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Husserliana V cité dans Føllesdal, D. (1995), « La notion husserlienne de noème », p. 6.

²⁹ Føllesdal, D. (1995), « La notion husserlienne de noème », p. 7.

³⁰ Lavigne, J.-F. (2010), « La réduction noématique de la transcendance absolue dans les *Ideen I* », p. 179.

³¹ Remarquons que c'est ici avec le *Sinn* (ou le sens) noématique qu'on vient établir la connexion avec notre première partie (1. Élucidation du sens général du concept de constitution) et qu'on se donne maintenant le moyen dans le noème de comprendre le rapport entre la connaissance phénoménologique rigoureuse des *Ideen I* et la constitution. En effet, le noème, en tant que sens réduit de l'objet, est en réalité l'horizon de sens, constitué dans la conscience intentionnelle, de notre première partie ; mais, puisqu'il est la réduction des vécus à l'essence, il a en plus la propriété de pouvoir être saisi dans la réflexion pure, de sorte que la connaissance rigoureuse n'a plus qu'à s'en emparer pour rendre compte scientifiquement de la façon dont il « recèle » *de facto* l'effectif réel transcendant. Il n'en faut pas plus pour parvenir à la connaissance rigoureuse.

cette variation des types d'acte ou des modes de prise de position : le "*noyau noématique*"³².

Car, pour Husserl, ce n'est pas le noème complet qui est amis en relation avec l'objet réel, mais précisément le noyau noématique, inhérent d'ailleurs à toute perception ponctuelle. Mais de quelle façon l'intentionnalité constitue-t-elle par-là la chose elle-même ?

On a vu que pour Husserl, c'est dans la vertu eidétique propre à l'intentionnalité qu'une multiplicité essentiellement déterminée des variations des data hylétiques ou des matériaux sensibles (la noèse) peuvent se donner à la conscience comme différentes apparitions de l'objet (le noème). Or, puisque la conscience est à chaque fois conscience d'objet, il est évident que dans le flux de la conscience ces data ne se succèdent pas de manière complètement aléatoire, mais comme suivant un ordonnancement propre ou un cours régulier, déterminé de manière *a priori*, qui fait qu'il est possible pour ces data de varier dans le temps tout en conservant leur statut pour la conscience de se rapporter à un seul et unique objet. Plus précisément, Husserl affirme que, pour des raisons d'essence, la visée appréhende le déploiement dans le temps de ces data selon une certaine « *esquisse* », qui constitue l'ordre dans lequel devraient essentiellement se déployer ces data dans le temps. Or, c'est dans l'esquisse que se constitue un sens-de-perception et c'est grâce à elle que ce sens se fait alors valoir comme apparition d'un même objet. Éventuellement, dans le cours de variation de ces apparitions se déterminera si l'esquisse, appréhendée par la conscience intentionnelle, se légitimise ou non dans l'intuition, et, par-là, si ce sens, par lequel la conscience vise quelque chose, peut légitimement prétendre viser quelque chose d'effectif et de déterminé effectivement.

En réalité, dans cette série d'apparitions, en tant qu'elles sont parfois confirmées, parfois déçues, c'est donc en vérité une pluralité d'esquisses qui se constitue dans la conscience, dont chacune peut certes toujours recevoir des corrections. Petit à petit, l'objet se définit de mieux en mieux. Mais dans la pluralité des esquisses, le cours des variations ne « détermine » l'objet que comme une pluralité de

³² Lavigne, J.-F. (2010), « La réduction noématique de la transcendance absolue dans les *Ideen I* », p. 182.

« prédicats » : par exemple une couleur noématique, une forme noématique, etc. Mais s'il en est ainsi, la question demeure : comment ces « prédicats » peuvent-ils valoir à titre de déterminations effectives de la chose, comment la couleur noématique peut-elle renvoyer à la couleur transcendante, la forme noématique à la forme transcendante, et ainsi de suite pour toutes les déterminités de la chose ? La réponse réside cette fois dans l'unité continue d'une conscience perceptive changeante qui, seule, fait la synthèse d'une série d'esquisses et d'apparitions. Cette synthèse *constitue* de la sorte des *invariants* dans la série d'esquisses à l'intérieur des différents noyaux noématiques ou, pourrait-on dire, autant de « centres noématiques³³ » qu'il y a de noyaux :

C'est en vertu d'une nécessité d'essence qu'une conscience empirique "intégrale" — se confirmant en elle-même de façon continue et unitaire — de la même chose matérielle comporte un système complexe formé de multiplicités continues d'apparitions et d'esquisses, dans lesquelles tous les moments de l'objet qui tombent sous la perception avec le caractère d'être donnés eux-mêmes en chair et en os, s'esquissent en des continuités déterminées. Chaque déterminité a son système d'esquisse, et pour chacune vaut ce qui vaut pour la chose matérielle toute entière : [...] elle se tient là comme la même [...] ³⁴.

Ainsi, précisément en tant que les centres noématiques viennent à s'identifier entre eux dans un système d'esquisses, ce sont tous ces centres qui, au terme de ce processus constitutif, se rapportent à une seule et même chose (si et seulement si nous voulons bien entendre le caractère de l'effectivité de la chose comme une teneur identique, invariante). De cela, à titre de teneur identique, on ne s'étonnera pas que Husserl ait caractérisé la chose dans les *Ideen I* comme un simple et pur « X identique », comme un objet purement « formel », marqué par l'absence de toute détermination. Mais, bien qu'elle n'est en effet aucune de ses déterminations, il n'en demeure pas moins qu'elle est

³³ *Ibid.*, p. 189.

³⁴ Husserl, E. (2018), *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, p. 122-123 (souligné dans le texte).

un « centre unificateur » (*Der zentrale einheitspunkt*) qui permet aux différents sens noématiques de venir s'y greffer à titre de « prédicats » effectifs, car les centres noématiques rattachent bien, en tant qu'ils en sont issus, les différents noyaux noématiques. Elle est donc, comme le dit Husserl, un « support » (*Träger*) de « prédicats », et joue ainsi, en quelque sorte, la fonction de sujet au sens médiéval du terme. La connaissance rigoureuse atteint ainsi l'objectif qu'elle s'était fixé : elle arrive dans la réflexion phénoménologique à « toucher » dans des actes rigoureux de connaissances l'effectivité et les déterminations effectives des choses elles-mêmes.

Conclusion

Cette étude nous a permis de comprendre la fonction que joue le concept husserlien de constitution au sein des *Ideen I*. D'abord, en établissant ce que Husserl entend en général par constitution, on a compris que dans l'intentionnalité les objets dont on fait l'expérience ne sont ni restitués, ni reconstitués, ni créés dans la conscience, au sens où les théories classiques de la connaissance prennent ces termes, mais s'y constituent à travers un horizon idéal de sens. C'est précisément en ce sens qu'on a dit que la constitution est celle du sens d'être (*Seinssinn*) des objets. Ensuite, après avoir dit que la visée générale des *Ideen I* est tout entière orientée vers l'établissement d'une théorie de la connaissance rigoureuse, on a dit que le projet des *Ideen I* pensait pouvoir décrire à travers le concept de constitution la manière particulière par laquelle la conscience fait l'expérience des choses elles-mêmes. Or, dans le contexte des *Ideen I*, où la conscience est caractérisée par la corrélation noético-noématique, on a dit que cette analyse de la constitution devait passer par la théorie du noème, car on a vu que c'est lui qui « contient » essentiellement l'objet-visé comme tel (le *Seinssinn*, maintenant purifié dans la réflexion phénoménologique) et particulièrement la manière par laquelle les choses elles-mêmes se donnent ainsi à elle dans l'évidence de l'intuition originellement donatrice. Enfin, on a vu que l'esquisse représentait l'élément de sens du noème par où l'objet se *constitue* dans la conscience « avec le caractère de se donner soi-même en chair et en os » et dans toutes ses déterminités. C'est que *la normativité structurale de la constitution dont nous parlions est en fait la structure de l'esquisse, par où la*

conscience anticipe les intuitions possibles et supposées à venir de celle-ci, et cette structure est telle qu'elle donne à la conscience une multiplicité d'apparitions dans une teneur identique et constitue par-là à la fois la teneur chosale et « l'effectivement déterminé » qui s'y rapportent.

Pour résumer ce qui précède, le concept de constitution joue bien, comme nous l'annoncions, *une fonction épistémologico-phénoménologique* : car c'est bien dans ce concept qu'on est parvenu à saisir comment rejoindre dans la connaissance rigoureuse les choses elles-mêmes. Toutefois, comme le signale justement Lavigne³⁵, la question de savoir si l'objet visé « qui a pour caractère de se donner en chair et en os » correspond bel et bien à l'objet réel transcendant est une question à laquelle ne peut pas répondre Husserl dans les *Ideen I*. Effectivement, il a raison de mentionner qu'en vertu du caractère phénoménologiquement contradictoire d'une telle question, il ne peut y répondre car l'intentionnalité, bien qu'il vise par essence le *supra-noématique*³⁶, « contient » tout de même la manière dont le réel se donne à la conscience. « L'idéalité husserlienne de la chose réelle transcendante a [...] [donc] le sens d'un déni de transcendance³⁷ » absolue. On peut donc dire, finalement, que la théorie de la constitution des *Ideen I* est un idéalisme d'un genre nouveau, un idéalisme transcendantal, qui comprend comment la conscience crée ou constitue dans son « immanence » les choses elles-mêmes, dans leurs déterminités et leur *caractère* effectif réel transcendant.

Bibliographie

- Bernet, R. (1994), « 2. Le concept de noème (Husserl) », Bernet, R (dir.), *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, p. 65-92.
- Føllestal, D. (1995), « La notion husserlienne de noème », *Les Études philosophiques*, n° 1, p. 5-13.
- Huemer, W. (2003), « Husserl and Haugeland on Constitution », *Synthese*, vol. 137, n° 3, p. 345-368.

³⁵ Lavigne, J.-F. (2010), « La réduction noématique de la transcendance absolue dans les *Ideen I* », p. 191-193.

³⁶ *Ibid.*, p. 191.

³⁷ *Ibid.*

- Husserl, E. (2018), *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 752 p.
- Lavigne, J.-F. (2010), « La réduction noématique de la transcendance absolue dans les *Ideen I* », dans Benoist, J. *et al.* (dir.), *Husserl*, Paris, Ellipses, p. 179-195.
- Pradelle, D. (2008) « La constitution des idéalités est-elle une création ? », *Les Études philosophiques*, vol. 85, n° 2, p. 227-251.
- Zahavi, D. (1993) « Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl », *Philosophiques*, vol. 20, n° 2, p. 363-381.

Le problème de la faute et l'appel du tournant herméneutique chez Ricœur

Romane Marcotte*

Résumé

Comment penser la possibilité pour une conscience de faire le mal, de commettre une faute qu'elle sait répréhensible ? Reconnaissant à la fois la longue tradition qui avant lui s'est intéressée à ce problème éternel pour la philosophie et la théologie, Ricœur ressent le besoin de revenir sur cette question en même temps qu'il juge nécessaire de donner à sa démarche phénoménologique un tournant herméneutique. Afin de comprendre ce choix, nous proposons ici une synthèse critique de La symbolique du Mal, second tome du cycle de la Philosophie de la volonté de Ricœur ; y seront exposées les principales composantes de sa démarche ainsi que les grands moments de ses conclusions. Nous espérons par notre travail montrer pourquoi le problème du mal, plus particulièrement l'expérience de la faute, empêche de penser une subjectivité pleine, maîtrisée et transparente à elle-même. Pour cette raison, l'herméneutique semble s'imposer comme démarche pour appréhender le sujet brisé par la faute, et pour comprendre la juste valeur des symboles par lesquels cette expérience a été exprimée.

Introduction

Le « scandale du mal », autant dans la possibilité de le commettre que dans celle de le subir, va constituer une problématique majeure

* L'autrice est étudiante à la maîtrise en philosophie (Université Laval).

pour la philosophie de Ricœur tout au long de son œuvre¹. Or, le second ouvrage que Ricœur consacre à cette problématique, *La symbolique du mal*, est également celui où on le voit prendre le tournant d'une « herméneutique phénoménologique² ». Plus précisément, on observe que le besoin d'un détour par les symboles et les mythes des textes pré-philosophiques surgit, dans son cycle de la *Philosophie de la volonté*, au moment où Ricœur doit considérer non plus la possibilité du mal humain chez l'individu faillible (dans *Finitude et Culpabilité*), mais son aveu par l'individu fautif³. Ce constat de la coïncidence entre le tournant herméneutique de la phénoménologie de Ricœur et le problème de la faute nous apparaît particulièrement intéressant, à la fois pour la compréhension du développement de la pensée de cet auteur et pour la réflexion sur ce problème philosophique fondamental. C'est ce qui motive la synthèse critique de *La Symbolique du mal* que nous proposons ici, et dans laquelle nous nous sommes engagés sous l'égide de deux questionnements : en quoi le problème paradoxal de la faute avouée inspire-t-il la démarche herméneutique de Ricœur et quelles voies, auparavant fermées aux démarches spéculatives longuement développées avant lui, cette démarche

¹ On lit dans l'article de Fiasse, G. (2018), « La conception éthique et politique du mal chez Paul Ricœur. Conséquences pratiques à l'aune du contexte contemporain », p. 363, qu'on retrouve des réflexions de Ricœur sur le mal jusque dans son œuvre posthume et inachevée, *Vivant jusqu'à la mort*, paru en 2007.

² D'après Moloney, R. (1992), « Stages in Ricœur's hermeneutics », p. 119.

³ Il faut comprendre que nous nous concentrerons sur le mal *commis*, plutôt que sur le mal *souffert*, puisque Ricœur les distingue habituellement et qu'il traite surtout du premier dans *La Symbolique du mal*. Notons cependant que les deux types de mal ne s'excluent pas nécessairement : il est possible de souffrir parce que l'on a causé de la souffrance, et, que l'on agisse mal ou que l'on en pâtisse, on en tire une expérience vécue tout aussi scandaleuse et difficile à appréhender conceptuellement. Nous renvoyons à Fiasse, G. (2018), « La conception éthique et politique du mal chez Paul Ricœur. Conséquences pratiques à l'aune du contexte contemporain », p. 366, pour une description de la distinction entre l'agir et le pâtir dans la recherche de Ricœur sur le mal. L'article de Ricœur, P. (2005), « Le scandale du mal », rend également bien compte à la fois de la différence entre le « mal-agir » et le « mal-subir » et de la difficulté commune qu'ils présentent pour la pensée humaine.

permet-elle de dégager dans notre compréhension de l'aveu ? En éclairant les grands moments de notre lecture de cet ouvrage, nous espérons à la fois expliciter le geste herméneutique de Ricœur et ses conclusions, qui nous permettent de comprendre l'expérience du mal comme celle d'un paradoxe mettant en échec la raison qui le pense, alors que le sujet qui commet le mal a conscience de l'introduire dans un monde où il était déjà présent⁴. Ainsi, le problème de la faute échappera inévitablement à toute démarche spéculative qui pense l'être humain comme un *cogito* transparent à lui-même. Pour cela, nous examinerons d'abord ce qui distingue Ricœur des approches théologiques et plus globalement « spéculatives » du mal, et pourquoi c'est un détour par l'étude du langage qui permettra de rendre compte de « l'expérience vive » de la faute. Nous pourrons à partir de là nous plonger dans la lecture des deux grandes parties de la *Symbolique du mal*, où nous expliciterons la méthode herméneutique de Ricœur dans son étude des symboles puis des mythes du mal, ainsi que ses deux principales découvertes, à savoir l'expérience du mal comme liberté et comme facticité actualisée. Nous terminerons en examinant la conclusion à laquelle Ricœur parvient au terme de l'interprétation présentée dans cette œuvre. Nous nous permettrons finalement, au fur et à mesure de notre développement, de mentionner diverses critiques qui ont été adressées à Ricœur dans les divers commentaires de son ouvrage, ainsi que de soulever les questionnements qui nous sont apparus lors de notre lecture. C'est ce qui constituera l'aspect critique de notre synthèse, et ce qui, nous l'espérons, permettra une meilleure compréhension de l'œuvre.

1. L'herméneutique et l'expérience vive du mal

1.1. Sortir des approches spéculatives

Dès l'introduction de *La Symbolique du Mal*, Ricœur nous avertit que « rien n'est plus rebelle à une confrontation *directe* avec la philosophie que le concept de péché originel⁶ » : l'expérience de la

⁴ Faessler, M. (2009) « Le défi du mal : la méditation philosophique de Ricœur à l'épreuve du tragique », p. 442.

⁵ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du Mal*, p. 12.

⁶ *Ibid.*

faute, rassemblée par la théodicée sous le concept de péché originel, reconduit toute démarche rationnelle vers l'échec. Ricœur nous propose ainsi de nous engager dans une « Phénoménologie de l'Aveu », dont il importe de saisir la difficulté. En effet, le phénomène de la faute avouée se trouve être profondément paradoxal, et si Ricœur ne s'attarde pas beaucoup sur ce qui fait sa complexité dans l'ouvrage qui nous occupe, on peut se servir des descriptions qu'il offre en revenant sur cette question dans d'autres de ses œuvres. Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, il nous indique que l'aveu d'une faute concerne toujours un acte *imputable*, c'est-à-dire un acte qui est clairement le fait d'un agent et dont l'agent se reconnaît l'auteur. Par cette reconnaissance, l'agent se reconnaît comme pleinement *affecté* par l'acte qu'il a commis, il *s'associe* à cette action qui était pourtant une *faute* : par définition, la transgression d'une règle qu'il connaissait comme telle⁷. Autrement dit, dans l'aveu, l'agent reconnaît qu'il a *choisi* (librement, c'est ce qui le rend imputable) ce qu'il *n'aurait jamais dû choisir* (la faute, la transgression)⁸.

Pour appréhender l'expérience de la faute dans *La Symbolique du mal*, Ricœur devra donc relever un défi, que nous jugeons très bien décrit par l'indication des commentateurs Abel et Porée : son enquête devra se situer « à mi-chemin de la révolte muette et des rationalisations trompeuses⁹ ». Révolte muette, d'abord, en tant que l'expérience paradoxale de la faute est empreinte de « cécité, équivocité [et] scandale¹⁰ », et que notre premier réflexe peut être de

⁷ Ricœur, P. (2000), « Épilogue : le pardon difficile », dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 596-598.

⁸ Ricœur s'est entre autres inspiré des réflexions kantiennes sur le mal pour définir la structure paradoxale de la faute. Kant refuse en effet de penser que le mal puisse être le fait d'une tentation *irrésistible*, puisqu'il lui faudrait alors renoncer à l'idée d'une volonté libre, qui se trouve à la base même de sa morale : il reste alors face au paradoxe d'une volonté libre qui choisit de ne pas suivre la loi morale, garante même de l'expression de sa liberté. Pour plus d'explications sur cette influence de Kant dans la conception de l'aveu et de la faute chez Ricœur, nous renvoyons à Dispersyn, É. (2014), « L'herméneutique de la religion à l'épreuve du mal chez Kant et Ricœur : quelle espérance ? Présentation du dossier », p. 2-3.

⁹ Abel, O. et Jérôme P. (2007), *Le vocabulaire de Ricœur*, p. 19.

¹⁰ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 14.

refuser de la penser. On connaît l'affirmation fameuse de Socrate selon laquelle nul ne commet le mal volontairement¹¹, et on aimerait que le mal ne soit que le fruit d'une erreur. Cette acception paraît significative en tant qu'elle ferme les yeux sur le moment de l'aveu, sur la déclaration affirmant « j'ai péché », « j'ai enfreint la loi en la connaissant », autant d'expériences que nous ne pouvons ignorer et qui témoignent qu'au contraire nous connaissons bien ces moments d'accomplissements conscients du mal. Dans ce même ordre d'idée, Faessler nous indique que Ricœur s'inspire entre autres de Jean Nabert, pour qui les « sujets pensant, voulant et agissant que nous sommes » sont mis en défaut dans la rencontre de la cruauté et des bassesses qui constituent un « *injustifiable*¹² ». Ce scandale, cet injustifiable appellent un « pourquoi ? » auquel il est tentant de refuser de répondre en sombrant dans la révolte muette ou la lamentation¹³. Ce n'est cependant pas le chemin que choisit la théologie spéculative, qui s'enfonce au contraire dans la voie de la « rationalisation trompeuse¹⁴ ». *La symbolique du mal* reste sommaire sur le sujet, mais Ricœur nous indique ailleurs le problème de la théologie spéculative : face au mal, celle-ci choisit de rester dans le monde de la logique, de la non-contradiction et de la réalité systémique. Dans cette optique, elle n'a qu'à résoudre l'équation « Dieu est tout-puissant ; Dieu est absolument bon ; pourtant, le mal existe¹⁵ », dont la solution est absurde aux yeux de l'agent écrasé par la culpabilité. Sans jamais remettre en question cette façon de poser le problème, la théodicée est en outre convaincue que ses raisonnements sont les plus primaires, alors qu'ils interviennent assez tard, pour Ricœur, dans l'expérience du mal. Ainsi, nous explique Faessler, les théodicées vont intégrer le mal à un gigantesque système au sein duquel il affronte la parcelle de bien laissée par la lumière divine : le mal est substantialisé et perd son opacité. Sa puissance est finalement réduite à un mélange d'hérédité abusive et d'imputation individuelle sous l'égide du

¹¹ Nous rappelons que cette formule est énoncée dans le *Gorgias*.

