

# Le LOGOS

Revue philosophique

Édition  
2019

Volume 14

Le journal des étudiants en philosophie de l'université du  
Québec à Trois-Rivières

Dépôt légal  
Bibliothèque et Archives Canada  
Bibliothèque et Archives nationales  
du Québec



# Couverture

Strada Iași, Stefan Dimitrescu (date inconnue)

---

# Sommaire

**Le double mouvement de Karl Polanyi**

Émile Désaulniers

**4**

**L'éducation dans *Ainsi parlait Zarathoustra***

William-Philippe Girard

**16**

**Quel cadre pour une épistémologie féministe?**

Félix Milette

**24**

**La liaison entre le beau et le bien moral chez Kant**

Mickaël Rocheleau

**35**

**Le cas Frankfurt et ses retombées**

Marina Pronovost

**47**

**La Méta-éthique dans l'éthique de la vertu de Philippa Foot**

Par Philippe Lévesque

**56**

**La raison au pouvoir**

Par Marc Girard

**67**

**L'intelligence de la plante : Une variante de l'intelligence biologique**

Par William-Philippe Girard

**71**

**Concours d'écriture femmes philosophes : Simon de Beauvoir**

Pénélope Cossette-Fortin

**83**

## Le double mouvement de Karl Polanyi

Par Émile Désaulniers

**K**arl Polanyi naît à Vienne en 1886 dans l'ancien Empire austro-hongrois, mais grandit à Budapest au sein d'une famille bourgeoise. Il est successivement diplômé en philosophie (1908) et en droit (1912) à l'Université de Budapest. Au cours de son parcours universitaire, Polanyi fonde un regroupement d'étudiants progressistes et anticléricaux nommés *Cercle Galilée*. De 1924 à 1933, Polanyi devient journaliste pour le prestigieux journal politique et économique autrichien *Oesterreichische Volkswirt*. C'est au cours de cette période qu'il se penche plus sérieusement sur l'étude de l'économie, dont l'économie dite socialiste. L'arrivée d'Hitler au pouvoir en Allemagne en 1933 le force à s'exiler étant donné son influence socialiste en Autriche. Polanyi se rend en Angleterre où il enseigne l'histoire économique dans des classes organisées par l'Association des travailleurs pour l'éducation. Tout en enseignant, il récolte les souvenirs familiaux de ses étudiants au sujet des conditions de vie de la classe ouvrière dans les débuts de la

Révolution industrielle. Le constat de ce traumatisme chez les Anglais généra en lui une grande hostilité pour la société de marché. En 1944, Polanyi publie *La Grande Transformation*. En 1946, il devient professeur invité à l'Université de Columbia où il donne le cours d'histoire générale d'économie. Polanyi prend sa retraite en 1953, mais poursuit tout de même ses travaux sur la société de marché jusqu'à sa mort en 1964<sup>1</sup>. Son second et dernier ouvrage *La subsistance de l'homme* est publié de manière posthume en 1977 par Harry W. Pearson.

L'ouvrage de Polanyi débute à partir de ce constat historique : « La civilisation du XIX<sup>e</sup> s'est effondrée. Ce livre traite des origines politiques et économiques de cet événement, ainsi que de la grande transformation qu'il a provoquée.<sup>2</sup> » C'est par une analyse de l'organisation économique de sociétés connues (Babylone, la Chine ancienne, le royaume des Indes, les Incas) que Polanyi remarque une rupture à partir de la révolution industrielle d'Angleterre de 1837. Il affirme qu'elle est la première société où l'économie n'est pas encadrée dans les relations sociales de ses

<sup>1</sup> Karl Polanyi. 1944. *La Grande Transformation* (Collection Tel). Paris : Éditions Gallimard.