¹² Faessler, M. (2009), « Le défi du mal : la méditation philosophique de Ricœur à l'épreuve du tragique », p. 437.

¹³ Begué, M-F. (2012), « *La Simbólica del Mal* de Paul Ricœur comentada », p. 19.

¹⁴ On peut le retrouver dans Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 13.

¹⁵ Ricœur, P. (1986), *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, p. 13.

pseudo-concept du « péché originel¹⁶ ». Notons en outre que ce pseudo-concept a lui-même ses racines dans la gnose néo-platonicienne, ce qui montre l'importance de la tentation de rationaliser à l'excès l'importance de la faute¹⁷.

On perçoit ainsi, dans l'indicible du problème du mal et dans l'audace abstraite avec laquelle il a été jusqu'ici traité, tout le défi de Ricœur qui doit trouver une nouvelle « voie moyenne ».

1.2. De la phénoménologie à l'herméneutique

Cette nouvelle voie se dessinera dans le tout premier moment d'expression du mal, alors qu'il n'est pas encore *expliqué*, mais à peine *confessé*. Pour approcher cet événement, Ricœur choisit de pratiquer « une répétition en imagination et en sympathie [...] qui laisse parler l'âme croyante dont le philosophe adopte, par provision, les motivations et les intentions¹⁸ ». En laissant venir à lui ce moment pour le décrire, Ricœur se fait phénoménologue : il procèdera ainsi par la *monstration* plutôt que par l'*explication* du « cycle d'expériences vives » de la faute, autrement dit de la façon dont elle a été vécue. Or, comme nous le rappelle Kearney, Husserl avait déjà proposé un geste phénoménologique, notamment par l'élaboration de la réduction transcendantale. Cependant, dans ce processus, qu'il a voulu exempt de tous préjugés, il a oublié que toute expérience est d'abord portée

¹⁶ Faessler, M. (2009), « Le défi du mal : la méditation philosophique de Ricœur à l'épreuve du tragique », p. 434.

¹⁷ À ce propos, dans l'essai « Le “péché originel” : étude de signification », tiré du *Conflit des interprétations* (1969), Ricœur déclare : « Peut-être y a-t-il dans l'expérience du mal, dans l'aveu du péché, quelque chose de terrible et d'impénétrable qui fait de la gnose la tentation permanente de la pensée, un mystère d'iniquité dont le pseudo-concept de péché originel est comme le langage chiffré » (p. 366). Cette réalisation lui vient alors qu'il explique comment Augustin a forgé la structure du concept du péché originel, en souhaitant contester les interprétations gnostiques de la faute. S'il a su proposer une théorie distincte des Manichéens et des Pélagiens, il a dû adopter le même mode de pensée pour appréhender la question du mal commis, et il a ainsi engagé la réflexion théologique qui le suivra sur le chemin de la spéculation, qui a abouti aux théodicées dont Ricœur veut s'éloigner dans *La Symbolique du mal*.

¹⁸ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 26.

par le langage, et ce, même au plus intime de la conscience¹⁹. Derrida dénonce d'ailleurs chez Husserl cette secondarité du langage, conçu comme un alliage de signifiants accessoires, voués à disparaître lorsque la seule signification se révélera en pleine clarté dans l'expérience du soliloque²⁰. On voit par là que la phénoménologie husserlienne ne pourra pas rendre compte de l'expérience vive de la faute : cette expérience de la signification pleine n'a rien à voir avec l'angoisse que suscite la confession, et ne rend pas compte de sa complexité ni de l'aliénation qu'elle provoque. Il faut ainsi renoncer à cette « chimère d'une philosophie sans présupposition et [...] du langage *plein*²¹ » en déplaçant la recherche sur le terrain du langage, le premier lieu où tout être humain porte son expérience vécue²².

En outre, l'enquête de *La Symbolique du mal* ne s'occupera pas des textes philosophiques qui ont traité du problème de la faute ; elle se déploiera plutôt au sein du monde symbolique et mythique, le lieu le plus primaire, originaire, de cette expression. À ce sujet, Clark nous indique que Ricœur manque quelque peu de clarté en justifiant son choix, en laissant penser que le langage archaïque des symboles et des mythes est celui qui est venu *chronologiquement* le premier. Considérant que la théologie spéculative est postérieure aux sources desquelles il tirera les principaux symboles décrits, et sachant que nous avons perdu le contact avec leur monde depuis la modernité cartésienne, on

¹⁹ Kearney, R. (2008), « On the Hermeneutics of Evil », p. 74.

²⁰ Nous renvoyons à Derrida, J. (1967) *La voix et le phénomène : introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, 123 p.

²¹ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 26.

²² Greisch, J. (2001), « L'épreuve du mal et le langage de l'aveu. La percée herméneutique de 1960 », p. 91 : « depuis que l'homme existe, il a éprouvé le besoin de porter son expérience au langage ». Notons que Ricœur a lui-même exprimé ces doutes vis-à-vis de la méthode husserlienne dans *Le conflit des interprétations*, en revenant sur la démarche qu'il a déployée dans *La Symbolique du mal* : puisqu'il doute fortement de la réussite de ces pensées qui recherchent un « point de départ » exempt de présupposition (on pense à la démarche husserlienne ou cartésienne), Ricœur décide de partir depuis le langage et le sens qu'il porte, et élaborer une pensée « non point sans présuppositions, mais dans et avec toutes ses présuppositions » (Cf. Ricœur, P. (1969) « Herméneutique des Symboles et réflexion philosophique I », p. 387).

peut dire que c'est en quelque sorte le cas. Cependant, ailleurs dans le texte Ricœur opérera une division au sein même du symbolisme en y définissant des strates plus ou moins archaïques, et il est cette fois-ci beaucoup moins évident de les départager chronologiquement. Ainsi, il nous a semblé que c'est à la fois *chronologiquement* et *phénoménologiquement* qu'il faut entendre l'archaïsme des symboles de la faute²³. Nous soulignons cependant la critique de Clark car nous trouvons qu'elle éclaire un élément qui a rendu notre lecture un peu confuse, et qui risque de causer une stratification chronologique de l'expérience vive de la faute d'une manière qui ne rende pas justice à sa complexité²⁴.

2. Les symboles primaires

2.1. *Le symbole*

On peut désormais mieux comprendre pourquoi « le langage le plus primitif et le moins mythique est déjà un langage symbolique²⁵ ». Cela dit, qu'est-ce qu'un symbole, et d'où tire-t-il son importance ? *Le vocabulaire de Ricœur* nous propose de comprendre le rôle du symbole chez Ricœur comme semblable au rôle du rêve pour la psychanalyse :

²³ C'est ce que Ricœur dira explicitement dans *La Symbolique du mal*, p. 51 en parlant du passage de la souillure à la faute, par exemple.

²⁴ Clark, S. H. (1990), « Finitude and Guilt », p. 39. En revenant sur *La Symbolique du mal* et l'herméneutique des symboles dans *Le conflit des interprétations*, Ricœur nous indique le danger d'une interprétation trop « historiciste » de l'évolution des trois symboles qu'il va définir comme base des réflexions sur la faute (Cf. Ricœur, P. (1969), « Herméneutique du Symbole et réflexions philosophiques I », p. 392). Cependant, il veut surtout nous indiquer que cette évolution n'est pas un « progrès », parce que plus les symboles se clarifient et s'intériorisent, plus ils perdent selon lui en richesse – autrement dit, Ricœur nous informe qu'il ne faut pas négliger l'étude de symboles qui semblent plus primaires et plus opaques. On ne sait cependant toujours pas si cette évolution, si cette intériorisation progressive des symboles est un processus qui se fait dans le temps, au sein de la communauté humaine, ou phénoménologiquement, dans l'expérience vécue de l'agent qui avoue. Il nous semble donc que la réserve que nous exprimons ici reste pertinente.

²⁵ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 16.

son sens propre est de dire autre chose qu'il ne dit directement et de susciter par là des interprétations fécondes. En cela, le symbole s'impose comme la voie moyenne que Ricœur devait trouver pour explorer la question du mal : « à mi-chemin d'une expérience muette et d'un discours théorique exposé au péril de l'abstraction et de la généralité, [le symbole] dévoile les traits de cette expérience qui resteraient sans lui captifs de l'émotion et du sentiment²⁶ ». Le commentaire de Marie-France Beguè nous dit, d'une autre manière, que « dans sa structure la plus archaïque, le symbole est le moyen par lequel s'opère le passage du vécu à la parole et de la parole au discours²⁷ » : il dirige et permet à chaque fois les traductions nécessaires afin de passer d'un niveau à l'autre grâce à sa structure proprement ambivalente. Le symbole émerge en effet d'un contact premier et naïf avec l'existence, et se dote de formes auxquelles va se subordonner la conscience réfléchie. Ricœur délimite plus précisément trois moments d'émergence des symboles : « l'aspect cosmique », d'abord, où « le sacré est montré dans un fragment du cosmos²⁸ », « l'aspect nocturne des productions oniriques » où les productions cosmiques sont reprises dans les rêves et « la créativité du verbe poétique » alors que ces productions sont mises au service du domaine littéraire²⁹. Ces catégories ne sont pas reprises explicitement dans le reste de l'ouvrage, mais Ricœur insiste sur leur importance car ces dimensions d'émergence du symbole le posent comme matrice de significations, mais une matrice non complètement autosuffisante, qui prend sa source dans la rencontre effective entre l'être humain et le monde. C'est ce qui fait la spécificité de Ricœur par rapport au mouvement structuraliste qui émerge à son époque, mais aussi ce qui pourrait le rendre vulnérable à certaines critiques. Clark souligne notamment que Derrida pourrait voir dans l'aspect cosmique du symbole une manifestation du privilège de la voix et de la

²⁶ Abel, O. et J. Porée (2007), *Le vocabulaire de Ricœur*, p. 75.

²⁷ Beguè, M-F (2012), « La *Simbólica del Mal* de Paul Ricœur comentada », p. 26 ; nous traduisons.

²⁸ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 18.

²⁹ Nous nous sommes servis des locutions de *Ibid.*, p. 17.

présence, une valorisation d'un « symbole-chose » placé hors des dynamiques langagières³⁰.

En gardant en tête cette critique, il nous est possible de détailler la définition du symbole en précisant que si tous les symboles sont signes, car tous peuvent être véhiculés par le langage, tous les signes ne peuvent être symboles. Selon la formule de Moloney, « le signe peut ou bien être technique ou symbolique. Les signes techniques sont parfaitement transparents ; les signes symboliques sont opaques³¹ ». Ainsi, on distinguera aisément le symbole des signes de la logique symbolique, mais également de l'allégorie, de laquelle on peut tirer un sens littéral parfaitement clair par un processus de traduction. Au contraire, Ricœur nous enjoint à nous méfier de la « fausse clarté » du symbole, et nous invite plutôt à profiter de « sa ténébreuse richesse analogique³² » : les symboles doivent servir pour appréhender des expériences humaines obscures, qui ne peuvent être saisies par des concepts complètement transparents. C'est l'erreur de la gnose, puis de la théodicée, que de prendre le symbole pour le concept en l'interprétant de manière trop littérale, ce qui ne peut mener qu'à un « faux savoir³³ ». La structure du symbole doit être comprise comme une « intentionnalité double » : une référence à un sens littéral et conventionnel, qui va toujours de pair avec une référence au sacré. Et on ne peut jamais avoir l'une sans l'autre : ces deux intentionnalités sont liées par analogie, de telle sorte que « c'est en vivant le premier sens que je suis entraîné par lui au-delà de lui-même³⁴ ». Finalement, le symbole est lié au mythe au sens où le mythe peut être considéré comme un symbole développé sous forme de récit. Mentionnons un

³⁰ Clark, S. H. (1990), « Finitude and Guilt », p. 42.

³¹ Moloney, R. (1992), « Stages in Ricœur's hermeneutics », p. 120 ; nous traduisons.

³² Ricœur, P. (1969), « Le "péché originel" : étude de signification », dans *Le conflit des interprétations*, p. 379.

³³ *Ibid.*, p. 383. Par exemple, en anticipant sur la présentation des symboles de la faute, on peut dire que celui qui avoue une faute n'est pas *réellement, littéralement*, marqué d'une souillure, mais que le symbole de la tache renvoie par analogie à l'impression que l'acte fautif a une certaine *consistance* et que l'agent coupable se sent aliéné par une matérialité étrangère et objective. On verra que cet avertissement s'applique lui aussi aux mythes.

³⁴ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 22.

dernier choix méthodologique de Ricœur : celui de situer son enquête au sein d'une structure gréco-hébraïque, car il y repère les origines archaïques du symbolisme occidental³⁵. Nous saisissons la cohérence de ce choix avec l'élaboration d'une herméneutique située, qui ne prétend pas à l'universalité et accepte de recevoir le vécu « de quelque part ». Cependant, nous nous interrogeons sur ses incidences sur notre compréhension de l'« expérience vive de la faute » : est-ce que cela implique qu'elle sera vécue autrement ou simplement exprimée différemment dans ces autres cultures que nous « n'avons pas encore rencontrées³⁶ » ? Comment arrimer une herméneutique particulière sur une phénoménologie de « la chose même », de « l'expérience vive » ? Ceci mentionné, nous voilà tout de même mieux en mesure de comprendre ce qu'est un symbole ; voyons comment il peut se déployer dans une enquête sur l'expérience de la faute et si son utilisation est justifiée par les révélations qu'il apporte.

2.2. *Le serf-arbitre*

La première conclusion de l'enquête exégétique de Ricœur nous est très justement synthétisée par cette affirmation de Stevens, qui nous indique que « le langage de l'aveu, à travers les symboles de la tache, de la déviation et de l'errance, dit l'étonnement de l'expérience d'aliénation qu'est la conscience spontanée de la faute³⁷ ». Cette expérience d'aliénation profonde, que Ricœur nomme « liberté-servie », était précisément impensable par une réflexion logique, vu la profonde contradiction qu'elle porte : elle est un vécu d'indicible rapporté par le langage de la confession.

Brossons rapidement le cheminement de Ricœur à travers les principaux symboles de ce langage. Il en distingue trois, celui de la souillure, du péché et de la culpabilité, et nous indique que « les derniers dégagent le sens de ceux qui les précèdent, mais les premiers prêtent aux derniers toute leur puissance de symbolisation³⁸ ». La souillure en est d'abord le moment le plus archaïque, la première

³⁵ *Ibid.*, p. 28.

³⁶ Nous reprenons l'expression de Ricœur dans *Ibid.*, p. 27.

³⁷ Stevens, B. (1991), *L'apprentissage des signes : lecture de Paul Ricœur*, p. 178.

³⁸ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 146.

relation au mal qui est vécu comme une positivité, un « quelque chose » qui contamine lorsqu'un tabou est violé. Son symbole est celui de la tache : comme elle, la souillure est substantielle, « quasi-physique ». Greisch résume ainsi que « le mal est ici conçu comme une substance pernicieuse qui nous infecte par simple contact physique³⁹ ». Vient ensuite le moment du péché, qui apparaît lorsqu'un peuple (ici le peuple Juif) peut se penser « Devant Dieu », dans une Alliance qui s'instaure par des commandements. La lésion d'un de ceux-ci constitue la faute, qui est désormais comme une lésion personnelle⁴⁰. Le symbole du péché est celui de la « déviation », et le mal dans le péché garde sa positivité en tant qu'il est un mal objectif, collectif et consacré par le regard de Dieu⁴¹. On remarque que la délivrance du péché est résumée par Stevens comme « la restauration, (le) rachat et la délivrance de la captivité du mal⁴² ». Jusqu'à présent, donc, le mal était *extériorisé* dans le moment de la souillure, il acquérait une dimension *ontologique* dans le péché, car désormais relié « à la situation réelle de l'homme devant Dieu⁴³ ». Il sera finalement *intériorisé* dans le moment de la culpabilité, qui est aussi le moment de l'individuation de la faute : la souillure infectait toute la cité, la colère de Dieu punissait les péchés du peuple d'Israël, mais c'est désormais un individu seul à qui on impute le mal, à qui on

³⁹ Greisch, J. (2001), « L'épreuve du mal et le langage de l'aveu. La percée herméneutique de 1960 », p. 98. Le symbole de la tache nous permet donc de saisir qu'une cette partie du sens de l'expérience du mal-agir est que nous nous sentons aliénés par le mal, qu'il nous semble venir de l'extérieur de nous-mêmes. Selon Ricœur, cette impression a probablement poussé la gnose à vouloir développer une connaissance « objective » du mal, comme s'il était un objet en soi qu'on pouvait approcher de l'extérieur. C'est peut-être cet élément qui rend très tentante une interprétation « réaliste » du symbole et une appréhension de la faute sur le mode de la spéculation. Il importe donc de reconnaître ce moment de l'expérience de l'aveu, mais sans suivre le même chemin que la gnose et la théodicée. Cf. Ricœur, P. (1969), « Le "péché originel" : étude de signification », dans *Le conflit des interprétations*, p. 368.

⁴⁰ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 53-55.

⁴¹ *Ibid.*, p. 72-86.

⁴² Stevens, B. (1991), *L'apprentissage des signes : lecture de Paul Ricœur*, p. 179.

⁴³ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 100.

détermine une peine et qui deviendra misérable sous le régime d'une loi aux exigences infinies⁴⁴.

Que retenir de ce parcours ? D'abord, nous avons vu la positivité du mal naître au niveau de la souillure et traverser les deux suivants : cela fait dire à Ricœur que le mal ne sera jamais une absence, ou un manque, mais une « puissance », un « quelque chose ». Je dois reconnaître que « je *fais* le mal », non que « j'*omets* de faire le bien ». Ensuite, nous remarquons que la dynamique qui se dessine entre le mal et l'individu place le mal comme une extériorité, qui est intériorisée dans le moment de la culpabilité. Le mal, qui nous est extérieur, nous tient ainsi « captifs », car il nous a « séduits » ou « contaminés » au moment où nous l'avons intériorisé. Cependant, et c'est là le paradoxe, si c'est la séduction du mal qui me pousse à enfreindre le tabou, le commandement ou la loi, en y succombant je fais le choix de me départir de ma liberté, ainsi « la séduction *par le dehors* est ultimement une affection de soi *par soi*, une auto-infection, par quoi *l'acte* de se lier se mue en *état* d'être lié⁴⁵ ». Les trois niveaux symboliques que nous avons décrits vont esquisser les traits de ce « serf-arbitre » qui est pour Ricœur le concept de la subjectivité qui commet une faute. On peut le situer, en suivant les remarques de Greisch, au sein de l'entreprise de Ricœur dans *La Philosophie de la Volonté* : dans *L'homme faillible*, précédant la *Symbolique du mal*, la liberté du sujet était « vulnérable » ; elle est désormais à la fois « *responsable et captive*⁴⁶ ». Or, nous avons dit que cet état ne pouvait en aucun cas être saisi par la spéculation, car il n'est approchable que de manière indirecte : la logique se dissout à devoir penser en même temps l'idée de servitude et celle de libre arbitre. Pourtant, c'est ce qu'exprime la conscience religieuse dans le moment de l'aveu, et Ricœur ne pouvait y avoir accès que par le style indirect des symboles. Dans l'expérience scandaleuse du mal, plus que jamais, Ricœur a, comme nous l'indique Foessler, à « envisager sur le plan pratique le statut du “cogito brisé”,

⁴⁴ Nous nous sommes servie de la synthèse de Stevens, B. (1991), *L'apprentissage des signes : lecture de Paul Ricœur*, p. 179.

⁴⁵ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 149 ; nous soulignons « acte » et « état », pour bien montrer le passage de la responsabilité à la passivité que l'on retrouve dans l'expérience de la faute.

⁴⁶ Greisch, J. (2001), « L'épreuve du mal et le langage de l'aveu. La percée herméneutique de 1960 », p. 110.

un sujet qui doit renoncer à coïncider avec lui-même dans l'affirmation abstraite de son autonomie⁴⁷ ». C'est ce que l'analyse herméneutique a révélé dans un premier temps sur le vécu de la faute par la subjectivité humaine.

3. Les mythes du commencement et de la fin

3.1. *Le mythe*

Pourquoi Ricœur ressent-il le besoin de poursuivre après cette étude du symbole ? En quoi est-il nécessaire de dépasser le niveau des symboles pour explorer celui des mythes, alors que ceux-ci ne pourraient être, comme nous l'avons rapidement défini, « que » des symboles de second degré ? Ricœur nous répond que les symboles émergent toujours au sein des mythes, qu'il a dû pour les interpréter les extraire de ce milieu, mais qu'ils risquent de perdre toute leur richesse si on les laisse dans une telle abstraction⁴⁸. Autrement dit, « le mythe, avec son temps, son espace, ses événements, ses personnages, son drame, ajoute à la fonction révélatrice des symboles primaires élaborés plus haut⁴⁹ » ; c'est de cela dont Ricœur doit désormais rendre compte. En outre, on comprend de cette remarque que si le mythe est un symbole de second degré, ce n'est pas par simple répétition, mais parce qu'il est un symbole sous forme de récit. Ici, nous verrons qu'il donne une « trame sensée » à l'expérience du serf-arbitre qui a été dégagée de l'étude des symboles primaires. Par là, tel qu'annoncé en introduction de l'ouvrage, la réminiscence du mythe permettra de rendre compte plus complètement du vécu de la faute⁵⁰. Il faut cependant faire preuve de vigilance : la forme narrative du mythe lui donne l'apparence d'une histoire, et il serait tentant de vouloir la recevoir dans une dimension explicative. Cependant, assez rapidement le mythe ne pourrait plus concurrencer avec l'explication scientifique, et sa réception comme « histoire vraie » conduirait à le

⁴⁷ Fœssel, M. (2005), « De l'homme coupable à l'homme capable », p. 101.

⁴⁸ On pourra le lire dans Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 153, l'interprétation nous est suggérée par Clark, S. H. (1990), « Finitude and Guilt », p. 48.

⁴⁹ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 154.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 13.

congédié immédiatement comme superstition irrationnelle⁵¹. Cette renonciation totale du recours au mythe est ce que Ricœur nomme « démythisation ». Il faut absolument éviter ce chemin pour plutôt s'engager dans celui de la « démythologisation », que Greisch décrit comme le processus capable de « transformer les énoncés cosmologiques objectifs en discours de l'être-au-monde de l'homme⁵² ». Comme le symbole était la première expression de la rencontre de l'individu avec le monde qui l'entoure, le mythe naît d'une « parole d'un signifiant flottant », d'un moment où le sens parvient à saisir pleinement la totalité de l'être. Si cette communion entre être et expression a été perdue depuis la modernité, il nous faut chercher à recouvrer ses propriétés révélatrices, qui consistent pour Ricœur en la portée universelle de la signification d'un mythe, en l'orientation temporelle de son illustration et en son exploration ontologique de la facticité humaine⁵³.

Sur cette dernière caractéristique du symbole, mentionnons la curiosité que présente la reprise de l'image du « signifiant flottant », que l'on trouve d'abord chez Lévi-Strauss et que Ricœur cite comme inspiration. Clark qualifie une telle citation de « réconciliation purement formelle », et Greisch nous souligne que Lévi-Strauss, en tant que structuraliste, ne conçoit pas la vie mythique comme un reflet des questionnements existentiels ; au contraire, il adhère au principe saussurien selon lequel « à l'intérieur du système de signes [...] toutes les valeurs sont simplement positionnelles⁵⁴ ». Si Lévi-Strauss peut être utile à Ricœur, c'est pour l'aider à définir une « pensée mythique » qui puisse servir de toile de fond à la grande diversité des mythes et des symboles. Cela dit, force est de constater que cette « pensée mythique » ne peut pas se prévaloir de la même inspiration linguistique chez ces deux auteurs. On pourrait même se demander si la description de cette matrice de signification ne relève

⁵¹ On va le retrouver dans *Ibid.*, p. 153.

⁵² Greisch, J. (2001), « L'épreuve du mal et le langage de l'aveu. La percée herméneutique de 1960 », p. 113. Il nous mentionne également que cette distinction est reprise de Rudolf Bultmann.

⁵³ Nous reprenons la terminologie de *Ibid.*, p. 111, mais on peut retrouver cette description dans Ricœur, P. (1960), *La symbolique du mal*, p. 154-155

⁵⁴ Greisch, J. (2001), « L'épreuve du mal et le langage de l'aveu. La percée herméneutique de 1960 », p. 120.

pas d'un certain acte de foi de la part de Ricœur, et de fait, selon Clark, celui-ci jugera plus tard que cette première conception n'est pas suffisamment formaliste, et que par l'importance existentielle qu'elle accorde à la signification, elle impose une fermeture dans l'interprétation plutôt qu'une ouverture dans la portée du sens⁵⁵.

3.2. *Le mythe adamique*

Dans son étude, Ricœur décide d'évoluer autour de quatre principaux types de mythes portant sur « le commencement et la fin du mal » : les mythes de la Création, du Tragique, le Mythe Adamique et le Mythe orphique de l'« âme exilée ». Cette délimitation lui permettra de s'orienter au sein de la grande diversité des mythologies sans perdre de vue le principe de leur matrice signifiante commune⁵⁶. Afin de nous orienter au sein de cette vaste entreprise d'exégèse, nous choisissons de nous concentrer sur l'interprétation qu'il propose du mythe adamique, en tant que sa spécificité nous semble particulièrement éclairante pour la question qui guide notre recherche. D'abord, c'est précisément l'utilisation inappropriée du mythe adamique qui a permis l'élaboration du concept de péché universel, sur lequel se base la théodicée spéculative : il importe à Ricœur de proposer une nouvelle interprétation de ce mythe, qui ne soit plus un « faux-savoir », mais qui lui rende justice en tant que « vrai symbole⁵⁷ ». Autrement dit, il a ici l'occasion de proposer une nouvelle interprétation et de montrer ce qui échappe à la théodicée mais non à l'herméneutique⁵⁸. Ensuite, comme le remarque Richard

⁵⁵ Clark, S. H. (1990), « Finitude and Guilt », p. 59. L'opposition entre Ricœur et Lévi-Strauss au sujet de l'utilisation des mythes pour la réflexion philosophique et le débat plus général entre l'herméneutique et l'anthropologie structurale sont également bien présentés dans l'article de Fœssel, M. (2004), « Du symbolique au sensible : Remarques en marge du débat Lévi-Strauss/Ricœur », p. 193-211.

⁵⁶ Ricœur explique le principe de cette « multiplicité nombrée », dans *La Symbolique du mal*, p. 162.

⁵⁷ Ricœur, P. (1969), « Le “péché originel” : étude de signification », dans *Le conflit des interprétations*, p. 364.

⁵⁸ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 224 : « On ne dira jamais assez le mal qu'ont fait aux âmes, durant des siècles de chrétienté, d'abord

Kearney, Ricœur lui-même accorde dans son interprétation un certain privilège au mythe adamique, qui est celui où le mal n'est pas arrivé de l'extérieur, mais a été accompli par la décision et les actions d'un sujet⁵⁹. Les autres mythes, pour Ricœur, peuvent intégrer le monde humain dans une dynamique du bien et du mal, mais ne prennent pas l'être humain comme l'origine propre de la faute⁶⁰. Dans les mythes de la création, par exemple, le mal apparaît dès l'origine du monde, et se développe dans une violence qui marque tous les rapports théogoniques. Ou encore, dans le tragique, le mal a lieu dans l'aveuglement du Héros par les Dieux. Ici, la Création est d'emblée bonne, les relations entre l'être humain et Dieu le sont également⁶¹. C'est entre autres dû au monothéisme⁶² qui sous-tend l'expérience déployée dans ce mythe : puisqu'il n'y a qu'un créateur, il n'y a pas de théogonie d'où puisse émerger un conflit en même temps que la création du monde, « la Création n'est plus "lutte" mais "parole" : Dieu dit et cela est⁶³ ». Si le mal est introduit, ce sera forcément par les créatures, ici les créatures qui ont le rôle de « premier-couple » et qui sont les ancêtres de la civilisation humaine. Puisque le mythe adamique montre l'origine spécifiquement humaine du mal, il peut aussi nous permettre de sortir d'une démarche trop explicative qui

l'interprétation littérale de l'histoire d'Adam, ensuite la confusion de ce mythe, traité comme une histoire, avec la spéculation ultérieure et principalement augustinienne sur le péché originel ; en demandant aux fidèles de confesser ce bloc mythico-spéculatif et de le recevoir comme une explication qui se suffise à elle-même, les théologiens ont indûment requis un *sacrificium intellectus*, là où il fallait éveiller les croyants à une surintelligence symbolique de leur condition actuelle ».

⁵⁹ Kearney, R. (2008) « On the Hermeneutics of Evil », p. 71.

⁶⁰ Ricœur, P. (1960) *La Symbolique du mal*, p. 218.

⁶¹ Ce que nous a fait remarquer Huskey, B. (2009) dans *Paul Ricœur on hope*, p. 164.

⁶² Quoique plus tard Ricœur montrera que le monothéisme sous-jacent au mythe adamique ne l'empêche pas d'être comparable sous plusieurs aspects à la tragédie et aux drames de la création, tel que Greisch nous l'indique, dans « L'épreuve du mal et le langage de l'aveu. La percée herméneutique de 1960 », p. 133-134.

⁶³ Ricœur, P. (1960) *La Symbolique du mal*, p. 225.

approcherait le mal comme une réalité *objective*⁶⁴. Finalement, nous croyons ce mythe révélateur pour notre investigation en tant que Ricœur l'identifie comme « une interprétation, une herméneutique des symboles primordiaux dans lesquels s'est constituée la conscience du péché qui la précède⁶⁵ ». Nous croyons voir dans ce mythe le déploiement le plus complet et explicite des symboles élaborés dans la première partie, et s'il relève surtout de l'expérience juive de l'aveu, nous pensons qu'il nous permettra de bien poursuivre nos investigations concernant la notion de serf-arbitre.

Que nous révèle ainsi ce mythe sur l'origine humaine du mal ? Comprendons que le mythe adamique est d'abord le récit d'un Instant, dans lequel, par un acte unique, Adam va provoquer cette « césure qui traverse toute l'humanité de l'homme⁶⁶ », cette tension entre la contemporanéité de « l'être-créé bon » et du « devenir mauvais⁶⁷ ». En même temps, cette « concentration » du geste s'accompagne d'une dispersion au sein d'une histoire, qui implique une pluralité de personnages et d'événements qui vont conduire au geste fatal. Comme le dit Huskey : « il y a le moment du choix, et tous les autres qui font du moment ce qu'il est⁶⁸ » : ces moments sont ceux de la tentation et du désir. Ce mythe nous paraît ainsi, à travers les personnages d'Ève et du Serpent, montrer la « séduction » du mal qui fait que le serf-arbitre va voir sa liberté captive. En creusant ces figures, il nous semble que Ricœur s'achemine vers la découverte du *paradoxe du mal*, qui est toujours là *avant nous* mais que nous introduisons *nous-mêmes* dans le monde, et dont l'origine n'est pas la

⁶⁴ Si la théodicée, en s'emparant du mythe adamique, l'a utilisé comme explication dans une démarche spéculative, Ricœur reste convaincu que ce récit se prête très bien à une autre interprétation et permet d'élaborer une pensée du mal « de la sagesse », qui ne cherche pas une explication objective et rationnelle de son origine. C'est ce qu'il explique dans son article « Le scandale du mal » (2005), p. 61.

⁶⁵ Ricœur, P. (1960) *La Symbolique du mal*, p. 222.

⁶⁶ Greisch, J. (2001), « L'épreuve du mal et le langage de l'aveu. La percée herméneutique de 1960 », p. 128.

⁶⁷ Ricœur, P. (1960) *La Symbolique du mal*, p. 235.

⁶⁸ Huskey, B. (2009), *Paul Ricœur on hope*, p. 165.

seule transgression morale⁶⁹. C'est ce que l'on comprend en étudiant la figure du serpent. La théodicée a d'ailleurs essayé d'en faire un représentant de Satan, pour éluder le paradoxe d'un mal qui est à la fois introduit par l'humain et factice de sa situation. En effet, d'un côté, le serpent peut incarner la projection de *notre* désir, dans laquelle nous tentons de nous disculper de celui-ci⁷⁰. De l'autre, le serpent, qui est une créature de l'Éden au même titre qu'Adam, montre que dans l'expérience historique de l'être humain, ce dernier ne commence pas absolument le mal. Dans un troisième temps, on pourrait synthétiser ces deux figures en affirmant que le serpent, qui insinue le doute dans l'esprit d'Ève sur le commandement divin, représente l'attraction de l'« invitation à trahir » : un désir qui part de soi et qui est là avant nous, dans l'établissement même de la loi, dans une dynamique à laquelle nous nous lions pour faire entrer le mal dans le monde ; « le toujours-déjà-là du mal est l'*autre* aspect de ce mal dont pourtant *je* suis responsable⁷¹ ».

En comprenant la structure paradoxale de la faute telle que présentée dans *La Symbolique du mal*, on peut entrevoir un élément qui se révélera capital dans la conception du mal, tant comme source de la faute que de la souffrance subie, que Ricœur va développer pour le reste de son œuvre. En effet, sans nier l'importance de l'imputabilité, de la responsabilité de l'agent qui *fait* le mal, il sera important pour Ricœur de comprendre le mal comme « toujours déjà là », afin d'abandonner les mythes qui présentent l'origine du mal comme une rétribution divine de péchés personnels ou collectifs. Dans « Le scandale du mal », Ricœur nous propose de penser le mal comme le

⁶⁹ Nous reprenons ici les termes de Faessler, M. (2009), « Le défi du mal : la méditation philosophique de Ricœur à l'épreuve du tragique », p. 436. On peut aussi les retrouver dans l'essai « Le "péché originel" : étude de signification », dans *Le conflit des interprétations*, où Ricœur revient sur le mythe adamique et affirme que sa fonction est de nous révéler l'aspect mystérieux du mal, qu'il décrit de la manière suivante : « si chacun de nous le commence, l'inaugure [...] chacun de nous aussi *le trouve*, le trouve déjà là, en lui, hors de lui, avant lui [...] je ne commence pas le mal ; je le continue ; je suis impliqué dans le mal, le mal a un passé ; il est son passé ; il est sa propre tradition » (p. 382-383).

⁷⁰ Ricœur, P. (1960) *La Symbolique du mal*, p. 241.

⁷¹ *Ibid.*, p. 242.

« il y a », « l'exister sans existant » de Levinas : « le mal, c'est ce qui est et ne devrait pas être, mais dont nous ne pouvons pas dire pourquoi cela est⁷² ». Penser le mal comme « toujours déjà là » permettra d'abord de ne plus le concevoir comme l'objet d'une théorie, mais comme un événement contre lequel nous devons d'abord et avant tout *agir*⁷³. En acceptant la *constante possibilité* du mal, mais sans le définir selon une explication qui en ferait une *fatalité* – ce qui était l'ultime conséquence du concept de péché originel de la théodicée, il est aussi possible de croire que la volonté humaine peut accomplir le bien *malgré* le mal⁷⁴.

4. Le symbole donne à penser

Après avoir vu ce que furent pour nous les grands apports de l'herméneutique à la pensée de la faute, nous revenons au questionnement fondamental qui anime Ricœur à la toute fin de son ouvrage : s'il y a bien un hiatus entre réflexion pure et confession des péchés, « est-il possible, après cette rupture, de renouer avec la réflexion pure, de l'enrichir de tout l'acquis de la connaissance symbolique du mal⁷⁵ » ? Car en effet, si la philosophie veut prétendre recourir au mythe, elle ne peut ni l'intégrer au discours sans le commenter, ni tenter de le traduire, son aspect symbolique interdisant toute interprétation allégorique. C'est cette alternative que Ricœur entend dépasser en prenant pour guide la formule kantienne « le symbole donne à penser⁷⁶ ». Comme nous l'indiquent Abel et Porée,

⁷² Ricœur, P. (2005), « Le scandale du mal », p. 61.

⁷³ Sur le mal comme catégorie d'action chez Ricœur, nous renvoyons à Fiasse, G. (2018), « La conception éthique et politique du mal chez Paul Ricœur. Conséquences pratiques à l'aune du contexte contemporain », p. 365-370.

⁷⁴ En effet, Ricœur, nous invite dans « Le scandale du mal » à conserver la foi *malgré le mal* (cf. p. 63). Dispersyn, É. (2014), « L'herméneutique de la religion à l'épreuve du mal chez Kant et Ricœur : quelle espérance ? Présentation du dossier », p. 5, nous dit aussi que la volonté reste capable d'accomplir la loi morale *malgré le mal* si celui-ci est contingent, et que cette réalisation justifie les réflexions de Ricœur sur l'effort et le don.

⁷⁵ Ricœur, P. (1960) *La Symbolique du mal*, p. 324.

⁷⁶ *Ibid.*

Ricœur entend par là fonder « une anthropologie de l'homme concret, c'est-à-dire de l'homme compris dans toutes les dimensions de son existence⁷⁷ ». Ce sera à la fois possible et nécessaire considérant que la première signification, le « signifiant flottant », était d'abord une hiérophanie, une première expression du sens du cosmos, mais que cette hiérophanie a été oubliée par la modernité au profit d'un langage technique et univoque tel que celui de la logique symbolique. Ce fait appelle le projet de Ricœur : par une herméneutique qui assume une entreprise de démythologisation, il est nécessaire de recréer le langage, de retrouver la possibilité d'être à nouveau interpellés. Cela dit, puisque cette « première naïveté » de la hiérophanie a été perdue, l'immédiateté de la signification qu'elle faisait naître nous est également inaccessible, et la fascination que devrait exercer sur nous un texte ne va plus de soi⁷⁸. La reconnaissance de ce fait n'est cependant pas uniquement l'objet de nostalgie : Ricœur veut retrouver ce monde des mythes, mais il veut le faire en profitant de ce que lui a apporté la modernité (la philosophie de l'exégèse et du langage, la phénoménologie, la psychanalyse)⁷⁹. Ainsi, il termine *La Symbolique du mal* en proposant l'élaboration d'un nouveau cercle herméneutique, du « croire pour comprendre et comprendre pour croire⁸⁰ ». Croire pour comprendre d'abord, car l'interprète doit croire que le texte puisse être matière à interprétation, il doit voir l'« aura » de signification qui s'en dégage. Notons en passant que cette croyance aura toujours pour source une « précompréhension », et que par là Ricœur refuse la possibilité d'une philosophie sans présupposé : ce n'est qu'au sein d'une perspective *située* que l'on peut viser la chose même et la comprendre en l'interprétant. Cela dit, l'herméneutique n'est pas pur acte de foi : elle demande aussi de comprendre pour croire, elle restaure une « seconde naïveté » qui démythologise la première et qui l'approche par une

⁷⁷ Abel, O. et J. Porée (2007), *Le vocabulaire de Ricœur*, p. 76.

⁷⁸ Selon Huskey, B. (2009), *Ricœur on hope*, p. 173.

⁷⁹ Ricœur nous dit ailleurs que « c'est la même époque qui développe la possibilité de vider le langage et celle de le remplir à nouveau », Ricœur, P. (1969), « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I », dans *Le conflit des interprétations*, p. 388.

⁸⁰ Ricœur, P. (1960) *La Symbolique du mal*, p. 326.

pensée réflexive et critique. L'herméneutique est ainsi « l'équivalent post-critique de la hiérophanie pré-critique⁸¹ ».

Ainsi, Ricœur invite l'herméneutique à dépasser l'explication comparative des symboles, pour évoluer dans une dynamique des mythes, jusqu'à parvenir au pari de ne plus uniquement penser *dans* les symboles, mais *à partir* d'eux. Tel que le retrace Greisch, ceci indique que désormais ce que le symbole ne fait qu'*indiquer*, la philosophie a pour tâche de le *vérifier*⁸². De cette manière, l'herméneutique phénoménologique pourra, telle une déduction transcendantale kantienne, se doter d'un nouveau type d'objectivité, qui ne se trouverait plus hors de l'être, dans une subjectivité transparente à soi-même, mais bien à l'intérieur. Ricœur poursuit ainsi, par cette réflexion herméneutique sur le mal, le bouleversement des philosophies réflexives, et pose une « seconde révolution copernicienne » : « l'être qui se pose lui-même dans le *Cogito* doit encore découvrir que l'acte même par lequel il s'arrache à la totalité ne cesse de participer à l'être qui l'interpelle en chaque symbole⁸³ ».

Conclusion

Nous avons ainsi tenté d'esquisser le geste par lequel Ricœur débute sa réflexion sur la faute avouée : d'abord en montrant comment les erreurs de la théodicée appelaient à repenser hors de l'univocité la signification de l'expérience de la faute, pour voir ensuite comment les symboles puis les mythes permettaient d'approcher cette expérience avec plus de lucidité. Nous avons constaté ainsi que la faute humaine devait se penser selon deux paradoxes : celui du serf-arbitre, où l'individu qui commet le mal soumet librement sa propre liberté, et celui du serpent du mythe adamique, qui inscrit ce serf-arbitre dans un monde où il introduit le mal, qu'il avait pourtant trouvé déjà là. Finalement, l'exposition de la conclusion de Ricœur sur son enquête herméneutique nous a fait comprendre que non seulement celle-ci appelait au développement

⁸¹ *Ibid.*, p. 327.

⁸² Greisch, J. (2001), « L'épreuve du mal et le langage de l'aveu. La percée herméneutique de 1960 », p. 139.