<sup>2</sup>Ibid., p.37

membres. Dans celle-ci, la société est subordonnée aux lois du marché autorégulateur l'entraînant dans un déterminisme rigide. Le mobile du gain était le nouveau paradigme des individus et de la société : « Le mécanisme du marché a également créé l'illusion que le déterminisme économique était une loi générale pour la société humaine. Naturellement cette loi est vérifiée dans une économie de marché. » Ceci signifie que l'institution économique possède désormais une influence nette sur les organisations politiques. Les principes marchands sont présents dans tous les domaines tels que l'éducation, la santé, la culture, etc. En plus d'une description élaborée du contexte dans lequel apparaît la société libérale, Polanyi explique sa montée en puissance jusqu'à sa mort. D'autre part, il examine en profondeur les différents effets que la société de marché apporte à la vie humaine et les contre-mouvements (interventionnisme) que la société effectue pour survivre. Aussi, il mentionne que la société de marché peut engendrer le fascisme, car son déterminisme rigide s'oppose à la démocratie. Expliquer l'avènement du fascisme à partir d'une analyse de l'organisation économique est d'ailleurs l'une de ses prémisses dans sa démarche : « Pour comprendre le fascisme allemand, nous devons revenir à l'Angleterre de Ricardo.<sup>3</sup> » Les thèses de

Polanyi fournissent des assises solides à la réfutation du libéralisme<sup>4</sup>.

Pour Karl Polanyi, deux dispositions particulières ont tissé l'histoire sociale du XIX<sup>e</sup> siècle. La première est le double mouvement au niveau institutionnel opposant l'expansion du libéralisme au mouvement de protection sociale. Selon Polanyi, le libéralisme économique se définit comme un système qui cherche à organiser la société à partir du laissez-faire et du libre-échange. Ces deux derniers aspects fondent le principe que Polanyi nomme : le marché autorégulateur. Il s'agit évidemment de l'un des fondements du libéralisme économique. De plus, la création de la monnaie bancaire est un des rouages essentiels de cette doctrine. Ce type de monnaie, centralisée et uniformisée, s'appuie sur la doctrine de la théorie classique qui affirme que : « la monnaie n'est qu'un autre nom donné à une marchandise utilisée pour l'échange plus souvent qu'une autre et qui est donc acquise principalement en vue de faciliter l'échange.<sup>5</sup> » C'est d'ailleurs la Banque d'Angleterre qui effectue la création monétaire à l'époque; une nouveauté qui a pour conséquence de changer complètement le paradigme de la monnaie. En effet, Polanyi affirme dans les chapitres précédant que la monnaie a toujours eu

<sup>3</sup>Ibid., p.71

<sup>4</sup> Notons ici que l'utilisation du terme « libéral » au courant de ce travail renvoie à la pensée plaçant que le marché autorégulateur est le système le plus efficace à l'organisation

économique. Le terme ne renvoie pas au libéralisme formulé par John Stuart Mill par exemple, mais d'avantage au libéralisme dit classique.

<sup>5</sup> Ibid., p.195

une portée locale lorsque nous regardons les sociétés précédant l'Angleterre de 1837. D'ailleurs, les tenants du libéralisme affirment qu'un retour à la monnaie locale serait une entrave au progrès. Polanyi souligne que dans la logique du marché autorégulateur, tout objet est organisé selon un mécanisme d'offre et de demande. Tous les éléments de ce système deviennent des marchandises pour être destinés à la vente. Ainsi, ce système destine le travail (l'homme) et la terre (la nature) à leur élimination aux moyens de la vente. Or, Polanyi plaide que l'élimination de ces entités mène à l'anéantissement de la société.

C'est face aux dégâts potentiels du marché autorégulateur que Polanyi présente un mouvement créé en réaction au libéralisme économique : l'interventionnisme. La classe ouvrière et les paysans composent une bonne partie des représentants de ce mouvement de protection sociale. Ils usent de mesures législatives et de diverses associations pour faire face aux ravages du libéralisme économique. L'objectif de l'interventionnisme est de : « [...] conserver l'homme et la nature aussi bien que l'organisation de la production [...] »<sup>6</sup>. C'est à partir de la confrontation entre ces deux mécanismes incompatibles que la société du XIX<sup>e</sup> siècle s'est forgée.

La deuxième disposition sociale ayant marqué l'histoire du XIX<sup>e</sup> début de la confrontation de la classe ouvrière et les propriétaires terriens face à la classe moyenne de l'époque devenue la classe commerçante. Elle découle directement de la situation du double mouvement. Polanyi explique que la transformation de la classe moyenne s'est effectuée au moyen de leurs investissements dans les affaires. La croissance de ces entreprises faisait en sorte qu'il y avait des possibilités d'emplois pour la nouvelle classe ouvrière. La mentalité de la classe commerçante est présentée ainsi par Polanyi : « Les classes moyennes remplissaient leur fonction en adoptant une croyance presque sacrée dans le caractère universellement bénéfique du profit [...] »<sup>7</sup> Il ajoute que cette vision du monde gagnait en puissance en raison de l'absence des dirigeants sur le terrain des ouvriers. Ils ne voyaient pas les dangers que créait leur avarice aux ouvriers comme la dégradation des conditions de vie, de l'environnement, des familles et de bien d'autres aspects essentiels à la vie bonne en société. Le reste de la population, les ouvriers et les propriétaires terriens furent les seuls défenseurs du bien commun. C'est au début du XX<sup>e</sup> siècle que la confrontation opposant la classe ouvrière et les propriétaires terriens à la nouvelle classe commerçante devint une menace pour la pérennité de la société. Même si la classe ouvrière utilisait

---

<sup>6</sup> Ibid., p.196

<sup>7</sup> Ibid., p.197

son pouvoir par le vote au suffrage universel et que les classes commerçantes n'avaient plus la mainmise sur le pouvoir, l'équilibre de la société dépendait de la stabilité du marché. Polanyi décrit les difficultés rencontrées ainsi : « Cette localisation particulière du pouvoir et de l'influence n'a pas causé tant de difficulté tant que le système de marché a continué à fonctionner sans grande contrainte ni tension; mais quand, pour des raisons qui lui sont inhérentes, ce ne fut plus le cas et quand les tensions entre les classes s'aggravèrent, un danger vint menacer la société elle-même : c'est que les partis en présence faisaient respectivement leurs places fortes du gouvernement et des affaires, L'État et l'industrie.<sup>8</sup> » Ces luttes d'intérêts portèrent atteintes à organes essentiels de la société : la politique et l'économie. Polanyi conclut que cette disposition sociale particulière était favorable à l'avènement du fascisme dans les sociétés du XX<sup>e</sup> siècle.

#### NAISSANCE DU CRÉDO LIBÉRAL

Tout d'abord, Polanyi soutient que l'idéologie libérale fut dominante à partir des années 1830 et non en 1800, comme le veut la croyance populaire. Polanyi indique que le concept du laissez-faire n'a pas eu toujours une signification comme celle que nous lui attribuons

aujourd'hui. En effet, le laissez-faire anglais ne touche que la réglementation liée à la production. Il ne possède aucun lien, comme c'est le cas aujourd'hui, avec l'organisation du commerce. Karl Polanyi démontre l'importance du protectionnisme à partir de ce fait : « Le protectionnisme est si bien enraciné que les fabricants de coton de Manchester demandent en 1800 la prohibition de l'exportation du blé, bien qu'ils se rendent compte qu'il y va d'une perte de travail pour eux.<sup>9</sup> » Ces manufactures occupaient pourtant la place la plus importante dans le commerce extérieur anglais. Aussi, les industries anglaises tout comme les penseurs Burke, Bentham et Malthus voient d'un bon œil les diverses lois sur les pauvres. C'est au début des années 1830 que Polanyi fait remarquer l'intérêt fanatique de la classe commerçante dans la nouvelle religion du libéralisme. Cette dernière souhaite mettre la classe ouvrière complètement à sa merci : « La classe des manufacturiers fait pression pour que la loi sur les pauvres soit amendée, puisqu'elle empêche la naissance d'une classe ouvrière industrielle qui dépendrait pour ses revenus du travail accompli.<sup>10</sup> » Les dirigeants souhaitent donc obtenir un maximum d'employés bon marché au moyen de la législation. Des intellectuels comme Pitt, dont le mentor était Adam Smith et David Ricardo met en garde de