⁸³ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 331.

d'une toute nouvelle philosophie, mais que de plus son enquête sur le mal a révélé l'importance de révolutionner les philosophies réflexives qui, comprenant le Cogito dans sa parfaite transparence à lui-même, se trouvaient proprement incapables de faire face aux paradoxes de la faute.

Finalement, nous souhaitons souligner le tournant moderne de notre conception du langage que décrit Ricœur dans sa conclusion. Celle-ci ne peut plus être l'objet de l'herméneutique, car elle a rompu par sa prétention à l'univocité la possibilité de rendre compte d'une signification existentielle. Nous souvenant de l'ambition de la déconstruction derridienne de fissurer les prétentions à l'univocité du langage philosophique, et sachant la rivalité structuraliste qui l'oppose à Ricœur, nous suggérons qu'il serait intéressant de comparer ces deux approches, afin de voir si elles se complètent ou se supplantent dans leur compréhension de la modernité.

Bibliographie

- Abel, O. et J. Porée (2007), *Le vocabulaire de Ricœur*, Paris, Éditions Éliques, 94 p.
- Begué, M.-F. (2012), «La *Simbólica del Mal* de Paul Ricœur comentada », dans *TEOLITERARIA - Revista de Literaturas e Teologías*, vol. 2, n° 3, p. 17-38.
- Clark, S. H. (1990), « Finitude and Guilt », dans *Paul Ricœur*, Londres, Éditions Routledge, p. 31-56.
- Derrida, J. (1967), *La voix et le phénomène : introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, 123 p.
- Dispersyn, É. (2014), « L'herméneutique de la religion à l'épreuve du mal chez Kant et Ricœur : quelle espérance ? Présentation du dossier », *Revue de Théologie et de Philosophie, Troisième série*, vol. 146, n° 1, p. 2-3.
- Faessler, M. (2009), « Le défi du mal : la méditation philosophique de Ricœur à l'épreuve du tragique », dans *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 65, n°3, p. 437.
- Fiasse, G. (2018), « La conception éthique et politique du mal chez Paul Ricœur. Conséquences pratiques à l'aune du contexte

- contemporain », dans *Science et Esprit : revue spécialisée en philosophie et en théologie*, vol. 70, n° 3, p. 363-379.
- Fæsssel, M. (2005), « De l'homme coupable à l'homme capable », dans *Esprit*, vol. 7, n° 316, p. 99-103.
- Fæsssel, M. (2004), « Du symbolique au sensible : Remarques en marge du débat Lévi-Strauss/Ricœur », dans *Esprit*, vol. 1, n° 30, p. 193-211.
- Greisch, J. (2001), « L'épreuve du mal et le langage de l'aveu. La percée herméneutique de 1960 », dans *Paul Ricœur : l'itinérance du sens*, Grenoble, Édition Jérôme Millon, p. 89-140.
- Huskey, B. (2009), *Paul Ricœur on hope*, New York, Peter Land, 213 p.
- Kearney, R. (2008), « On the Hermeneutics of Evil » dans Kaplan, M. D. (dir.), *Reading Ricœur*, Albany, State of New York Press, p. 71-88.
- Moloney, R. (1992), « Stages in Ricœur's hermeneutics », dans *Irish Theological Quarterly*, vol. 52, n° 8, p. 118-128.
- Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du Mal*, Paris, Éditions Montaigne, 335 p.
- Ricœur, P. (1969), « Le "péché originel" : étude de signification » et « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I » dans *Le conflit des interprétations*, Paris, Éditions du Seuil, p. 363-422.
- Ricœur, P. (1986), *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 44 p.
- Ricœur, P. (2000), « Le pardon difficile », dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, p.596-655.
- Ricœur, P. (2005) [1988], « Le scandale du mal » dans *Esprit*, vol. 7, n° 316, p. 104-111.
- Stevens, B. (1991), *L'apprentissage des signes : lecture de Paul Ricœur*, Dordrecht, Boston : Kluwer, 310 p.

La présence messianique sans artifice : Jacob Taubes critique de Theodor W. Adorno

Alexis Lafleur-Paiement*

Résumé

Jacob Taubes (1923-1987), sociologue, philosophe et théologien, est un des grands spécialistes de l'œuvre de Walter Benjamin et en particulier du messianisme de ce dernier. Peu avant sa mort, dans une conférence en 1987, Taubes revient sur ce concept benjaminien en l'opposant à ce qu'il appelle le « messianisme esthétisé » de Theodor W. Adorno. Notre article, après avoir présenté certains traits théologiques de la pensée de Taubes, se concentre sur l'analyse de cette conférence. Nous explorons la conception du messianisme benjaminien propre à Taubes, la critique d'Adorno par Taubes ainsi que quelques éléments de la philosophie de l'histoire d'Adorno. Fort de ces acquis, nous jugeons de manière critique de la valeur de l'argument de Taubes contre Adorno, pour voir finalement que ce dernier est peut-être plus proche du messianisme de Benjamin que Taubes ne veut le reconnaître.

Introduction

Jacob Taubes est décédé en 1987. Quelques semaines avant sa mort (alors qu'il est atteint d'un cancer en phase terminale), il présente une série de conférences sur la théologie politique de saint Paul. Ce testament intellectuel de Taubes est d'abord une interprétation de l'*Épître aux Romains* de Paul, de laquelle Taubes fait une lecture judaïsante (à l'opposé des lectures chrétiennes

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

traditionnelles). Jacob Taubes profite aussi de ces conférences pour lier des auteurs plus récents à Paul et donner une lecture de leur œuvre en regard de la théologie politique.

Deux des auteurs traités (dans la même conférence) sont Walter Benjamin et Theodor W. Adorno. S'il est de notoriété publique que Taubes est un lecteur et admirateur de longue date de Benjamin, il ne semble pas avoir montré beaucoup d'intérêt pour l'œuvre et la personne d'Adorno. C'est pourtant en compagnie de ces deux auteurs que Jacob Taubes a décidé de terminer son long parcours intellectuel. Dans cet article, nous nous proposons d'analyser la conférence de Taubes intitulée *Le nihilisme comme politique mondiale et le messianisme esthétisé : Walter Benjamin et Theodor W. Adorno*. Nous ferons une analyse systématique du texte¹, en nous concentrant sur la compréhension qu'a Taubes de la philosophie de l'histoire d'Adorno. Nous verrons comment le premier en vient à concevoir la pensée historique d'Adorno comme un « messianisme esthétisé ». À cette compréhension qu'a Taubes de la pensée d'Adorno, nous opposerons plusieurs notions adorniennes² qui semblent contredire l'analyse de Taubes. Nous terminerons cet article par une comparaison argumentée entre la conférence de Taubes et les notions adorniennes relevées afin de dégager un espace critique pouvant nous aider à dépasser les problèmes apparemment posés par la philosophie de l'histoire d'Adorno. Nous pointerons ainsi vers une philosophie de l'histoire devant nous aider à modifier le monde catastrophique actuel.

Jacob Taubes et les conférences de 1987

Jacob Taubes est un penseur juif allemand né en 1923. Savant formé autant au Talmud qu'aux philosophies des religions et de l'histoire, il s'est spécialisé dans les problèmes eschatologiques, messianiques et révolutionnaires, tant historiques que contemporains. La pensée théologique (et non pas nécessairement religieuse) toujours

¹ Nous utilisons l'édition française de cette conférence, donnée par Mira Köller et Dominique Séglaud en 1999. Voir Taubes, J. (1999), *La théologie politique de Paul*, p. 106-115.

² Nous utiliserons en particulier le texte *Que signifie : repenser le passé ?*. Voir Adorno, T. W. (2003), *Modèles critiques*, p. 111-129.

renouvelée de Jacob Taubes l'a mené à employer plusieurs catégories religieuses ou théologiques pour parler d'histoire et de l'histoire (dans le même sens où Benjamin emploie la catégorie du messianique pour parler de l'histoire autant que d'une histoire possible). Pour cela, nous devons, avant de passer à l'analyse de la conférence, indiquer deux catégories théologiques qu'emploie Taubes. En effet, celles-ci seront utilisées par Taubes pour comparer les œuvres respectives de Benjamin et d'Adorno dans sa conférence, et plus précisément afin de critiquer l'œuvre d'Adorno que Taubes qualifie de « messianisme esthétisé³ ».

Pour Taubes, il y a d'abord un champ conceptuel dont les deux pôles sont le prophétique et l'apocalyptique. Le premier est plutôt juif et vétérotestamentaire, le second, plutôt chrétien et néotestamentaire⁴. Le Christ comme cas limite, mais réellement fils d'Israël, appartient au premier domaine, alors que Paul est généralement associé au second (mais Taubes l'associe, lui, au prophétique). Le premier est en général vu comme plus authentique (la foi collective et innée des Juifs par rapport à la foi acquise, le « croire en » des chrétiens). Jacob Taubes connaît et joue avec ce champ conceptuel, mais il refuse d'accorder une primauté ontologique à l'un ou à l'autre des deux pôles. À la limite, l'apocalyptique est un monde plus dense et complexe⁵. On comprend comment ces concepts peuvent s'appliquer en politique, si l'on se rappelle les idées de catastrophe et de messianisme chez Benjamin. Le messianisme, en effet, est le lieu de réalisation du prophétique à l'époque de l'apocalyptique, c'est ce qui sauve, au sens de Benjamin comme de Taubes, de la catastrophe dans cette époque. Ce lieu de la rédemption messianique existe aussi chez Adorno (en d'autres termes), mais selon Taubes, il est désactivé chez le penseur de Francfort qui n'arrive pas à indiquer une modalité d'incarnation de ce messianique qui sauve.

Le second lieu important de la théologie politique de Paul selon Taubes, et pour Taubes lui-même, est celui de la faiblesse comprise

³ Voir ci-dessous pour le sens que Taubes donne à cette expression.

⁴ Les chrétiens donnent eux-mêmes différentes formes à cette dichotomie : Ancienne et Nouvelle Loi, temps d'annonciation et temps de réalisation, morale et éthique, etc.

⁵ Taubes, J. (1999), *La théologie politique de Paul*, p. 24.

comme insuffisance ou retrait. Ce retrait peut être compris comme possible retrait de soi en un autre, avec le paradoxe du soi amoureux en l'autre ou de l'annihilation du soi en l'autre (nous verrons la richesse de cette problématique lorsque Taubes parlera d'Adorno). Taubes fait ainsi du verset 12, 9 de la *Deuxième Épître aux Corinthiens* : « Ma puissance s'accomplit dans la faiblesse », le lieu central de cette épître. Ici, Taubes analyse une « faiblesse du *Moi*⁶ » qui informe alors une puissance du nous, dont on pourrait comprendre le sens dans une formule du type « nous sommes un *nous*⁷ ». Adorno lui aussi, dans ses œuvres, pensera le lieu du retrait, de la négativité, comme un concept incontournable de la philosophie critique. Le hiatus entre Taubes et Adorno surviendra dans le rôle divergent que les deux auteurs octroieront au retrait, à la négativité, à la faiblesse.

Avec ces deux concepts en tête, nous pouvons maintenant passer à une analyse plus précise de la conférence de Taubes sur Benjamin et Adorno. Nous verrons s'y déployer un usage de Benjamin contre Adorno, alors que Taubes oppose un messianisme incarné⁸ chez Benjamin à un messianisme esthétisé chez Adorno.

Le nihilisme comme politique mondiale et le messianisme esthétisé : Walter Benjamin et Theodor W. Adorno

Dans sa conférence de 1987, Jacob Taubes réfléchit sur le concept de messianisme. Il faut entendre ici le concept au sens de Benjamin, à savoir le « ce-qui-peut » débloquent une situation, en d'autres mots, le « ce-qui-peut-sauver » de la catastrophe. Le messianisme est entendu ici comme la possibilité, réelle mais pas toujours connue comme telle, de briser l'état statique / catastrophique pour produire un autre-

⁶ Ce n'est pas ici le lieu d'exposer la réflexion de Taubes sur le religieux tel que conçu et traité par le freudisme. À ce sujet, voir une autre des conférences de 1987, *L'Exode hors de la religion biblique : Friedrich Nietzsche et Sigmund Freud. Ibid.*, p. 115-139.

⁷ *Ibid.*, p. 88.

⁸ Le messianisme incarné chez Benjamin, tel que le présente Taubes, ne doit pas être entendu au sens religieux, mais au sens théologico-politique. Ce qui compte ici, le nœud de l'affaire, c'est le possible réel du messianisme devant lutter contre la catastrophe chez Benjamin, opposé à ce qui ne serait qu'un possible formel chez Adorno.

meilleur, dans le présent. C'est donc, au sens propre, le donné immanent salvifique, possiblement réalisable, mais qui pour cela doit être réalisé par-delà ce qui semble possible et par-delà les apparences. Le messianique est la pierre de touche entre l'espérance d'un meilleur et ce meilleur ; c'est le lieu de passage de l'un à l'autre, dans le monde et pas seulement dans l'esprit. La thèse de Taubes est la suivante : Benjamin aurait proposé un tel messianisme, un messianisme réellement possible, alors qu'Adorno n'en aurait proposé qu'un ersatz esthétisé et donc sans effet. Taubes considère que Benjamin propose un messianisme à même de se réaliser, de s'incarner, un messianisme qui peut donc agir parce qu'il nous inspire en tant que possibilité réelle, et qui peut agir *a fortiori* parce qu'il peut s'incarner et réellement transformer le monde. Adorno aurait essayé de récupérer le concept du messianisme, mais en lui refusant l'incarnation, il l'aurait vidé de son « essence », en aurait fait un concept sans objet, une abstraction, une « idée » qui ne saurait avoir de portée effective : Adorno n'aurait su proposer autre chose qu'un « messianisme esthétisé ». Notons l'expression, il n'aurait su proposer qu'une image du messianisme, et donc un miroir vain⁹. Voyons plus exactement comment cela se présente pour Taubes, en regard des textes qu'il commente, le *Fragment théologico-politique* (vers 1921¹⁰) pour Benjamin et *Minima Moralia*¹¹ (1951) pour Adorno.

La conférence de Taubes s'ouvre sur un parallèle entre l'*Épître aux Romains* de Paul et le *Fragment théologico-politique* de Benjamin. Taubes croit que ces deux textes sont entièrement polémiques parce que les

⁹ Nous pourrions dire, pour employer les mots d'Adorno lui-même, qu'il ne propose qu'une image dialectique qu'il est incapable de dépasser, un miroir de la fixité donc, sans proposer quelque mouvement dialectique que ce soit, qui permettrait de dépasser cette image.

¹⁰ Jacob Taubes, à l'instar de Gershom Scholem, refuse la datation de 1937 proposée par Adorno, notamment à cause du passage sur Bloch, de l'absence de concepts marxistes, etc. Voir Taubes, J. (1999), *La théologie politique de Paul*, p. 106.

¹¹ Taubes se concentre sur le jeune Benjamin dans sa conférence, alors qu'il a en tête l'ensemble de l'œuvre d'Adorno. L'insistance sur *Minima Moralia* est due au fait que Taubes considère ce livre « comme le plus beau » (l'expression est sibylline dans le cadre de la conférence, presque provocatrice) et le plus représentatif d'Adorno. *Ibid.*, p. 113.

deux textes proposent, dans l'éphémère de la créature, la possibilité incarnée d'un sauvetage. Dans les deux textes, la possibilité n'est pas neutralisée, elle est réelle, comme à portée de main. Benjamin dit : « seul le messie lui-même achève la totalité des événements historiques, en ce sens que seul il délivre, achève et crée la relation entre ceux-ci et le messianisme lui-même¹² ». Taubes souligne le fait qu'il y a donc un messie, pas le messie chrétien, mais un messie, une incarnation. Mais ce messie, qu'est-il, quand advient-il ? On doit comprendre qu'il ne peut pas être appelé de nos vœux, abstraitement, conceptuellement. Il doit plutôt être pensé comme un advenir nécessaire afin d'être à la hauteur d'un temps de catastrophes. Le messie est comme appelé par l'époque apocalyptique. On peut comprendre ici le cheminement conceptuel, mais qu'est-ce que cela signifie par-delà le religieux ? Qu'est-ce que cela signifie politiquement ?

Toujours suivant la compréhension de Taubes, Benjamin pointe de manière très polémique la zone entre lieux religieux et lieux politico-profanes. On voit que le messianisme dirige son regard dans une direction opposée au profane. Ce dernier chercherait la perpétuation du bonheur, le bonheur qui dure toujours, mais cela est une chimère. Le profane et le bonheur éternel se contredisent, puisque le profane n'est que passage et éphémère. Cela conduit au déclin du profane, ou de la ligne du profane vers le bonheur. Autrement dit, le profane décline puisqu'il ne peut jamais être à la hauteur de ce qu'il proclame¹³. Parallèlement, ce déclin du profane renforce la dynamique messianique. Le profane donc, avec son aspiration à ce qui est un faux bonheur, un concept non efficient de bonheur, rapproche pourtant d'un autre bonheur, un bonheur de l'instant, de la présence, le lieu dans lequel le messianisme s'incarne. Notons, et ici c'est nous qui parlons, le paradoxe entre ce qui serait une abstraction conceptuelle du profane qui s'oppose à – tout en

¹² Nous suivons dans toute cette section au plus près les réflexions de Taubes et la traduction de Benjamin telle que donnée par les éditeurs français de la conférence. *Ibid.*, p. 107 *sq.*

¹³ Il faut avoir ici en tête des aspirations du profane du type de l'éternité de l'Empire romain, du règne universel de la paix qu'il proclame, ou encore, de la fin de l'histoire annoncée par le libéralisme avec ses promesses d'égalité, de bien-être et de justice pour tous.

permettant, voire en produisant – une concrétude du messianisme (concept religieux et relevant *a priori* de la métaphysique) ; c'est ce genre de paradoxes chez Benjamin que Taubes qualifie de polémiques. Nous pourrions même aller plus loin en soulignant que c'est la faiblesse du profane qui entretient l'intensité du messianisme et provoque l'incarnation messianique. Il y a un relent paulinien ici : « Ma puissance s'accomplit dans la faiblesse ». Taubes, qui continue de lire le *Fragment* de Benjamin, relève aussi un autre problème, à savoir que l'homme individuel souffre dans ce monde, qu'il souffre de l'éloignement de son rêve de bonheur dans le profane et qu'il souffre d'autant plus qu'il constate le déclin du profane.

Dans l'espace où l'homme habite, c'est la souffrance qui règne ; la tension est terrible entre un monde qui s'effondre et qui emporte avec lui ses rêves de bonheur, et un messianisme qui n'est pas advenu. Dans son commentaire, Taubes trace à cet endroit un parallèle entre Paul, Nietzsche et Benjamin. Il pense à Benjamin qui dit : « s'efforcer d'atteindre à pareil caractère, même pour ces niveaux de l'homme qui sont nature, telle est la tâche de la politique mondiale dont la méthode se doit appeler nihilisme ». Pour Taubes, les trois penseurs ont vu avec clarté le déclin d'un monde, le temps de la fin profane, donc le temps court qui seul subsiste ; et par conséquent, dans le cadre d'une politique nihiliste, l'approche du messie¹⁴. Ils ont tous trois vu le paradoxe que nous soulignons entre faiblesse du monde et puissance qui vient. Nous touchons ici au monde comme précarité. Maintenant, il faut voir quelle espérance il y a pour ce monde ; que sont et que donnent le messianisme et le messie ?

Cela n'est pas clair. Il y a, au sens d'Ernst Bloch, chez Benjamin comme le comprend Taubes, un principe-espérance. Il y a donc une façon de subsumer la douleur dont nous parlions par l'espérance dans le messie. Il y a la compréhension que le déclin de ce monde qui nous fait souffrir porte en lui – produit même – la venue d'autre chose, d'un messie. Ici, Taubes éclaire la pensée de Benjamin à l'aide d'une citation de Paul : « Car nous avons été sauvés, mais c'est en espérance¹⁵ ». Nous disions : ce n'est pas clair, mais il y a bien quelque

¹⁴ C'est le développement fulgurant auquel s'adonne Taubes au centre de sa conférence. Voir Taubes, J. (1999), *La théologie politique de Paul*, p. 109 sq.

¹⁵ *Épître aux Romains* Rm 8, 24.

chose. Et c'est ce quelque chose entre le profane en déclin, l'homme qui souffre et le messianisme, qui compte le plus. Nous pouvons essayer de déclinier ce « quelque chose » que Taubes voit chez Benjamin et qui le différencie à ses yeux d'Adorno ; différence qui se comprend en regard du concept d'immanence. En fait, c'est peut-être le « ce-qui-naît » dans la catastrophe, l'homme concret et malheureux, qui est la pierre de touche. Cet homme concret, c'est bien un homme immanent. Sa souffrance, son malheur, sont entièrement concrets, ils partent et parlent du monde en déclin. Cette souffrance que l'homme a en son âme est le lieu du réel, à la fois lieu d'intensité, de douleur, d'espoir et de brièveté. Tout y est plus vrai, mieux senti, plus fulgurant. C'est le lieu de passage de la douleur à l'espérance. C'est le lieu où le profane peut être subsumé par le religieux. C'est en vérité le lieu du messianisme. Comment comprendre autrement tout ce qui vient d'être dit, où serait le messianique en regard de tous ces éléments, si ce n'est dans cette âme torturée et espérante ? L'intérêt ici, c'est que sous tout le vocable religieux de Benjamin et de Taubes, il y a un recentrement politique autour de l'âme de l'homme, et ce recentrement se fait grâce à la souffrance, puis il produit l'espoir ; enfin, il est le lieu de « l'événement messianique », le lieu où habite le messie.