<sup>8</sup>Ibid., p.197

<sup>9</sup>Ibid., p.200

<sup>10</sup> Ibid., p.201

l'abolition trop rapide des lois sur les pauvres. À leurs avis, enlever brusquement les bons de secours causerait des maux inutiles pour un grand nombre d'innocents. Néanmoins, la classe dirigeante ne tiendra pas compte des avertissements et abolit la loi sur les pauvres en 1832. Ce fut une loi forte pour l'imposition du libéralisme économique dans la société anglaise. D'autre part, Polanyi souligne que l'idéologie libérale se répand dans plusieurs sphères de la société : « [...] le libéralisme économique, dont l'intérêt était purement académique, s'enhardit et devient un activisme sans borne dans les deux autres domaines de l'organisation industrielle : la monnaie et le commerce.<sup>11</sup> » Pendant que la foi libérale se rependait dans les secteurs politiques et industriels, on assista de 1790 à 1815 à des épisodes graves d'hyperinflation résultant d'une baisse du niveau de vie de l'ensemble de la population ainsi qu'à une crise dans le domaine de l'exportation. L'idéologie libérale persiste malgré la crise boursière de 1825 au moyen d'une foi aveugle dans le principe de la monnaie unique : l'étalon-or. Cette période de morosité économique a donc grandement facilité la mise en place de lois en faveur du laissez-faire. D'autre part, Polanyi assène une critique intéressante du fonctionnement théorique du libre-échange international. À son avis, elle suppose d'accepter des propositions peu pragmatiques : « Cela veut dire que l'Angleterre va

dépendre pour son ravitaillement de sources situées outre-mer; qu'elle sacrifiera son agriculture, si c'est nécessaire, et qu'elle s'engagera dans une nouvelle forme d'existence ou elle sera partie constituante de quelque unité mondiale vaguement imaginée dans l'avenir.<sup>12</sup> » Au nom d'un progrès incertain, l'Angleterre aura peut-être à troquer un système économique intérieur pour une collaboration avec d'autres nations commerçantes. Bref, ces changements politiques et économiques ont permis de mettre en place ce que Polanyi appelle les trois dogmes classiques du libéralisme : le marché du travail, l'étalon-or et le libre-échange. Il souligne qu'en raison de la foi aveugle qu'on portait en lui, le libéralisme a duré malgré les nombreux problèmes qu'il générait.

Ensuite, Karl Polanyi observe qu'au courant de la mise en place d'une économie du laissez-faire de 1830 à 1850, a d'une part retiré un grand nombre de lois touchant la production. D'autre part, il montre l'évolution de l'État qui a accru considérablement ses fonctions administratives. Polanyi affirme que les deux actions ont été faites en respectant la logique libérale pensée à partir du philosophe Jeremy Bentham. Effectivement, ce penseur souligne l'importance du gouvernement en ce qui concerne l'économie. Pour Bentham, le rôle économique du gouvernement l'oblige à devenir un lieu

---

<sup>11</sup> Ibid., p.202

<sup>12</sup> Ibid., p.202



scientifique destiné à l'amélioration du niveau de vie de la population. Polanyi résume la position de Bentham ainsi : « Le libéralisme de Bentham signifie que l'action parlementaire doit être remplacée par celles d'organes administratifs.<sup>13</sup> » Par exemple, la vague de réformes des lois sur les pauvres est un exemple du nouveau rôle de l'État. Autrefois administré par les municipalités, le gouvernement veillait désormais à l'application des lois sur les pauvres. Pour assurer son efficacité, il devait constamment déployer des ressources à ce sujet. C'est d'ailleurs un paradoxe que Polanyi soulève : « C'est ainsi que même ceux qui souhaitent le plus ardemment libérer l'État de toute tâche inutile, et dont la philosophie tout entière exigeait la restriction des activités de l'État, n'ont pu qu'investir ce même État des pouvoirs, organes et instruments nouveaux nécessaires à l'établissement du laissez-faire.<sup>14</sup> » Autrement dit, les gains d'efficacité réalisés par des restrictions de lois étaient perdus en raison d'une augmentation accrue des tâches administratives de l'État. Polanyi remet ainsi en question le pragmatisme du libéralisme économique. Pendant que le libéralisme s'installait dans la société, une tendance « anti-laissez-faire » montait en puissance depuis la fin des années 1860 chez les Anglais. Le penseur libéral A. V. Dicey s'est donné la mission de repérer les débuts de la tendance collectiviste. Les

conclusions de son enquête sont fascinantes. Premièrement, l'opinion collectiviste est inexistante aux périodes précédant la mise en place des lois pour le laissez-faire. Deuxièmement, il mentionne que la tendance collectiviste venant après 1860 ne vint pas en raison d'une certaine conception de l'homme, mais naquit plutôt d'un esprit pragmatique. Un tel constat prit de court les penseurs libéraux qui justifiaient leur idéologie par une conception de l'homme qui tend naturellement vers le laissez-faire. Polanyi soulève d'ailleurs la différence fondamentale de l'interprétation du double mouvement entre les penseurs libéraux comme Herbert Spencer ou bien Ludwig Von Mises et la sienne. Il distingue les conceptions des deux camps ainsi : « Alors que, pour nous, le concept d'un marché autorégulateur est utopique et que sa progression a été arrêtée par l'autodéfense réaliste de la société, à leur avis, tout protectionnisme est une erreur causée par l'impatience, la cupidité et le manque de prévoyance, erreur sans laquelle le marché aurait résolu toutes ses difficultés.<sup>15</sup> » Puisque la présence du libéralisme économique repose sur l'interprétation libérale du double mouvement, il est essentiel selon Polanyi de connaître laquelle des deux positions est juste. Selon Polanyi, ce problème est le plus important de l'histoire sociale récente.

---

<sup>13</sup> Ibid., p.204

<sup>14</sup> Ibid., p.206

<sup>15</sup> Ibid., p.207

Pour répondre à cette question, il faut mettre en perspective les événements qui ont mené à la mort du marché autorégulateur. Le sommet de ce système a été atteint au courant des années vingt. L'objectif principal des pays était de remettre en place l'étalon-or, élément central d'une uniformisation et d'une stabilisation de la monnaie. Aucun aspect extérieur ne devait freiner ce projet ni même la souffrance des habitants et la souveraineté politique des pays. En effet, le chômage, les congédiements massifs de membres

libéralisme perdu de son lustre. Les années quarante ont accentué la descente aux enfers du libéralisme économique. En effet, les deux puissances ont maintenu des principes libéraux en ce qui a trait à la gestion industrielle et du commerce. Le maintien de ses principes eut pour effet d'être une des prémisses importantes de la Deuxième Guerre mondiale et d'être un désavantage au courant de la guerre. D'ailleurs, Polanyi souligne que les principes de monnaies solides et d'équilibre budgétaire ont empêché un

---

*« Polanyi montre que l'idée libérale restait toujours présente dans l'imaginaire collectif malgré son échec évident dans le domaine économique. En fait, Polanyi explique que c'est justement l'échec partiel du libéralisme qui renforcera un argument, qui est encore d'actualité, chez les libéraux »*