Une parenthèse doit être faite ici. En effet, le processus que nous venons de décrire ne s'applique pas à un seul homme. Il s'applique à tous les hommes souffrant de ce monde catastrophique. Pour le sujet, il n'y a bien sûr *a priori* que lui-même comme messie. Mais pour les sujets, il y a terrain commun de messianité. La faiblesse et la souffrance partagées ouvrent donc par ailleurs un espace de communion et de compréhension. C'est le pendant commun de la souffrance individuelle. Gardons en tête ce qui a été dit de Paul sur cette question de la faiblesse, alors que Taubes lit Benjamin avec cette idée en arrière-plan.

L'épaisseur du tissu théologique auquel il est fait appel n'est pas un hasard, mais il ne doit pas pour autant obscurcir les réalités nommées et les conséquences politiques des thèses de Benjamin. On doit voir que l'espoir de Benjamin est placé ici dans la sensibilité humaine qui souffre d'un monde réifié et décadent et qui par cette souffrance constate qu'il y a, qu'il doit y avoir, autre chose. L'homme souffrant a, aussi et d'autant plus, espoir dans un monde spiritualisé (entendre ici :

qui ne réifie pas toute forme de vie) et cet espoir n'est pas une utopie ni une délégation de l'action dans un avenir inatteignable. Cet espoir réside en lui, et c'est lui-même, parce que lui-même souffre du monde réifié (profane), et que cette souffrance prouve qu'il a encore une vie spirituelle, et qu'il ait encore cela en lui prouve qu'il est la source possible d'un nouveau monde. Tout cela est vécu dans le présent, dans la concrétude, parce que c'est l'homme actuel et concret qui vit cela en fonction du monde concret et avec l'espoir et en même temps la possibilité concrète d'être un messie. Nous déduisons ce développement du troisième quart de la conférence de Taubes sur Benjamin, car Taubes semble ici se plaire à être cryptique ; il s'exprime comme un gnostique. Par ailleurs, et pour revenir à une idée que nous soulevions au début de ce texte, c'est comme si, dans l'entendement de Taubes, Benjamin proposait une réalisation de la prophétie dans le temps apocalyptique ; et cette réalisation se produit alors même qu'une nouvelle prophétie d'espoir est énoncée. Puis cette prophétie s'autoréalise parce que le prophète est aussi l'objet de la prophétie, c'est-à-dire le messie. C'est cela qui fait que Taubes pense le messianisme de Benjamin comme un messianisme concret et incarné (dans le sujet et comme expérience collective).

Dans le dernier quart de sa conférence, Taubes traite finalement d'Adorno. C'est que pour lui, Adorno suit à peu près le même cheminement que Benjamin dans sa conception du monde (en déclin) et dans sa réflexion sur les possibilités autres ainsi que sur la possibilité réelle pour les hommes de vivre leurs espoirs, donc de transformer concrètement le monde et surtout leurs rapports à eux-mêmes et au monde. Bien sûr Adorno n'emploie pas le vocabulaire religieux qu'utilise Benjamin et que chérit Taubes, mais il est vrai que sa vision de la philosophie de l'histoire et son approche du politique dans le monde catastrophique (nous y reviendrons) sont dans la continuité des thèses de Benjamin. Là où il y a un problème pour Taubes, c'est qu'il croit qu'Adorno reprend les thèses de Benjamin, mais sans suivre ce dernier dans le domaine de l'incarnation, de l'immanence et de l'homme concret. Brutalement dit, Adorno s'adonnerait au verbiage sans articuler la pensée et le concret. Il parlerait donc des processus décrits par Benjamin mais sans pouvoir les vivre, encore moins les incarner (aux deux sens du terme). Taubes

dit spécifiquement que le messianisme de Benjamin devient un « comme si » (ὥς μὴ¹⁶) chez Adorno¹⁷. C'est donc « comme si » il se trouvait un processus libérateur chez Adorno, mais cela n'est qu'une image. Adorno dresse une image du monde catastrophique, mais qui ne produit pas la souffrance chez ceux qui y sont attentifs ; s'il est question de souffrance, ce serait une image de souffrance, etc. Il n'y a donc pas de production d'espoir ni de messianisme. C'est une image que proposerait Adorno, et comme l'avoue ailleurs Adorno lui-même, les images ne changent pas le monde. Elles peuvent montrer son insuffisance, mais pas le transformer. C'est de ne faire que des images du monde que Taubes accuse Adorno ; au sens religieux, il accuse son œuvre de ne pas avoir de souffle¹⁸. C'est ce qu'il appelle son « messianisme esthétisé ». Ainsi se clôt la conférence de Taubes de 1987, avec cette accusation contre Adorno d'être un parleur, mais pas un philosophe qui proposerait une rédemption concrète.

Dans la suite de cet article, nous allons nous concentrer sur Adorno. Afin de pouvoir confronter Adorno aux critiques acerbes de Taubes à son endroit, nous devons d'abord présenter des éléments de sa philosophie, notamment de sa philosophie de l'histoire et de sa pensée politique. Nous pourrons ensuite, en regard de ce qui sera dit, confronter le Benjamin de Taubes à la pensée d'Adorno et voir comment ce dernier n'est peut-être pas qu'un ersatz de Benjamin. Nous verrons aussi comment, par-delà la dichotomie construite par Taubes entre Benjamin et Adorno, existent des lieux communs plus denses que ne le voudrait Taubes. Nous terminerons en montrant quelle activité il peut en fait y avoir dans la philosophie d'Adorno,

¹⁶ Cette expression peut aussi être rendue par « comme non ». L'idée est ici de souligner le caractère à la fois factice et insuffisant ou faux de ce qui imite.

¹⁷ Voir Taubes, J. (1999), *La théologie politique de Paul*, p. 112, qui ajoute au sujet du « problème messianique » et de son traitement par Adorno dans la dernière partie de *Minima Moralia* : « c'est un passage magnifique mais tout compte fait vide ».

¹⁸ Relevons que d'un autre côté, Michael Hirsch qualifie la pensée théologico-politique de Benjamin de « communisme pneumatique ». C'est de cette notion religieuse mais aussi vitaliste de « souffle de vie » que Taubes accuse Adorno de manquer. Voir Hirsch, M. (2003), « Adorno après Benjamin. Politiques de l'esprit », p. 83.

outre le fait que celle-ci présente effectivement, parfois et sans s'y arrêter, des images du monde bloqué.

Éléments de philosophie de l'histoire chez Adorno

Nous devons à présent nommer ici quelques lieux de la philosophie de l'histoire d'Adorno ; cela nous amènera à saisir subséquemment le sens profond du débat qui se joue dans la conférence de Taubes. Il est d'abord évident que pour Adorno, l'histoire n'est pas téléologique et n'est pas mue par un progrès nécessaire. Pour Adorno, il n'y a pas eu de progrès (nécessaire et irrévocable) entre l'époque bismarckienne, la République de Weimar, le nazisme et le capitalisme « démocratique ». Entre ces systèmes, un progrès technique s'est produit, mais qu'en est-il de la morale ? Alors qu'Adorno écrit (par exemple en 1951), c'est encore sous le règne d'un monde catastrophique, réifiant, déshumanisant, où règne la violence d'État, où le danger nucléaire est plus grand que jamais et où la catastrophe écologique prend son essor. À tout moment donc, la possibilité d'une catastrophe (nucléaire, écologique) est autant possible (sinon plus) que la possibilité de la « libération » (qui prendrait la forme pour Adorno de l'autonomie des sujets, entre autres). Les possibilités négatives et positives ne sont ni les unes ni les autres nécessaires pour Adorno.

Il y a pourtant un mouvement dynamique dans l'histoire et la compréhension de cette dynamique doit permettre d'aller de l'avant, de choisir de manière consciente des avenir plus positifs. L'ignorance de cette dynamique, quant à elle, (re)produit une société catastrophique pour les individus comme pour la société. Dans le présent, nous devons voir l'écart entre ce qui fut (insuffisant) et ce qui doit être. Par le regard critique sur cet espace, nous devons trouver les moyens de dépasser l'insuffisance passée (mais encore présente) pour tendre vers un avenir suffisant, à la hauteur de « ce qui est dû ». Cette dialectique de l'histoire, en d'autres termes, si elle veut dépasser l'actuel blocage (stagnation sociale catastrophique), doit reconnaître la non-identité entre le « ce qui est (informé par le passé) » et le « ce qui devrait être / ce qui est dû ». Le présent bloqué ne doit plus être compris comme identique à la totalité ni aux fantasmes mensongers

de la bourgeoisie¹⁹. La totalité bourgeoise ne remplit pas ses promesses et l'identité du réel avec cette totalité bloque la situation. Le non-identique est l'espace critique qui dévoile les failles du réel et permet de penser par-delà, de laisser place à la pensée d'un avenir-autre. Ce mouvement de dépassement de l'identique par le non-identique qui peut amener lui-même un avenir-autre est comparable au mouvement de découverte du non-identique entre le moi et le surmoi qui permet à l'individu de s'autonomiser de manière critique. Notons tout de suite en quoi la pensée d'Adorno, ainsi explicitée, peut s'approcher sur certains plans de la pensée de Benjamin, notamment parce que chez les deux penseurs, le lieu de la rédemption se trouve entre le monde insuffisant (profane ou déclinant, peu importe) et l'espoir, le « ce qui est dû » d'Adorno. Notons aussi le rôle du sujet chez les deux penseurs, rôle sur lequel nous reviendrons.

Adorno reconnaît par ailleurs que le mouvement dialectique de l'histoire est bloqué²⁰ ; nous ne sommes pas capables de porter un regard critique sur ce qui est insuffisant. En vertu de cette ignorance, le présent reproduit le passé et plus brutalement (re)produit la catastrophe. Nous sommes donc coincés dans un présent insuffisant, incapables de jauger son insuffisance parce qu'aveugles à la situation. Et cet aveuglement obscurcit notre avenir : nous n'arrivons pas à voir « ce qui est dû » ni les moyens pour produire un avenir-autre suffisant. Cet aveuglement, pourtant, n'est pas total, alors que certains constatent l'insuffisance et en souffrent. C'est un point de départ vers le vouloir-autre (pour le sujet et les sujets collectifs).

La solution d'Adorno ne sera certes pas l'appel intérieur au messianisme, mais très prosaïquement, l'éducation (et ici, notons ce qui semble le plus concret entre les deux solutions, au-delà de Taubes). Pour Adorno, il faut éduquer les individus à l'esprit critique et à l'autonomie. Ainsi, les individus pourront analyser l'espace entre l'insuffisant et « le dû » et projeter un avenir-autre dans lequel les promesses d'humanité seront remplies. « Pour voir clair dans ce contexte d'aveuglement, il leur [les hommes] faudrait faire cet effort

¹⁹ Nous parlons ici de la bourgeoisie, parce que le règne de celle-ci, de son capitalisme, de son idéologie libérale, sont le ferment de la catastrophe pour Adorno au XX^e siècle.

²⁰ C'est ce qu'il dit par exemple dans le texte *Que signifie : repenser le passé ?*. Voir Adorno, T. W. (2003), *Modèles critiques*, p. 111-129.

douloureux d'une prise de conscience qu'empêche justement l'organisation de la vie²¹ ». Adorno parle ici de la souffrance comme condition nécessaire à cette prise de conscience et au dépassement de la situation. Il est conscient lui aussi du rôle de la souffrance dans un procès du changement, ce que Taubes tend à gommer. Il reste à voir quelles modalités prend cette souffrance chez Adorno en regard de Benjamin.

Chez Adorno, la catastrophe n'est pas nécessaire même si le danger est objectif. Il faut produire des individus autonomes par l'éducation à la démocratie afin d'éviter la continuité du monde technique, totalisant et totalitaire qui entretient la catastrophe. On a donc chez Adorno, dit très (trop ?) rapidement, un monde qui n'avance pas nécessairement, une situation de catastrophe, mais aussi un espoir, ainsi que l'espoir de diffuser cet espoir par l'éducation. Cet espoir prend racine dans la souffrance des hommes qui vivent l'insuffisance de ce monde et cette souffrance les pousse à vouloir et à produire un monde autre. Les mêmes éléments que chez Benjamin en somme, mais sans le vocabulaire religieux. Nous sommes ici à un carrefour : il y a donc les mêmes éléments fondamentaux chez Benjamin et Adorno, le religieux en moins. C'est donc que le religieux manquant est ce qui fait s'effondrer l'édifice d'Adorno selon Taubes, puisque la différence se trouve là. C'est d'ailleurs ce que Taubes dit quand il parle du « messianisme esthétisé » d'Adorno : on y trouve les mêmes éléments que chez Benjamin, la vie en moins. Voyons maintenant si cette vie (et la vie est toujours incarnée) manque vraiment chez Adorno ou si Adorno n'a pas lui aussi un souffle de vie à nous transmettre.

Adorno critiqué, Adorno critique, dépassement

Étrangement, pour revenir à la conférence de Taubes, et avant de conclure, nous pouvons noter avec ce qui a été vu que le reproche de « messianisme esthétisé », c'est-à-dire d'une théorie belle, mais sans applicabilité ni application, pourrait tout aussi bien être énoncé contre Benjamin que contre Adorno. Nous ne disons certainement pas qu'une telle critique s'applique à eux, nous constatons plutôt, en

²¹ *Ibid.*, p. 123.

regard de ce qui a été dit, que si l'on considère la théorie d'Adorno comme un « messianisme esthétisé », il faudrait alors dire à peu près la même chose de la théorie de Benjamin, espèce de « messianisme de salon » ou théorie abstraite et mystique de la politique. Que les deux hommes emploient un registre (religieux ou esthétique) particulier de langage ne vient pourtant pas désactiver les conséquences de leur œuvre respective. Voyons d'ailleurs comment l'œuvre d'Adorno échappe à la critique principale de Taubes, même si l'on peut comprendre que pour Taubes elle manque de souffle (au sens religieux) – puisque Taubes pense en termes de théologie politique (comme Benjamin).

Notre problème central, l'argument de la conférence de Taubes, doit être ici posé à nouveaux frais. Taubes oppose donc à Adorno un processus religieux de rédemption messianique qu'il perçoit chez le jeune Benjamin. Ce processus serait subjectif et trouverait sa source dans le sujet, ce serait un processus religieux au sens plein du terme. Chez Adorno, nous aurions plutôt un processus de libération des conditions sociales bloquées²² et catastrophiques qui passe par un autre processus social, l'éducation à l'autonomie des sujets. Dans la perspective de Taubes, il ne semble pas que le rôle des sujets dans le processus de libération chez Adorno soit suffisant, mais qu'il soit plutôt une condition formelle du processus objectif allant de la catastrophe (réelle) à la libération (souhaitée). La pureté du processus messianique (subjectif) chez Benjamin est donc opposée à ce qui est perçu comme un « programme » objectif chez Adorno. Ce « programme » ne serait qu'une image de ce qui pourrait être. Ce serait la fixation dans une image, la fixation esthétique du devenir-messianique. *Stricto sensu*, nous assisterions chez Adorno à la désincarnation du processus proposé par Benjamin. Il ne faut pas comprendre ici qu'il n'y a pas des pistes de solution concrètes proposées chez Adorno, au contraire. C'est justement parce que son « programme » est trop concret, trop fixé, trop figé, trop matérialiste,

²² Michael Hirsch dit qu'Adorno « résiste à la fausse immédiateté et à l'ésotérisme messianique de la doctrine benjaminienne du politique ». C'est exactement ce que lui reproche Taubes. Au moins, tout le monde s'entend sur cette distinction entre Adorno et Benjamin. Reste à voir à quel point cette distinction est porteuse de conséquences. Voir Hirsch, M. (2003), « Adorno après Benjamin. Politiques de l'esprit », p. 90.

que Taubes le qualifie d'image. C'est par son caractère concret, au sens matérialiste, que Taubes croit que la théorie d'Adorno est désincarnée ; c'est ainsi qu'il oppose une concrétude (adornienne) matérialiste, donc fausse (dans le même sens où nous parlions du faux bonheur du profane plus haut) à une concrétude spirituelle, intérieure, plus vraie et rédemptrice. L'argument peut sembler paradoxal, mais il faut le lire dans le contexte théorique de la religiosité qui est celui de Taubes. On a une opposition entre une réalité matérielle qui est fausse (et inutile) et une réalité spirituelle vraie et libératrice. C'est en regard de cela qu'il faut comprendre l'attaque de Taubes envers Adorno par rapport à son esthétisation de la pensée de Benjamin. Puisqu'Adorno travaillerait dans la zone du matérialisme, il ne pourrait donner qu'une image du vrai : image portée au niveau de l'œuvre d'art dans l'écriture d'Adorno, mais qui n'en reste pas moins un vide essentiel²³. Ainsi, Taubes renvoie Adorno à un des domaines qu'il aura le plus étudié, le domaine de l'art. Il renvoie Adorno à sa propre définition de l'art comme image du monde, permettant d'en saisir les insuffisances, mais en aucune manière de le changer. C'est là le dernier coup de Taubes contre Adorno, Taubes disant à ce dernier qu'il s'est enfermé dans ce qu'il a lui-même reconnu comme insuffisant.

Pensons maintenant l'œuvre d'Adorno en regard des concepts religieux qui importent pour Taubes et de ce que nous avons dit de sa philosophie. Il y a bien un prophétisme chez Adorno, certes pas un prophétisme vétérotestamentaire, mais une parole (ou un appel) d'espoir. C'est la possibilité du sujet autonome et de l'avenir-autre. Il y a une apocalyptique chez Adorno ; le monde technique, totalisant, totalitaire, réifiant, dégradant et dangereux pour l'homme en faisant foi. Il y a bien un état intérieur de faiblesse dans le sujet adornien.

²³ Sans insister, notons que Taubes accuse en quelque sorte Adorno de vivre dans le monde des ombres tel qu'énoncé par Platon dans l'allégorie de la Caverne. Adorno serait un poète des ombres, ombres qui sont pourtant notre monde, mais quel monde faux. On peut aussi dire que le matérialisme des marxistes tel Adorno, même s'il dit rendre compte de la réalité concrète, ne rend compte justement que de la matérialité sans toucher à l'essentiel, le spirituel qui meut cette réalité. Cette question du « conflit religieux » qu'entretient Taubes avec le marxisme mériterait d'ailleurs une étude.

C'est d'abord le sujet en perte de son moi. C'est surtout, à l'instar de Benjamin, le sujet qui, prenant conscience de cette perte dans le monde catastrophique – sujet souffrant donc –, entame un processus de dépassement de ce monde. De cette souffrance du sujet (Paul parlerait ici de faiblesse) naît une volonté d'advenir-autre, puis d'advenir-autre pour soi et la société ; car, notons-le, il y a des sujets souffrants chez Adorno qui communiquent ensemble et cherchent à travailler de concert pour dépasser la situation bloquée. Cela rappelle les faibles de Paul aspirant à un commun salut tout en se reposant les uns dans les autres. Reste la question du messie. Y a-t-il un messie chez Adorno ? C'est ce qui compte pour Taubes. Il veut un messie pour ne pas tomber dans le conceptuel uniquement. Eh bien nous disons qu'il y a un messie chez Adorno s'il y a un messie chez Benjamin. Car il y a chez Adorno comme chez Benjamin un sujet incarné et autorédempteur dont l'action ici et maintenant peut provoquer la rédemption. Tout ce vocabulaire déplairait à Adorno, mais nous l'employons pour continuer à mettre en valeur le parallélisme avec Benjamin. Il y a un sujet de rédemption chez Adorno, un homme souffrant de sa condition, un homme qui par sa souffrance d'abord, par son espoir et son action ensuite, est capable de subsumer la souffrance en rédemption. C'est là, selon nous, le fond de l'affaire. Et s'il y a un messie chez Adorno, alors il y a cette réalité essentielle que Taubes niait à l'œuvre du penseur de Francfort. Ajoutons encore quelques mots. Taubes semble donc s'être laissé prendre à son propre jeu. Parce qu'Adorno parle en termes matérialistes, parce qu'il nomme et pense les problèmes du profane, Taubes n'a pas vu toute la profondeur « spirituelle » de son œuvre. Taubes n'a pas vu que le traitement de la réalité matérielle chez Adorno devait servir à transformer cette réalité, que le sujet reste au cœur du processus et que « tout ça » est une affaire de dépassement (de rédemption dans le langage de Benjamin et de Taubes). Tout le processus messianique existe chez Adorno, mais il est infiniment incarné²⁴, à tel point oserions-nous dire, qu'il n'a plus besoin du

²⁴ Nous ne sommes pas les seuls à voir chez Adorno un processus messianique de rédemption. Pour Michael Hirsch, Adorno se situe au carrefour d'une pensée « libertaire, anarchique, vitaliste et apocalyptique » et « de la croyance dans la raison ». Adorno est héritier de Benjamin pour ce premier pôle, qui reste selon Hirsch présent dans l'œuvre d'Adorno, même si

langage spirituel. Il se produit entièrement dans la réalité matérielle – il n'en est pas moins, au niveau fondamental, un processus de rédemption.