---

de la fonction publique, le retrait des fonds de pension et la suppression de droits politiques et constitutionnels sont tous des effets découlant de la mise en place du libéralisme économique. Les années trente sont marquées d'une tendance contraire aux années vingt. Les deux puissances de l'époque, les États-Unis et la Grande-Bretagne ont repris le contrôle de leur création monétaire. Les deux pays ont agi ainsi en réaction aux tentatives peu concluantes du rétablissement de l'étalon-or. L'écroulement de l'étalon-or amorcé officiellement par l'abandon des deux ténors a forcé des pays tels que la France à l'abandonner. Des dettes internationales furent effacées et le

réarmement à un moment clé de la guerre. Il soutient que sans l'effort des libéraux pour le maintien de leur principe, la Deuxième Guerre mondiale ce serait fort probablement produit autrement, voire évité. D'autre part, Polanyi montre que l'idée libérale restait toujours présente dans l'imaginaire collectif malgré son échec évident dans le domaine économique. En fait, Polanyi explique que c'est justement l'échec partiel du libéralisme qui renforcera un argument, qui est encore d'actualité, chez les libéraux. L'argument se résume à affirmer que le libéralisme fonctionnerait si son application complète n'était pas gênée par des mesures protectionnistes. Selon les libéraux, la

faute va au peuple qui par son égoïsme, anéantit les fondations mises en place par les premiers libéraux.

Face à la considération importante de ses arguments par la société, Polanyi se propose de les réfuter. Le premier argument de Polanyi consiste à souligner que les domaines où les mesures antilibérales ont été imposées sont vastes. Il est par conséquent impossible de dire qu'elles sont toutes dirigées par une même idéologie socialiste. Polanyi appuie son argument sur la grande liste des nouvelles législations collectivistes dénoncées par Herbert Spencer. Les lois concernent autant l'imposition de vaccins, l'inspection d'usines à gaz, un prix fixe sur les médicaments et sur les bibliothèques municipales. Polanyi montre l'interprétation erronée de Spencer ainsi : « Spencer les présente autant comme de preuves irréfutables d'une conspiration antilibérale. Pourtant, chacune de ces lois traite de quelque problème provenant des conditions industrielles modernes et a pour objet de sauvegarder quelque intérêt public contre des dangers inhérents soit à ces conditions, soit, en tout cas, à la méthode de marché utilisée pour s'en occuper.<sup>16</sup> » Spencer, comme les autres libéraux, n'a donc pas saisi la causalité de ces nouvelles lois. Elles ne sont pas attribuables à un esprit socialiste, mais bien à une pensée pragmatique. D'ailleurs, le fait que ces actes

législatifs ont été posés par des libéraux, pourtant ennemis des collectivistes, montre le pragmatisme de leur raisonnement. Le deuxième argument de Polanyi concerne la vitesse à laquelle des lois protectionnistes ont été mises en place, et ce souvent, sans la conscience des acteurs législatifs libéraux qui les ont mis en place. Il s'appuie sur l'exemple d'A.V. Dicey en ce qui a trait à l'instauration de la loi sur les accidents de travail. C'est à partir de l'application de cette loi qu'il a été considéré que l'employeur était responsable de ses employés. Pourtant, un tel type de loi entre en contradiction avec les principes libéraux, mais c'est le bon sens qui a dirigé l'application de cette loi. Le troisième argument de Polanyi présente les similitudes saisissantes de l'évolution des situations de pays aux systèmes politiques et aux normes très différentes. En effet, l'Angleterre victorienne, la Prusse de Bismarck, la France de la Troisième République et l'Empire des Habsbourg sont tous des entités politiques différentes qui ont pourtant vécu un développement similaire. Ce développement se caractérise par deux périodes : « [...] une période de libre-échange et de laissez-faire, suivie par une période de législation antilibérale en ce qui concerne la santé publique, les conditions de travail en usine, le commerce municipal, les assurances sociales, les subventions aux transports, les services publics, les associations commerciales, etc.<sup>17</sup> » Des idéologies de tous

---

<sup>16</sup> Ibid., p.213

<sup>17</sup> Ibid., p.214

horizons, souvent incompatibles entre elles, ont mis en place des mesures antilibérales presque identiques entre 1830 et 1890. En voici quelques-unes : des socialistes, des antisocialistes, des impérialistes libéraux, des anticléricaux, des protestants, des catholiques romains, des sociaux-démocrates et d'autres. Ainsi, l'argument de la conspiration libérale portée par une seule et même idéologie à travers tous les pays ne tient pas la route devant les faits mentionnés précédemment. La seule valeur qui unit tous ces systèmes de pensées est le pragmatisme face au marché

Les libéraux ont donc eu recours à des mesures collectivistes afin de laisser la priorité au marché autorégulateur. Néanmoins, de telles mesures entrent en contradiction avec le principe du laissez-faire du marché autorégulateur, car elles sont interventionnistes. Karl Polanyi démontre donc la contradiction des libéraux dénonçant l'interventionnisme, car ils en effectuent aussi pour instaurer le marché autorégulateur. C'est pourquoi l'association, sur le plan de la logique, entre laissez-faire et libéralisme économique ne tient pas la route. Bref, les quatre arguments de Polanyi

---

*« Puisque les deux idéologies étaient les principales du XX<sup>e</sup> siècle, leur position sur le développement social a certifié une thèse pourtant fausse. En effet, cette théorie empêche d'adopter une position d'analyse juste sur la société de marché et la fonction du protectionnisme au sein de cette dernière »*

---

autorégulateur. Le quatrième argument de Polanyi dénonce les libéraux dans leur application contradictoire du libéralisme économique dans deux cas bien précis : le droit d'associations des travailleurs et le droit des ententes commerçantes à faire monter les prix de vente. Les droits des deux groupes s'appuient sur le laissez-faire pour se garantir une liberté. En théorie, cette liberté devrait permettre aux travailleurs un refus de travail et pour les commerçants, un ajustement des prix totalement malléable. Pourtant, cette liberté théorique venait confronter la priorité du marché autorégulateur dans la réalité d'une société libérale.

montrent que son interprétation du double mouvement est juste. L'interprétation de ce mouvement par les tenants du libéralisme est donc nécessairement fausse.

Bien que les libéraux aient une interprétation fautive du double mouvement dans les sociétés, Polanyi accuse l'idéologie marxiste d'en faire tout autant. Chez les marxistes, le monde s'organise en fonction d'une lutte entre les classes de société ou chacune d'elles cherche à maximiser ses intérêts économiques. Libéraux et marxistes ont donc soutenu des théories du développement

sociales axées sur les intérêts entre les classes. Polanyi affirme cette thèse ainsi : « La perspective des tenants du libéralisme économique a trouvé ainsi un soutien puissant dans une théorie étroite des classes. En adoptant le point de vue de l'antagonisme des classes, libéraux et marxistes ont soutenu des positions identiques.<sup>18</sup> » Puisque les deux idéologies étaient les principales du XX<sup>e</sup> siècle, leur position sur le développement social a certifié une thèse pourtant fautive. En effet, cette théorie empêche d'adopter une position d'analyse juste sur la société de marché et la fonction du protectionnisme au sein de cette dernière. Bien que Polanyi concède le rôle important de l'intérêt des classes dans le changement social, elle ne peut expliquer complètement le développement social. Selon Polanyi, une théorie juste du développement social doit considérer des causes externes qui modifient la société telle que : des découvertes technologiques, des accidents naturels, un nouveau climat, etc. C'est à partir de ces conditions que nous pouvons ensuite y ajouter les intérêts des classes dans l'équation. De plus, Polanyi affirme que nous ne devons pas nous concentrer sur les objectifs que les classes se donnent, mais nous devons vérifier si ces efforts se sont concrétisés. D'autre part, Polanyi fustige la théorie voulant que les intérêts des classes ne se situent qu'au niveau économique. Elles en font partie, mais n'englobent pas la totalité des

motivations des classes qui se retrouvent davantage au niveau de la reconnaissance sociale et à la sécurité. Le prestige, le statut, le rang sont tous des concepts considérés comme de la reconnaissance sociale. Les mesures collectivistes prises pour la survie de la société en sont des preuves évidentes. Le principe des services publics, de l'éducation publique, des transports en commun sont tous des exemples de mesures véhiculées par un intérêt lié à la sécurité sociale. Pour ces mesures, l'intérêt monétaire était secondaire, l'intérêt humain était la priorité. Or, c'est à partir de la rectification des théories du développement social et des intérêts de classes effectuées par Polanyi que nous pouvons constater facilement toute la logique du mouvement protectionniste. Il explique le développement de ce mouvement ainsi : « C'est précisément parce que ce n'étaient pas les intérêts économiques, mais les intérêts sociaux de différentes tranches de la population qui étaient menacés par le marché que des personnes appartenant à diverses couches économiques joignaient inconsciemment leurs forces pour faire face au danger.<sup>19</sup> »