Nous pensons donc que Taubes a injustement, ou trop rapidement, accusé Adorno de « messianisme esthétisé ». Il semble plutôt qu'Adorno a saisi profondément les apports théoriques du jeune Benjamin, mais qu'il les a dépassés en les épurant, en les libérant du langage strictement religieux. Nous pensons qu'Adorno a procédé à une revitalisation de la pensée de Benjamin en l'inscrivant le plus possible dans le monde tel qu'il est donné²⁵. Pour employer une dernière fois le langage religieux, c'est comme si Adorno avait voulu faire en sorte que la prophétie ne soit plus uniquement des mots, mais devienne une réalité dans la catastrophe afin de dépasser la catastrophe. C'est là son messianisme immanent. Nous pouvons donc conclure en disant que Taubes n'a pas su voir par-delà le langage, qu'il a cru que le langage religieux était essentiellement porteur d'autre chose que le langage séculier, alors même que les deux registres, chez Benjamin et Adorno, parlaient d'un commun accord. Pas que tout soit identique chez les deux penseurs, tant s'en faut. Mais par-delà les registres employés, il y a plus de volontés communes entre Benjamin et Adorno que Taubes n'a voulu l'admettre ou n'a su le voir. Il y a les mêmes lieux de catastrophe, de souffrance et de libération. Adorno disait, en conclusion justement de *Minima Moralia* : « La seule philosophie dont on puisse encore assumer la responsabilité face à la désespérance serait la tentative de considérer toutes les choses telles qu'elles se présenteraient du point de vue de la rédemption²⁶ ».

le penseur de Francfort se situe « au-delà » de celui-ci (ce sont les mots de Hirsch). Voir Hirsch, M. (2003), « Adorno après Benjamin. Politiques de l'esprit », p. 76-77.

²⁵ Adorno procède à l'absorption de concepts théologiques tout en dépassant le caractère religieux de ceux-ci. Michael Hirsch affirme qu'Adorno « déconstruit l'unité dense entre l'éthique, le politique et le religieux » qui existait chez Benjamin afin de faire un usage renouvelé des concepts qui étaient enfermés dans cette unité. Cela ne veut donc pas dire qu'Adorno rejette les concepts théologiques de Benjamin, mais qu'il les métabolise et donc les traite autrement. *Ibid.*, p. 77.

²⁶ Adorno, T. W. (1980), *Minima Moralia*, p. 230.

Conclusion

En 1987, Taubes était mourant. Il a décidé, avant de s'éteindre, de parler encore une fois, une dernière fois, de Paul, de Nietzsche, de Benjamin et... d'Adorno. Taubes a alors voulu dresser une opposition entre Benjamin et Adorno. Il a cherché à destituer l'œuvre d'Adorno en la comparant à celle de Benjamin. Il a voulu faire d'Adorno un esthéticien du messianisme. Cela force à la réflexion. Pourtant, à la réflexion, nous l'avons vu, la différence entre Benjamin et Adorno n'entraîne pas une rupture entre eux. Il y a continuité sous un autre registre. Il y a même, et c'est là un revirement que Taubes aurait pu apprécier « en connaisseur », une incarnation de la pensée de Benjamin dans l'œuvre d'Adorno, par-delà l'accusation de pensée désincarnée posée contre cette dernière. Il y a sauvetage des notions benjaminienes chez Adorno et application de celles-ci au monde concret. Il y a donc réellement, et ce sur plusieurs plans (conceptuel, matériel, voire même spirituel), sauvetage du sujet souffrant et rédempteur et sauvetage de l'espoir dans le monde catastrophique du XX^e siècle. Il y a sauvetage du prophétique dans l'apocalyptique et sauvetage de la faiblesse comme condition du messianisme et comme condition d'une messianité partagée ainsi que d'un apport commun renouvelé au monde (rappelons-nous Paul que nous pouvons maintenant lier à Adorno). Enfin, et nous n'avons pu en parler, il y a même chez Adorno le retour d'un (autre) concept paulinien, celui de l'amour. Dans un arc fulgurant, il y a, par-delà la religiosité de Paul et de Benjamin, le retour de l'amour comme thèse d'espoir et d'horizon chez Adorno. Cet amour, c'est la faiblesse en autrui et le bien qui en procède, la faiblesse faite force et le commencement d'un avenir-autre. Cela relève d'un autre travail.

Par ailleurs, comme tout au long de cet article nous avons procédé en exégète d'une conférence elle-même exégétique, nous nous devons de lancer un dernier pont vers d'autres commentaires à venir ; nous voulons dire par là que nous serions mauvais herméneutes si nous pensions avoir tout dit. Tout ce travail a été traversé par le problème du langage lui-même et de l'esthétique. Ce problème n'est pas clos. Nous notons que la différence qui subsiste entre Benjamin et Adorno est du registre des discours. Peut-être parlent-ils de problèmes semblables, nous le pensons, mais pas dans les mêmes

mots, cela est clair. Et si le langage avait sa performativité propre ? Alors, nous reviendrons au problème de base, y-a-t-il différence de qualité intrinsèque entre l'œuvre de Benjamin et l'œuvre d'Adorno ? Est-ce qu'au final, le langage religieux n'aurait pas une qualité supérieure à tout langage profane, ne serait-il pas le seul lieu du vrai messianisme ? Par-delà la raison, est-ce que l'appel du religieux n'est pas essentiel au devenir-messianique, sous faute de se perdre en ce monde catastrophique ? Il est permis de penser que pour Taubes, ce problème existe en amont de tout ce qui a été dit. Seuls les mots vrais peuvent parler et rendre possible le vrai²⁷, et seuls les mots vrais du religieux peuvent communiquer la flamme messianique aux hommes en désespérance – les mots de ce monde ne pouvant que reproduire ce monde. Mais ce problème doit être laissé à d'autres – nous-mêmes ne pouvons rien dire de plus ici de la « vie du Verbe ».

Bibliographie

- Adorno, T. W. (1980), *Minima Moralia*, Paris, Payot, 357 p.
Adorno, T. W. (2003), *Modèles critiques*, Paris, Payot, 350 p.
Benjamin, W. (2000), *Œuvres*, 3 vol., Paris, Gallimard, 400 p., 459 p. et 482 p.
Hirsch, M. (2003), « Adorno après Benjamin. Politiques de l'esprit », *Lignes*, n° 11 (2), p. 76-98.
Taubes, J. (1999), *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, Paris, Seuil, 188 p.
Taubes, J. (2000), *L'eschatologie occidentale*, Paris, L'éclat, 269 p.
Zarka, Y. C. (2018), « Benjamin ou le point d'interférence du théologique et du politique », *Cités*, n° 74 (2), p. 3-12.

²⁷ C'est tout le problème de la vérité dans le Verbe, du Dieu de parole et de la parole de Dieu, dont les cabalistes ont si bien parlé – cabalistes dont nous sentons toujours la présence chez Taubes.

Étude de l'*Integral view* de G. Sreenivasan. L'émotion comme état exécutif et le contre-exemple du courage.

Cécile Rosat*

Résumé

*Quelle est la nature de la vertu ? Quels sont les ingrédients psychologiques nécessaires pour qualifier un agent de vertueux ? La réponse de Sreenivasan dans *Emotion and Virtue* (à paraître) suggère que l'émotion constitue la vertu et est essentielle à la psychologie des individus considérés comme vertueux. Si un sujet manque de sympathie, il ne peut être qualifié de véritablement compassionné. La raison ? Il n'est pas disposé à voir et à juger qu'une autre personne est dans le besoin et fait appel à son aide. L'émotion oriente ainsi l'attention de l'agent sur les données externes pertinentes et sur les réponses comportementales appropriées. Mais si l'émotion exerce bien un contrôle cognitif sur la motivation, par la sélection d'informations, cela suffit-il à entraîner l'action ? Selon l'auteur, oui, mais son explication du cas de la vertu de courage, faisant appel au désir, suggère l'inverse.*

Quelle est la nature de la vertu ? Quels sont les ingrédients psychologiques essentiels pour qualifier un agent de vertueux ? Selon la position de l'*Integral view*, qui pose l'émotion comme intégrée à la vertu, défendue par Sreenivasan dans *Emotion and Virtue* (à paraître), aucune réponse à ces questions ne peut être correcte si elle ne fait pas intervenir l'émotion. Plus précisément, l'auteur considère qu'aucune personne ne peut être qualifiée de vertueuse si elle ne manifeste pas le

* L'autrice est étudiante à la maîtrise en philosophie (Université de Neuchâtel).

trait émotionnel spécifique à chaque vertu et corrigé par les deux autres constituants de la psychologie du vertueux : l'intelligence et la connaissance morale. Les *exemplaires de vertu*, soit les individus que nous considérons comme possédant une vertu telle le courage, doivent posséder ce trait émotionnel parce qu'il leur permet de passer le *Test Central de la Vertu*. Ce dernier garantit la fiabilité de l'agent dans ses jugements et permet de le qualifier comme courageux, compatissant, honnête, etc. Ainsi, l'émotion, en tant qu'elle est rectifiée, constitue la nature même de la vertu. Cette conception de *l'Integral View* attribue alors à l'émotion un rôle central pour la vertu elle-même.

S'inscrivant dans le champ de la psychologie morale et de l'éthique normative, Sreenivasan se prête à une enquête sur la nature des vertus ainsi que sur la constitution psychologique d'un individu vertueux. Nous nous proposons d'interroger ce rapport entre émotion et vertu et d'évaluer sa pertinence. Plus précisément, après avoir présenté la position de l'auteur, nous nous concentrerons sur la pertinence de l'émotion en tant qu'elle est motivationnelle. Nous nous demanderons si, dans cette théorie, l'émotion joue bien un rôle exécutif.

Bien que selon la thèse de Sreenivasan, l'émotion joue deux rôles, un rôle informationnel et un rôle motivationnel, il semble qu'elle ne remplisse plus cette seconde fonction lorsqu'il s'agit de la vertu exécutive du courage. Comme nous le verrons avec cet exemple, il n'est pas le cas que l'émotion soit encore l'état motivationnel qui permet à l'agent d'exécuter l'action.

Notre argumentation s'organise comme suit : s'il s'avère qu'il y a un fossé entre le jugement et l'action, alors il doit être rempli par un état exécutif. Si par contre l'action se réalise du moment que le jugement est donné, comme le suppose l'auteur, alors aucun état exécutif n'est nécessaire pour rendre compte de la motivation. Notre critique se propose alors de révéler l'existence de ce fossé et une incohérence non pas fatale mais qui remet en question la place de l'émotion d'un point de vue motivationnel.

Qu'est-ce qu'une vertu ? (chapitres 1 et 2)¹

Il existe une question débattue concernant la priorité des actions ou des traits de caractère de l'agent. À ce sujet, Sreenivasan adopte une position hybride. D'une part, d'un point de vue métaphysique, c'est l'action qui prime. Les traits de caractère vertueux sont définis de façon dérivative, c'est-à-dire comme des dispositions à faire des actions d'un certain type². D'autre part, d'un point de vue épistémologique, l'auteur adopte une position accordant la primauté à l'agent. Dans certaines situations où l'action à faire ne nous apparaît pas comme évidente, nous pouvons nous référer à un autre agent que nous considérons comme fiable, c'est-à-dire comme un agent qui possède la vertu en jeu dans l'action à faire³. Il s'agit ici *déférence morale*⁴.

Pour savoir si un agent est moralement fiable, Sreenivasan propose le test dit *Central Test of Virtue* (désormais CTV) : « (CTV) to qualify as virtuous, an agent must consistently make correct

¹ Nous traiterons successivement des chapitres 1, 2, 3 et 9 d'*Emotion and Virtue*, la raison étant que seuls ceux-ci sont pertinents dans notre argumentation. Dans les deux premiers chapitres, Sreenivasan présente sa position. Le chapitre 3 traite de la conception qu'il adopte de l'émotion. Le chapitre 9 applique l'*Integral view* à la vertu de courage.

² *Ibid.*, p. 3.

³ *Ibid.*, p. 4.

⁴ Notons que si l'auteur adopte une position hybride, c'est parce que celle-ci rend compte des cas non-paradigmatiques. Le plus souvent, l'action requise par une situation est évidente : un homme glisse sur le verglas et tombe par terre. Cette situation appelle de manière évidente à la compassion. Pour cette raison, je vais l'aider à se relever. Dans d'autres cas, dit non-paradigmatiques, la réponse appropriée à une situation apparaît moins clairement et l'agent *ne sait pas* ce qu'il faut faire. Par exemple, doit-on faire preuve de charité envers un itinérant qui demande de l'argent à des fins toxicomaniaques ? Dans ce genre de cas, Sreenivasan préconise la *déférence morale* (chapitre 8). Plutôt que de ne rien faire, il vaut mieux s'en remettre à un *exemplaire de vertu*, soit une personne considérée comme vertueuse et fiable. L'action qu'elle nous conseillera sera considérée comme compassionnée parce qu'elle serait faite par un exemplaire de vertu, c'est-à-dire parce qu'elle manifeste un trait de caractère vertueux.

judgements about what to do across a variety of situations that call for virtue⁵. » Ce test détermine le *degré minimal* pour être considéré comme vertueux dans une situation donnée. La *constance* judicative de l'agent assure sa fiabilité et est une affaire de degré. Celui qui demeure ferme dans ses jugements témoigne par ce qu'il dit et fait d'une cohérence requise pour être qualifié de minimalement vertueux.

Bien entendu, il s'agit ici de situation *faisant appel* à une vertu, c'est-à-dire lorsque cette dernière est la réponse moralement correcte à une situation⁶. Lorsqu'Alex glisse sur le verglas et tombe, une réponse compatissante est appelée de la part d'un spectateur de la scène. En répondant à la situation de la façon requise par la valeur perçue de cette dernière, l'agent est admis comme minimalement vertueux. Un agent constant dans ses jugements est celui qui répond toujours de manière appropriée dans une *pluralité de situations variées* qui font appel à une vertu. Henri est compatissant s'il aide toute personne glissant sur le verglas, qu'il s'agisse de son ami Alex, d'une vieille dame ou d'une personne lambda, et même s'il est moins disposé à le faire dans certains cas, par exemple lorsqu'il est pressé⁷. Qui plus est, il est considéré comme un exemplaire de vertu lorsqu'il agit de manière appropriée même dans ces cas non-paradigmatiques.

Pour être un *agent gentil*, il est certes nécessaire de juger correctement, toutes choses considérées, qu'un acte est moralement correct. Or, pour être un *agent vertueux*, ce jugement n'est pas suffisant. Même si je juge, toutes choses considérées, qu'aider la vieille femme à traverser la route est une bonne action, ce jugement ne fournit pas nécessairement une raison d'agir. Par exemple, un agent faible de volonté peut avoir ce même jugement correct sans avoir l'intention

⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁶ Une personne sadique ou mafieuse est aussi *cohérente* dans ses jugements, mais elle n'est pas vertueuse pour autant puisque, dans des situations faisant appel à la vertu, elle ne répond pas de manière appropriée.

⁷ Bien que les situationnistes citent l'étude de Darley and Batson (1973), qui montre une tendance des personnes étant dans l'empressement à ne pas adopter un comportement aidant, cette hypothèse a été remise en question, comme le signale Snow (2013). Dans Batson *et al.* (1978), l'hypothèse de l'empressement en soi comme réduisant le comportement d'aide est substituée par celle du conflit sur la personne à aider comme étant la variable pertinente.

d'aider la femme et préférera alors aller s'acheter une bière. Bien qu'il porte un jugement correct, il est inadapté de caractériser cet agent de vertueux.

Pour cette raison, l'*exemplaire de vertu* non seulement porte un jugement correct sur une situation, mais aussi agit de manière fiable, c'est-à-dire qu'il a de bonnes intentions et un bon motif. Ceux-ci sont fournis par la vertu ou, plus précisément, par le trait émotionnel qui la compose⁸. Pour cette raison, les dispositions émotionnelles sont nécessaires pour passer le CTV⁹.

Or, même si elles permettent d'une part de détecter des propriétés évaluatives d'une situation donnée et d'autre part, d'engendrer la motivation, elles ne sont pas, à elles-seules suffisantes. En effet, selon la *Bento Box view*, plusieurs composantes mentales doivent être sollicitées. La disposition émotionnelle s'accompagne alors de l'intelligence (*cleverness*) et de la connaissance morale¹⁰. Ces deux composantes¹¹ contribuent à rectifier l'émotion et permettent ainsi à

⁸ Selon Sreenivasan (à paraître, p. 32), la façon dont est constituée la vertu permet non seulement de passer le test et ainsi de désigner un agent vertueux, mais aussi, elle nous informe du fait qu'un agent qui passe le test *agit toujours pour de bonnes raisons*. Les motifs ne nous informent en rien de la fiabilité de l'agent puisque *la nature de la vertu nous assure déjà cela*. En ce sens, l'action vertueuse est toujours faite pour de bons motifs en raison de la nature de la vertu. La motivation de l'agent est une partie intégrante de l'action vertueuse.

⁹ Selon la position adverse, la *Black Box view*, la composante émotionnelle n'est pas nécessaire pour passer le test. En effet, il y aurait au moins un ensemble de conditions psychologiques qui n'inclut pas les traits émotionnels, faisant donc qu'un agent peut juger de manière correcte et fiable (*Ibid.*, p. 26).

¹⁰ *Ibid.*, p. 27-28.

¹¹ Selon l'auteur (*Ibid.*, p. 70-71), l'*intelligence* est notre habilité à raisonner à propos de choses pratiques et à diriger notre conduite dans des situations spécifiques. Pour cela, elle est distincte de la sagesse pratique. Aussi, elle consiste non pas seulement en un ajustement moyen-fin (raisonnement instrumental) mais en la sélection de l'instanciation de la meilleure fin donnée. Une personne intelligente sait non seulement comment parvenir à telle fin, mais elle sait aussi ce qui instancie, dans une situation spécifique, le but auquel elle aspire. La *connaissance morale* contribue quant à elle à faciliter cette sélection. Elle consiste en le fait d'avoir connaissance de ce qui est

l'agent de passer le test central de la vertu et d'être qualifié d'exemplaire de vertu¹².

Sreenivasan considère le trait émotionnel, en tant qu'il est moralement modifié, comme remplissant une fonction essentielle dans la conception de la vertu : « for some virtues, a morally rectified emotion trait is a functionally integrated constituent of the virtue¹³ ». Puisque l'émotion est constitutive de la vertu, elle doit non seulement être modifiée mais aussi corrigée de ses imperfections morales. La peur qui motive l'agent à combattre est *rectifiée* par les deux autres composantes de la *Bento Box*, et cette rectification est qualifiée de *morale* de façon à pouvoir engendrer un comportement vertueux.

Ce trait émotionnel modifié et moralement rectifié est le trait de caractère vertueux. Il est fonctionnellement intégré dans le sens où il constitue la nature de la vertu. La sympathie est par conséquent partie intégrante de la vertu de compassion, comme la peur est le trait émotionnel moralement rectifié du courage¹⁴.

a morally rectified sympathy trait is a functionally
integrated constituent of the virtue of compassion
(IV_{compassion}) ;

minimalement requis dans une situation donnée. C'est pour cela que, dans les cas non-paradigmatiques, on s'en remet aux exemplaires de vertu en raison du savoir qu'on leur reconnaît.

¹² Sreenivasan rejette la thèse aristotélicienne de la *réciprocité des vertus* selon laquelle un agent ne possède pas véritablement une vertu, si une autre de ses vertus fait défaut (*Ibid.*, p. 70). Mère Teresa n'est pas pleinement compatissante si elle est lâche face au danger. Sreenivasan considère plutôt qu'un agent peut être qualifié de vertueux s'il satisfait le minimum de décence morale (*Ibid.*, p. 115). Si une vieille femme est dans le besoin pour traverser la route, ne pas l'aider ne fait pas de moi quelqu'un d'immoral, la pousser par contre si.

¹³ *Ibid.*, p. 30.

¹⁴ Sreenivasan considère que son *Integral view* quant au rôle de l'émotion vaut pour une large gamme de vertus. Il se focalise dans son argumentation sur deux d'entre elles : la paire *compassion-sympathie* et celle *courage-peur*.

a morally rectified fear trait is a functionally integrated constituent of the virtue of courage (IV_{courage})¹⁵.

Chaque agent dit vertueux doit disposer du constituant affectif spécifique à la vertu donnée pour passer le test. Ce dernier, garantissant la fiabilité de l'agent, est une condition pour qu'il puisse être considéré comme un exemplaire d'une vertu. La seconde condition est qu'il possède la capacité générique (*generic ability*) de faire des jugements moraux corrects dans des situations qui appellent une vertu particulière. Maintenant que nous nous sommes intéressés à la vertu et au rôle de l'émotion dans la constitution de cette dernière, nous allons maintenant nous intéresser au fonctionnement même de l'émotion.

Le fonctionnement de l'émotion (chapitre 3)

Deux aspects de l'émotion sont essentiels pour Sreenivasan : l'aspect informationnel et l'aspect motivationnel. Sa conception est héritée de de Sousa (1987) qui posa le problème suivant : quelles dispositions permettent de faire le tri dans les informations extérieures que nous captons et de ne garder que l'essentiel d'une situation donnée. Si la raison à elle-seule ne le peut pas¹⁶, l'émotion par contre, comme le fait remarquer de Sousa, du fait qu'elle est élicitée par des propriétés évaluatives, permet de mettre en évidence ce qui est pertinent dans une situation donnée et ce qui mérite d'y tourner son attention. Mais si la peur informe d'un danger, elle contribue aussi à sélectionner une réponse comportementale adéquate aux informations perçues entrantes. D'autre part, l'émotion permet de répondre de façon appropriée aux éléments pertinents perçus et exerce ainsi un contrôle sur les éléments pertinents rentrant

¹⁵ *Ibid.*, p. 30.

¹⁶ Le constat auquel arrive de Sousa est la conclusion qu'il tire à partir de l'exemple suivant qu'il emprunte à Dennett : un robot est dans un wagon en présence d'une bombe qu'il doit désactiver. Après plusieurs tentatives et modifications de son mode d'emploi, le robot échoue. N'étant pas équipé de la peur, il ne parvient pas à tourner son attention sur l'objet présentant le danger qu'il doit éviter.

et sortant. On parle alors de *double control of salience*, traduit par *double contrôle de la proéminence*¹⁷.

En se basant en partie sur la théorie perceptuelle¹⁸, Sreenivasan conçoit l'émotion comme saisissant les propriétés évaluatives : on *perçoit* l'effrayant ce qui provoque de la peur. Celle-ci a un *rôle informationnel* du fait qu'elle nous renseigne sur la présence d'un objet pouvant porter atteinte à notre vie ou à notre intégrité physique, tel un chien ou un tigre à dents de sabre. Cet état affectif va *motiver* une réponse comportementale de type fuite ou riposte. Le rôle de l'émotion est donc d'indiquer qu'un élément de notre environnement mérite notre attention et de nous donner des raisons d'adopter un comportement spécifique. En ce sens, elle est un accès épistémique indispensable aux valeurs, mais aussi l'état exécutif engendrant l'action.

Sreenivasan fait reposer ce double contrôle de la proéminence sur quatre thèses. Deux d'entre elles concernent le contrôle qui est exercé lors de la phase informationnelle de l'émotion (*a*), et lors de la phase motivationnelle (*g*). Les deux autres concernent la plasticité des émotions, c'est-à-dire leur capacité à être modulées selon leur contexte.

Premièrement, l'émotion contrôle la saillance de l'entrée des données en orientant l'attention de l'agent sur des éléments sélectionnés comme pertinents¹⁹. Dans le cas de la peur, le danger est la donnée extérieure sur laquelle va se focaliser le sujet grâce à l'émotion : « fear makes danger salient to the subject²⁰ ». Le danger est

¹⁷ Sreenivasan, G. (à paraître), *Emotion and Virtue*, p. 38.

¹⁸ Tappolet divise l'épisode émotionnel en différentes phases : a. une composante informationnelle (comme l'expérience sensorielle) ; b. une évaluation ; c. des changements physiologiques ; d. des expressions faciales ; e. des sentiments (*feelings*) caractéristiques ; f. des processus cognitifs et attentionnels ; g. une tendance à l'action ou une autre composante de la motivation. (Tappolet, C. (2016), « Emotion and Perception », p. 7-8) Les phases sur lesquelles va se concentrer Sreenivasan sont la première et la dernière. L'attentionnalité (*f*) de l'émotion sera aussi centrale car elle va permettre à l'agent de saisir les éléments pertinents d'une situation donnée, qu'ils s'agissent de ceux de notre environnement ou des réponses possibles.

¹⁹ Sreenivasan, G. (à paraître), « Emotion and Perception », p. 46.

²⁰ *Ibid.*, p. 50.

la condition qui engendre la peur. Si S est effrayé, c'est à cause du danger. Le *contrôle* consiste ainsi en cette *sélection* immédiate des éléments pertinents.

Deuxièmement, les émotions présentent une adaptabilité (*plasticity*) notable concernant la sélection d'informations extérieures²¹. Elles sont flexibles quant aux éléments qui la déclenchent. Henri peut avoir peur du chien tandis que Marie peut ne rien trouver d'apeurant dans cette situation. Henri peut aussi expérimenter le même phénomène affectif lorsqu'il est face à un grizzli ou lorsque, sur une route enneigée, il perd le contrôle de son véhicule. Étant donné que les conditions qui élicitent une émotion admettent le changement, il faut qu'il y ait un dénominateur commun à toutes les occurrences d'une même émotion qui soit assez général, de façon à pouvoir toutes les englober. Une condition élicitante d'une émotion peut être aussi générale qu'une valeur. Ainsi, puisque celle-ci remplit la condition du seuil minimal, les émotions vont se distinguer les unes des autres par leur input²².

Troisièmement, lorsque l'émotion exerce un contrôle sur l'output, elle permet de mettre en évidence une réponse appropriée à la situation²³. Étant donné l'élément pertinent saisi en amont, elle sélectionne un type de réponse spécifique parmi toutes celles qui sont possibles dans une situation donnée. Ainsi, l'émotion isole les réponses pertinentes compte tenu de l'input. Le *contrôle* consiste donc en cette *sélection* des éléments pertinents sortant. Le résultat de cette sélection, c'est-à-dire l'action sélectionnée, est le lieu où se situe la motivation.

Quatrièmement, lorsque la plasticité concerne l'output, les émotions sont flexibles quant à la façon dont il est requis de répondre dans une situation donnée²⁴. Plusieurs réponses pertinentes peuvent être possibles mais toutes sont liées par l'input. Si la peur peut être provoquée par un chien dangereux ou la perte de contrôle d'un véhicule sur une route enneigée, les actions qui vont être motivées peuvent être multiples. Imaginons que Henri doit passer chez son ami

²¹ *Ibid.*, p. 52-53.

²² *Ibid.*, p. 47.

²³ *Ibid.*, p. 59.

²⁴ *Ibid.*, p. 63.

chercher un cahier d'allemand et que la maison de cet ami est gardée par un pitbull. Etant donné sa peur des chiens, Henri peut partir en courant ou juger que l'obtention de ce cahier est plus importante et, de ce fait, passer outre sa peur. Il peut alors mettre au point des stratégies qui peuvent être multiples. L'important reste qu'il y ait quelque chose de réellement effrayant.

Aristote & le fossé

S'il est clair que l'émotion exerce un contrôle sur les éléments sortants proéminents et, de ce fait, exerce un contrôle sur la motivation, nous doutons de son rôle motivationnel. Plus spécifiquement, nous doutons que l'émotion soit l'état exécutif qui engendre l'action. L'argumentation de Sreenivasan est à propos du contrôle double de l'émotion sur ce qui est saillant. Bien que l'émotion porte notre attention sur les éléments entrant et sortant pertinents, et plus spécifiquement sur une réponse spécifique, et bien qu'elle fournisse des raisons d'agir ou de réagir d'une façon donnée, cela n'implique pas que l'agent fasse cette action. Nous voyons ici la nécessité d'un état exécutif.

En adoptant la division de l'épisode émotionnel de Tappolet, Sreenivasan devrait conférer à l'émotion ce rôle exécutif :

In addition, your attention focuses on the animal and its movements, as well as, possibly, on ways of escaping or defending yourself. Accordingly, your fear is likely to come with a motivation, such as an urge to run away or to strike back²⁵.

L'émotion non seulement exerce un contrôle sur les inputs et outputs, mais aussi, nous motive à agir. Cette réponse pourrait être correcte. Néanmoins Sreenivasan semble nous dire que la motivation se trouve dans le *jugement* :

This spells out the obvious sense in which fear controls the salience of 'fleeing it,' as opposed to other possible reactions to an apparent danger : flight is the response the

²⁵ Tappolet, C. (2016), « Emotion and Perception », p. 8.

subject is *actively motivated* to undertake. The *locus of motivation* is the *selection* (i.e., the *action selected*)²⁶.

La sélection ici évoquée consiste à juger que telle action est à faire puisqu'elle est exigée par la situation. On parvient à ce jugement grâce à l'émotion et au contrôle qu'elle exerce sur la saillance des réponses possibles. La seule manière de concevoir l'émotion non seulement comme contrôlant mais aussi comme entraînant la motivation serait alors de supposer *le jugement et l'action comme intrinsèquement liés* : du moment qu'on a le jugement, l'action se produit. En ce sens, l'émotion jouirait bien de ce statut exécutif.

Cette conception que nous prêtons à Sreenivasan, selon laquelle *faire un choix, c'est faire l'action*, renvoie à Aristote. Le jugement nous permet de savoir ce qu'il faut faire. Du moment que nous avons cette connaissance, alors l'action s'en suit immédiatement : « Soit cette proposition générale : il faut goûter à tout ce qui est doux ; or cette chose est douce (proposition particulière) ; force est donc à celui qui le *peut* et que *rien n'empêche*, dès l'affirmation formulée, d'exécuter l'acte²⁷ ». Aristote explique l'action dans le cadre d'un syllogisme pratique. La proposition générale est la première prémisse, le cas particulier est la seconde et la conclusion est l'action. Ainsi selon lui, la force motivationnelle se situe dans la seconde prémisse. Celle-ci constitue un jugement vis-à-vis d'un cas particulier dans le sens où on attribue une valeur à un objet ou un événement.

Si l'on applique ce raisonnement au cas de la sympathie, cela donnerait le raisonnement suivant :

P1 Toute personne dans un besoin sérieux doit être aidée ;

P2 Alex est dans un besoin sérieux ;

C J'aide Alex.

En reconnaissant la valeur de la situation d'Alex, je ressens pour lui de la sympathie et cette émotion oriente mon attention sur l'action à faire. Du moment que je juge qu'Alex est dans le besoin, j'agis en

²⁶ Sreenivasan, G. (à paraître), « Emotion and Perception », p. 46 [nous soulignons].

²⁷ Aristote (1972), « Solution de l'aporie sur les rapports de la science et de la tempérance », p. 333.

l'aidant. La conclusion du syllogisme est donc à la fois une assertion mais aussi une action, d'où le fait qu'il soit dit pratique²⁸.

Ajoutons encore que la connaissance en acte des deux prémisses n'est pas suffisante pour que le syllogisme soit efficace. Je suis tenue à faire cette action si je *peux* la faire. « Pouvoir » signifie ici que le sujet doit être *apte* à agir et ne pas en être *empêché*²⁹.

Chez Sreenivasan, ce présupposé méta-éthique du « devoir implique pouvoir » est formulé explicitement dans le principe pratique suivant : « (K-occurent) Pour tout agent, A, chaque fois qu'il y a un acte *gentil* qu'il est *possible* et *permissible* pour A d'accomplir, A devrait l'accomplir³⁰ ». À chaque fois qu'il existe une action dotée d'une valeur relative à une vertu, et que cette action peut être faite, alors l'agent devrait la faire. Ce qui semble être présupposé ici, c'est que du moment qu'un agent peut accomplir une action qu'il juge en amont comme étant celle requise par la situation, alors l'agent va faire cette action. On retrouve donc, comme chez Aristote, l'idée selon laquelle formuler un jugement suffit pour que l'action se produise.

Pour rendre compte de l'aspect motivationnel de l'émotion dans la théorie de Sreenivasan, nous proposons l'argument suivant :

P1 En exerçant un contrôle sur les éléments sortant pertinents, l'émotion permet de formuler un jugement et de sélectionner la réponse appropriée à une situation donnée ;

P2 Si formuler un jugement entraîne l'action, alors l'émotion est l'état motivationnel par lequel un agent exécute une action ;

C L'émotion est donc un état exécutif.

²⁸ Cette position est aujourd'hui minoritaire. Elle doit rendre compte de comment une action peut s'insérer dans un syllogisme contenant des propositions articulées par des règles logiques. Un défenseur contemporain du syllogisme pratique est Jonathan Dancy (voir Dancy, J. (2018), « How Practical Reasoning is Possible »).

²⁹ Dans *La Métaphysique*, Aristote distingue deux sens de « pouvoir » (Aristote (1953), « Distinction de la puissance et de l'acte », p. 499). Soit en puissance : une faculté est potentielle mais pas réalisée. Lorsque je dors, j'ai la faculté de voir même si je n'exerce pas actuellement cette faculté. Soit en acte : on parle d'une faculté comme étant effective. Lorsque je me réveille et ouvre les yeux, j'ai la faculté de voir et exerce effectivement cette faculté. Ainsi, pouvoir faire une action signifie être disposé à la faire et être dans des circonstances favorables permettant sa réalisation.

³⁰ Sreenivasan, G. (à paraître), « Emotion and Perception », p. 92.

La deuxième prémisses est l'hypothèse que nous proposons pour comprendre le rôle de l'émotion dans la motivation. Si elle s'avérait fausse, alors notre raisonnement serait invalidé. En d'autres termes, s'il devait exister un fossé entre le jugement et l'action, alors l'émotion ne remplirait plus ce rôle. Il faudrait donc soit un autre état exécutif, soit fournir une autre explication pour maintenir l'émotion dans ce rôle. Dans ce qui suit, nous allons présenter un contre-argument à P2 avec l'exemple du courage.

La vertu exécutive du courage (chapitre 9)

Sreenivasan distingue les vertus ordinaires et exécutives. Les premières ont un but fixé qui doit être accompli pour que se manifeste la vertu. Pour la compassion, il s'agit d'améliorer le bien-être d'une personne dans le besoin pour son propre bien. Celui de l'honnêteté est de dire la vérité pour elle-même³¹. Ces vertus se distinguent des secondes qui n'ont pas en elles-mêmes de but fixé. Cette différence dans la structure interne fait que, pour être courageux, il n'y a pas de fin spécifique à accomplir. En effet, « [r]ien dans la nature de la vertu de courage elle-même fixe soit le nombre soit la nature des buts externes qu'un agent courageux peut poursuivre³². » L'honneur et la victoire sont par exemple des buts poursuivis externes à la vertu de courage, se déclinant en des actions diverses et variées à accomplir.

La thèse défendue par Sreenivasan est que le courage consiste à persévérer face à un danger *lorsque cela en vaut la peine* et *parce que* la valeur saisie *prima facie* justifie à elle seule cette persévérance³³ : « true courage is a matter of persevering in the face of danger *when and because* the perseverance is worthwhile³⁴ ». Le courage n'est donc pas

³¹ *Ibid.*, p. 209.

³² *Ibid.*, p. 209 : « [E]xecutive virtues are characterised by not having any fixed end or goal of their own. ».

³³ Par contraposée, si la persévérance n'en vaut pas la peine, alors persévérer face au danger n'est pas de l'ordre du courage. Dans ce genre de cas, prendre la fuite serait le comportement approprié et serait un comportement courageux.

³⁴ *Ibid.*, p. 200.

toujours une affaire de persévérance. Prendre la fuite peut être un comportement raisonnable pour lequel un agent peut ne pas être blâmable. Cette conception du courage est moins stricte que celle d'Aristote. Pour ce dernier, seule la persévérance face au danger est acte de courage. Ce qui assure cette persévérance est le mécanisme psychologique de *contrôle de la peur*³⁵. Ainsi, en maîtrisant nos passions, le sujet est en mesure d'agir selon son jugement.

Or, Sreenivasan ne fait pas reposer l'action courageuse sur ce mécanisme. Pour lui, l'exemplaire de vertu est celui qui évalue une situation correctement. La valeur que nous accordons à la persévérance dépend d'un jugement³⁶. Ce jugement compare deux *valeurs* : celle de l'action de fuir, celle de l'action de combattre. Lorsque la valeur de la première est supérieure à celle de la seconde, l'agent va *désirer* fuir. À l'inverse, lorsque l'agent valorise davantage l'action de combattre, alors il va la *désirer*. Ainsi puisque la persévérance face au danger dépend d'un jugement évaluatif, le courageux peut être celui qui fuit face au danger, à la condition que, dans une situation donnée, la fuite ait une valeur supérieure à celle de persévérance.

Pour pouvoir affirmer que la fuite est un comportement courageux, Sreenivasan doit montrer que le courage ne repose non pas sur le mécanisme de contrôle des passions mais sur un *jugement*. Pour cette raison, il introduit le processus psychologique *Pears-Aristotle Prototype* (désormais PAP)³⁷. Ce mécanisme évaluatif consiste

³⁵ Celui qui est *livré aux passions* n'est pas capable de faire un syllogisme pratique, notamment parce qu'il ne possède pas le savoir nécessaire contenu dans la prémisse majeure. Par conséquent, le jugement qu'il portera sur l'action *s'oppose à la droite raison par accident* à cause de son *désir*. Pour cette raison, contrôler ses passions permet de contenir nos passions et d'agir comme la situation l'exige (Aristote (1972), « Solution de l'aporie sur les rapports de la science et de la tempérance », p. 335).

³⁶ Sreenivasan, G. (à paraître), « Emotion and Perception », p. 204.

³⁷ *Ibid.*, p. 212. Si le courage consiste à persévérer face au danger, cela présuppose que l'agent poursuit un autre objectif lui demandant de maîtriser sa peur élicitée par le danger. Ce but supplémentaire poursuit est qualifié par l'auteur d'*externe*, qui reprend la terminologie de Pears (Pears, D. (1980), « Courage as a mean »). Ce qualificatif renvoie à l'idée que le but n'est pas donné dans la structure du courage lui-même, puisque ce dernier a pour trait émotionnel la peur qui motive la fuite.

à comparer la valeur de plusieurs buts typiques dans certaines situations impliquant une valeur ou une émotion. Ces buts peuvent être désirés en même temps et entrer en conflit³⁸. Le désir de fuir peut court-circuiter le désir pour un but externe. Le sujet est alors motivé à poursuivre deux buts qui sont incompatibles entre eux et qui ne peuvent tous deux être satisfaits. Le but du PAP est de montrer comment un agent prend une décision lorsque deux désirs sont en conflit, sachant que le désir de fuir est autant *pleinement rationnel*³⁹ que celui de combattre.

La question de la persévérance se pose lorsqu'un agent rencontre un obstacle en poursuivant un but externe⁴⁰. La *peur* d'être blâmé peut nous empêcher de dire la vérité et nous détourner de l'honnêteté. Le *danger* que sont les centaines de milliers de Perses peut limiter les trois-cent Spartiates dans leur poursuite de l'honneur. Le *désir* pour l'alcool peut éloigner Marie de son aspiration à la tempérance ou à l'abstinence. Dans tous les cas, pour Sreenivasan, le vertueux est celui qui juge une fin comme étant préférable. Cette dernière est externe à la vertu et est davantage valorisée que la fin interne à la vertu et fixée par l'émotion. L'honneur ou la victoire sont des buts externes ayant une valeur notable plus grande que la fuite, tandis que contenir ces appétits est un but de plus grande valeur que d'y céder.

Sreenivasan explique cette persévérance de l'agent dans la poursuite des buts externes en termes de valeurs⁴¹. La valeur des deux buts va être pesée puis donner lieu à un jugement :

$$V(\text{but}_e) > V(\text{but}_i) \text{ ou } V(\text{but}_e) < V(\text{but}_i)$$

³⁸ Sreenivasan, G. (à paraître), « Emotion and Perception », p. 202.

³⁹ Sreenivasan (*Ibid.*, p. 203) distingue trois niveaux de rationalité. Une peur occurrente est *minimalement* rationnelle si son objet représenté comme dangereux est réellement dangereux. Elle est rationnelle à un niveau *intermédiaire* si la manière dont est représenté la magnitude du danger est correcte par rapport au danger réel. La peur est *pleinement* rationnelle si l'intensité qui motive le sujet à éviter le danger est proportionnelle à la magnitude du danger.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 209.

⁴¹ *Ibid.*, p. 206-207.

Soit le sujet juge que la valeur du but externe fixé par l'honneur (combattre) est plus élevée que celle fixée par la peur (fuir), soit il juge que la fuite en vaut davantage la peine par rapport à la persévérance. L'agent persévère parce qu'il juge que telle valeur est objectivement plus importante, et donc plus désirable. En d'autres termes, la persévérance est l'attitude de l'agent qui lui permet de se tenir à son jugement et d'agir en fonction de celui-ci. Sreenivasan l'explique par le biais du mécanisme PAP : un agent agit selon son jugement parce qu'il a de bonnes raisons de faire cette action. Ces raisons sont le résultat de sa comparaison évaluative et sont suffisantes pour que l'agent agisse : Marie agit selon son jugement parce qu'elle *sait* que c'est l'action à faire, parce qu'elle a des *raisons* de la faire. La source de ces dernières réside dans les valeurs. Par conséquent, plus une fin est valorisée ou considérée comme en valant davantage la peine, plus elle sera désirée. Plus ce désir est grand, plus l'agent sera motivé à faire l'action relative à la fin visée. Nous proposons de synthétiser la position de l'auteur comme suit :

VALEUR	ÉMOTION	JUGEMENT	DÉSIR	ACTION
Danger	La peur	$V(\text{But}) > V(\text{But}_c)$	$D(\text{But})$	Fuite
Danger	La peur	$V(\text{But}) < V(\text{But}_c)$	$D(\text{But}_c)$	Combat

La perception de la valeur de danger entraîne de la peur chez le sujet. Le but interne à cet état émotionnel, la préservation de soi, peut être contrebalancé par un autre but externe, si ce dernier est jugé avec une plus grande valeur. À cette composante évaluative succède une composante motivationnelle, qu'est le désir pour ce qui est davantage valorisé, puis, pour finir, l'action permettant d'atteindre la fin visée. Avec l'introduction de ces deux opérations mentales imposées par le fait que le courage n'a pas de fin interne fixée par l'émotion, le rôle de l'émotion devient moins évident. Il semble même que nous perdons son caractère motivationnel.

Comme nous l'avons vu, la peur moralement rectifiée est constituante du courage. Or, la fin interne à la peur est, en principe, la fuite. Cette fin entre en conflit avec une autre qui ne peut être réalisée simultanément : combattre. Si cette seconde fin est considérée comme en valant plus la peine, il faut un autre état qui meut le sujet, puisque l'émotion meut ce dernier dans une direction autre ou inverse. L'auteur semble suggérer que cet état est le désir. Ainsi, ce dernier serait l'état exécutif faisant en sorte que l'agent entreprenne l'action de combattre.

Cette introduction du désir pose deux questions : d'une part, n'est-il pas présupposé ici un fossé entre le jugement et l'action ? D'autre part, si notre tableau est correct, où est la place du trait émotionnel moralement rectifié ?

En premier lieu, comme nous l'avons vu précédemment, ce fossé est inexistant puisque Sreenivasan, suivant Aristote, considère que *du moment que le jugement est donné, l'action s'ensuit*. En raison de cette simultanéité, on peut donc conférer à l'émotion un rôle exécutif. Or, comme semble le suggérer l'intervention du désir, il y aurait en effet un écart entre le jugement et l'action. Par conséquent, si l'action ne se réalise pas au moment où le jugement est formulé, l'émotion n'est pas exécutive. Elle exerce bien un contrôle sur la motivation mais n'entraîne pas la motivation elle-même. Ainsi, le courage est un contre-exemple qui falsifie P2 et invalide notre raisonnement hypothétique.

En deuxième lieu, nous pouvons supposer que le trait émotionnel qui constitue la vertu serait la conjonction de l'émotion, de la croyance et du désir, ces derniers jouant le rôle de correction. Ce *trait émotionnel* serait alors une *peur rectifiée* par le *jugement* que $V(But_e) > V(But_i)$ et par notre *désir* pour une fin externe qui en vaut davantage la peine. D'une part, ici se pose un problème non pas causal mais systématique. Sreenivasan laisse entendre que, à chaque cas de courage avec un but externe, il faut deux états motivationnels. Que ceux-ci soient efficaces pour expliquer l'action n'est pas problématique seulement dans la mesure où le recours au désir n'est pas systématique. Or, l'exemple du courage montre que cet état conatif est nécessaire dans la poursuite d'un but externe. Naît alors ici une tension avec le fait que l'émotion ait été posée par l'auteur

comme suffisante pour engendrer l'action. Qui plus est, cet ajout du désir dans l'exemple du courage semble *ad hoc*. Il lui permet certes d'expliquer comment la peur peut changer de direction et tendre vers un but externe, mais au prix de contredire sa conception initiale de l'émotion.

D'autre part, admettons que le problème systématique quant à l'introduction du désir n'en soit pas un. Le courage a pour constituant la peur qui motive un comportement de fuite. Pour pouvoir accomplir une autre fin, tout en gardant la peur comme trait émotionnel rectifié, il est nécessaire de faire intervenir un nouvel état mental qui agit contre ce que la peur, par sa nature, engendre. Un état conatif est alors un candidat idéal puisqu'il vise un changement dans le monde. Dans notre cas, le sujet désire une autre fin pour que, dit simplement, sa peur se transforme en courage. Ainsi, désirer un but externe qui en vaut davantage la peine, c'est désirer une autre fin que celle fixée d'avance par la nature de l'émotion.

Comment maintenant garantir que même dans les cas des vertus ordinaires, ce désir ne soit pas aussi présent ? En effet, je pourrais tout aussi bien désirer améliorer le bien-être d'une personne dans le besoin et faire cette action sans être motivé par la sympathie mais seulement par ce désir. L'émotion ne serait plus du tout un état exécutif puisque c'est seulement en admettant que l'action se produit au moment même où le jugement est rendu que l'émotion peut jouir de son statut motivationnel. Nous nous retrouverions alors avec une théorie de type volitionniste⁴².

En conséquence, on peut douter de l'impact de nos dispositions affectives sur la motivation. La question reste de savoir si cette insuffisance vaut uniquement dans l'*Integral view* ou si elle est intrinsèque à l'émotion. Or, cette dernière, à moins qu'il existe une pro-attitude contraire, est largement reconnue comme étant

⁴² La position de Sreenivasan prendrait désormais une tournure volitionniste et se rapprocherait quelque peu de celle d'Arpaly et Schroeder (Arpaly, N. et T. Schroeder (2014), « What Desires are »). Selon ces derniers, plus on désirera des bonnes choses, plus on voudra faire des choses bonnes. La bonne volonté (*good will*) équivaudrait alors à désirer ce qui est correct (*right*) ou bon (*good*). En d'autres termes, plus le correct et le bon seront désirés (qualitativement ou quantitativement), plus la volonté, qui porte à l'action, sera elle aussi bonne.

motivante, incluant aussi notre auteur, étant donné qu'il adopte la position de Tappolet.

Force est de constater que le problème réside dans la théorie de Sreenivasan. Sa conception de l'émotion semble trop intellectualiste. En effet, bien que l'auteur l'utilise comme point de départ, son enchevêtrement avec d'autres mécanismes psychologiques lui font perdre sa dimension fondamentalement motivationnelle. Ainsi, bien que l'*Integral view* puisse être pertinente dans l'explication du rôle de l'émotion vis-à-vis de la vertu, force est de constater qu'elle rencontre des difficultés majeures lorsqu'on tente de l'étendre à certaines vertus, et plus spécifiquement à celles exécutives lorsqu'il n'y a pas de fin fixée par la vertu.

Finalement, une solution pourrait consister à assigner à chaque vertu une émotion qui lui est propre. Mais alors quelle serait l'émotion qui motiverait le courageux à combattre ou l'honnête homme à dire la vérité ? Qu'il s'agisse de trouver une corrélation avec la large gamme de vertus ou d'associer chaque propriété évaluative à une émotion, il nous semble que, de manière générale, ces tentatives risquent de se heurter aux limites de l'intelligibilité des phénomènes du domaine affectif. En raison de la complexité avérée de ces derniers, de par leur ancrage dans la perception immédiate et la sensation, il nous semble plus prudent d'abandonner la systématisation forcée des émotions et d'opter, faute de mieux, pour une théorie de type perceptuelle accordant la primauté aux valeurs plutôt qu'aux raisons. Mais celle-ci parviendra-t-elle à expliquer qu'il est aussi sensé, dans certains cas, de ne pas prendre part au combat sans par suite être traité de lâche ? Aucune réponse à cette question ne sera donnée ici.

Mais s'il y a bien un point à retenir, c'est tout de même cette tentative d'avoir une théorie de l'agent rationnel qui rende compte de cette réalité qu'Aristote n'a pas daigné vraiment considérer, question d'*honneur* nous dira-t-il. Sreenivasan a de bonnes intuitions sur ce point-là, même si sa théorie rencontre quelque difficulté lorsqu'il s'agit d'expliquer l'action. Certes, ceci n'était pas son objectif, mais les

implications pratiques restent un bon indice pour savoir où sont les failles d'une théorie.*

Bibliographie

- Sreenivasan, G. (à paraître), *Emotion and Virtue*, Princeton, Princeton University Press, p. 1-66, p. 199-240.
- Aristote (1953), « Distinction de la puissance et de l'acte » (1048a 25-1048b 35), in Aristote, *La Métaphysique (II)* (trad. de J. Tricot), Paris, Vrin, p. 498-504.
- Aristote (1972), « Solution de l'aporie sur les rapports de la science et de la tempérance » (1146b 23-1147b 17) in Aristote, *Éthique à Nicomaque* (trad. de J. Tricot), Paris, Garnier-Flammarion, p. 328-336.
- Arpaly, N. et T. Schroeder (2014), «What Desires are », in N. Arpaly & T. Schroeder, *In Praise of Desire*, Oxford, Oxford University Press, p. 126-156.
- Batson, C. D. *et al.* ; dans la 6e notice, changer Darley, J. M., & Batson, C. D. par Darley, J. M. et C. D. Batson (1978), « Failure to Help When in a Hurry: Callousness or Conflict ? », *Personality and Social Psychology Bulletin*, 4(1), p. 97-101.
- Darley, J. M. et C. D. Batson (1973), « "From Jerusalem to Jericho" : A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior », *Journal of Personality and Social Psychology*, 27(1), p. 100-108.
- Dancy, J. (2018), « How Practical Reasoning Is Possible », in J. Dancy, *Practical Shape. A Theory of Practical Reasoning*, Oxford, Oxford University Press, p. 26-41.
- Pears, D. (1980), « Courage as a Mean » in A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, p. 171-187.

* Je remercie Judith Würbler et Marco Storni pour leur lecture minutieuse et leurs commentaires constructifs. Je tiens aussi à exprimer ma gratitude à Christine Tappolet et Mauro Rossi pour leur disponibilité, ainsi qu'à Gopal Sreenivasan, pour sa générosité sans laquelle cet article n'aurait pas été possible.

- de Sousa, R. (1987), « What Are Emotions For ? A New Biological Hypothesis », in R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, Cambridge, MA, MIT Press, p. 190-196.
- Snow, N. E. (2013), « “May You Live in Interesting Times” : Moral Philosophy and Empirical Psychology », *Journal of Moral Philosophy* 10(3), p. 339-353.
- Tappolet, C. (2016), « Emotion and Perception », in C. Tappolet, *Emotions, Values, and Agency*, Oxford, Oxford University Press, p. 1-46.

Cabestan, Ph. (2019),
La Philosophie de Sartre,
coll. « Repères philosophiques »,
Paris, Vrin, 188 p.

Alejandro Macías Flores*

Le texte de Philippe Cabestan appartient à la collection « Repères philosophiques », une collection apparue en 2009 et dirigée actuellement par Éléonore Le Jallé. Le but de cette collection est d'offrir chaque fois une introduction la plus complète et actualisée possible à la pensée d'un philosophe. À ce jour, la collection ne présente que 14 penseurs, tous des hommes, parmi lesquels Goodman, Fichte, Bergson, Descartes et Thomas d'Aquin, pour n'en citer que quelques-uns. La structure que présentent les livres de la collection est toujours la même. On y trouve d'abord une brève présentation biographique du philosophe ; on passe ensuite à une présentation générale de sa pensée et de son développement ; et on termine avec l'exposé de ses œuvres principales ou majeures. On trouve également en fin d'ouvrage une bibliographie mise à jour des principaux textes de l'auteur concerné et des commentaires dont ils ont fait l'objet. Comme il s'agit chaque fois de la présentation d'une pensée, les ouvrages ciblent les gens qui voudraient avoir une introduction à la philosophie de ces auteurs.

L'auteur de l'ouvrage, Philippe Cabestan, a publié plusieurs livres et articles sur ce sujet et celui-ci ne constitue pas sa première présentation générale de la pensée de Sartre. On verra notamment son *Qui suis-je ? Sartre et la question du sujet*¹ ainsi qu'un *Dictionnaire Sartre*

* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université de Montréal).

¹ Cabestan, Ph. (2015), *Qui suis-je ? Sartre et la question du sujet*, Paris, Hermann, 326 p.

paru il y a une dizaine d'années aux éditions Ellipses². De ce fait, il maîtrise suffisamment bien l'œuvre sartrien pour en offrir l'une des introductions françaises les plus concises et les plus complètes. On remarquera par exemple que, le plus souvent, les introductions ou les présentations de la pensée de Sartre négligent l'aspect moral de son œuvre parce qu'elles ne prennent pas en compte certains textes posthumes comme *Les Cahiers pour une morale* ou les brouillons de ses conférences annulées aux États-Unis³. Le livre de Cabestan, au contraire, nous renseigne sur ces textes.

Comme dans les livres frère de la collection, une présentation biographique sert ici d'introduction. La vie de Sartre (1905-1980) y est divisée en deux périodes : la première comprend les 40 premières années de sa vie, jusqu'à la publication de *L'Être et le néant* (1943) ; la deuxième période concerne les dernières 35 années de sa vie. Cette introduction donne une idée des moments les plus importants de la trajectoire intellectuelle de Sartre. On y trouve les principaux repères de sa production philosophique et littéraire ainsi que les linéaments de l'engagement politique de son métier d'écrivain.

La première partie du livre, dédiée à la présentation de la pensée de Sartre en tant que telle, est la plus étendue et on peut considérer qu'elle est la plus importante. Elle comprend quatre chapitres qui présentent la philosophie sartrienne selon les thématiques suivantes : la phénoménologie de la conscience, la philosophie de l'histoire, la psychanalyse existentielle et l'éthique de l'engagement. Chacun des chapitres aborde un à trois textes majeurs de Sartre, tout en faisant référence à des textes mineurs ; le résultat est un « panorama » de la pensée de Sartre concernant ces quatre sujets. Dans l'introduction de cette première partie, Cabestan justifie la division de son exposé en rappelant les trois grands travaux de Sartre : *L'Être et le néant*, *La Critique de la raison dialectique* et *L'Idiot de la famille*. En ce qui concerne le quatrième et dernier chapitre, au sujet de l'éthique, on est en droit de croire que Cabestan se saisit d'un sujet qui a été un enjeu central de la pensée de Sartre tout au long de son œuvre, même si la manière dont il l'a abordé n'a pas toujours été la même. Cabestan réussit à

² Cabestan, Ph. (2009), *Dictionnaire Sartre*, Paris, Ellipses, 212 p.

³ Voir à ce sujet Verstraeten, P. (1987), *Sur les écrits posthumes de Sartre*, Annales de l'Institut de philosophie et de sciences morales, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 157 p.

exposer les idées directrices de la philosophie sartrienne et en même temps à approfondir les sujets traités. Suivant l'esprit de la collection, il évite cependant de se plonger dans certaines précisions et critiques de la pensée de Sartre. C'est probablement la raison pour laquelle quelques travaux posthumes sont malgré tout laissés de côté.

Le premier chapitre de cette première partie présente donc le premier grand thème de la pensée de Sartre : la phénoménologie de la conscience. Dans ce chapitre, Cabestan nous parle du parcours intellectuel de Sartre l'ayant amené à la phénoménologie, et de la manière dont il a développé la sienne propre. Les concepts fondamentaux de la phénoménologie sartrienne sont présentés avec autant de rigueur et de précision que ces concepts le permettent. On ne peut espérer, en effet, apporter plus de clarté à ces concepts que Sartre ne le fait lui-même. L'explication du concept de *contingence*, en particulier, aide à rendre plus compréhensible la phénoménologie sartrienne. Le sous-titre même de la section qui présente ce concept, « Une idée fondamentale : la contingence », est déjà fort pertinent, ainsi qu'une référence à un bref article que Sartre a écrit sur la phénoménologie de Husserl : « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité ». Cabestan, en effet, a bien vu combien ce concept était cher à Sartre même avant qu'il ne tombe sur la phénoménologie. On a là la clé pour bien comprendre *l'être-pour-soi*, et corollairement la *liberté*. Comme c'est le cas, ensuite, chez Sartre lui-même dans ses textes, l'explication de *l'être-pour-soi* prend plus de place ici que celle de *l'être-en-soi*, et il est associé tout de suite à la *mauvaise foi*, un concept très important pour la psychanalyse existentielle qui sera présentée plus loin.

Dans le chapitre qui suit, le sujet est introduit en montrant la relation que Sartre a essayé d'établir entre l'existentialisme et le marxisme. Ici, Cabestan suit les analyses de *La Critique de la raison dialectique* pour expliquer l'un des concepts dorsaux des analyses sartriennes : le *practico-inerte*. Il est intéressant de voir comment Cabestan précise l'existentialisme sartrien en remarquant la relation entre existentialisme et marxisme. S'il est vrai, en effet, que les soucis de Sartre étaient existentiels, lui-même s'était identifié comme un existentialiste athée⁴, et il faut démystifier son existentialisme pour

⁴ Sartre, J.-P. (1996), *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, p. 26.

s'approcher de la juste originalité de sa pensée, ce que le livre de Cabestan réussit.

Le troisième chapitre de cette partie, sur la psychanalyse existentielle, va préciser un peu plus dans quel sens la pensée sartrienne devrait être interprétée comme un existentialisme. La stratégie choisie par Cabestan est d'expliquer en quoi consiste la psychanalyse chez Sartre, en montrant comment celui-ci l'applique à la vie de Mallarmé (*Mallarmé, la lucidité et sa face d'ombre*) et à sa vie propre (*Les Mots*). La présentation est limitée à ces deux textes parce que Cabestan va parler plus loin des textes *Saint Genet, comédien et martyr* et *L'Idiot de la famille*. Pour introduire ces analyses, Cabestan explique les quatre principes de la psychanalyse sartrienne ainsi que sa critique envers celle de Freud.

Dans le dernier chapitre de cette première partie, à propos de l'éthique de l'engagement, Cabestan centre son exposé sur la notion d'engagement selon les arts pour montrer comment et pourquoi Sartre se considérait lui-même comme un écrivain engagé. Autrement dit, Cabestan nous parle de l'engagement politique de Sartre, c'est-à-dire de sa relation avec le Parti Communiste français et les maoïstes, en prenant comme axe directeur le métier d'écrivain. Pour conclure la partie concernant l'éthique, Cabestan développe les concepts d'*authenticité* et d'*inauthenticité* d'après la manière dont ils sont conçus par Sartre, notamment dans *L'Être et le néant* et *Les Cahiers pour une morale*.

La deuxième partie du livre, intitulée « Les Œuvres majeures », a pour but de présenter les travaux majeurs de Sartre. L'auteur se limite donc à exposer les idées principales des textes choisis, sans les mettre en relation avec les thèmes exposés dans la partie précédente. Néanmoins, ces textes lui permettent d'approfondir certains de ces thèmes. Cabestan choisit six textes sans donner une justification de ses choix. Parmi ceux-ci, on trouve les trois textes de Sartre les plus importants : *L'Être et le néant*, *La Critique de la raison dialectique* (tome I de II) et *L'Idiot de la famille*, qui correspondent à trois des quatre sujets exposés dans la première partie. Les autres trois textes sont moins connus, mais ils correspondent aussi à ces trois sujets ; il s'agit de *L'Imaginaire*, un texte très phénoménologique – peut-être même plus que *L'Être et le néant* –, *Réflexions sur la question juive*, un texte qui prend pour centre de ses réflexions « l'être du juif » et enfin *Saint Genet*,

comédie et martyr, où Sartre fait une analyse de la vie de Jean Genet qui permet d'approfondir le thème de la psychanalyse existentielle. L'éthique est laissée de côté dans cette partie, car aucun texte de teneur éthique, comme *Les Cahiers pour une morale* ou *Vérité et existence*, n'est présenté ; on pourrait supposer que cela est dû au caractère posthume et inachevé de ces textes, mais Cabestan ne nous donne pas de détails à ce sujet.

Après la lecture de *La philosophie de Sartre*, on conclut qu'il s'agit d'une bonne introduction à la pensée sartrienne. Même s'il n'est pas exhaustif – mais quelle introduction pourrait l'être en 190 pages ? –, le livre donne une vision à la fois panoramique et précise des enjeux philosophiques sartriens. Il le fait, cependant, en utilisant seulement des textes « théoriques », c'est-à-dire qu'on n'y trouve pas de références aux textes littéraires pour expliquer, exemplifier ou clarifier les idées philosophiques. Ainsi, la relation entre philosophie et littérature, si chère à Sartre, est presque absente du livre de Cabestan, pour le meilleur ou pour le pire.