D'autre part, Polanyi fustige la thèse des tenants du libéralisme qui affirment que l'arrivée de la société de marché à partir de la Révolution industrielle eu un impact ascendant sur le niveau de vie des habitants. Les libéraux appuient leur

---

<sup>18</sup> Ibid., p.220

<sup>19</sup> Ibid., p.224

thèse au moyen de l'augmentation du salaire réel et de la population. Le protectionnisme serait donc évidemment une entrave à l'amélioration du niveau de vie des ouvriers. Or, l'explication de la Révolution industrielle, à laquelle Polanyi adhère, s'appuie sur l'exploitation des ouvriers forcés de travailler. Le raisonnement des libéraux sur la Révolution industrielle repose sur la valorisation de l'amélioration économique au détriment de la société. Pour expliquer les effets nocifs de la Révolution industrielle sur la société, Polanyi trace un parallèle entre le déroulement de cette dernière et les contacts entre deux nations différentes. Le parallèle se situe dans la destruction potentielle du groupe le plus faible. Cette destruction n'a pas lieu à partir de l'économie, bien qu'elle y joue un rôle, mais elle repose sur la dislocation des institutions sociales d'un groupe. En effet, toute la vie sociale d'un groupe est fondée sur ses institutions sociales. Or, l'arrivée du capitalisme en Angleterre détruit les institutions sociales anglaises : « un tremblement de terre économique qui a transformé en moins d'un demi-siècle de larges masses d'habitants de la campagne anglaise, une population installée, en migrants apathiques.<sup>20</sup> » En s'appuyant sur l'ethnologie, Polanyi affirme que le changement de direction violent amorcé par le capitalisme n'a su réparer les dégâts qu'il a causés au niveau de la culture. L'ethnologie est contre le préjugé des libéraux voulant que

l'économie réussisse à combler tous les besoins de l'homme en matière de culture. Cette thèse se nomme le préjugé économiste. C'est à partir de ce préjugé que les colonisations des peuples indigènes par l'homme blanc furent justifiées. Bien qu'il était évident que la colonisation était de l'exploitation sauvage des peuples indigènes, la destruction de leur culture n'était que rarement abordée. Au même titre que les Anglais, ces peuples ont vu leurs institutions absorbées par le marché autorégulateur. La conséquence du préjugé économiste fut la légitimation du marché autorégulateur et l'accusation du protectionnisme de tous les torts. La Révolution industrielle était pour les libéraux une amélioration de la vie humaine, un pilier du progrès. Pourtant, les preuves menant à l'apparition du protectionnisme dans différentes sociétés montrent bien les effets dévastateurs du marché autorégulateur sur la vie sociale et culturelle.

Pour conclure, Polanyi explique d'abord les deux configurations sociales ayant marqué l'histoire sociale du XIX<sup>e</sup> siècle. D'une part, ces problèmes découlent du doublement mouvement institutionnel engrangé par la confrontation entre le marché autorégulateur et le mouvement protectionniste de la société. De l'autre, la confrontation de la classe ouvrière et des propriétaires terriens face à la classe commerçante

---

<sup>20</sup> Ibid., p.227

sur les terrains du marché du travail et de la politique. Polanyi explique ensuite la naissance du crédo libéral par l'imposition de lois libérales drastiques. Ses lois sont tirées du nouvel intérêt académique pour le libéralisme. Elles sont devenues des dogmes dans les domaines de monnaie et du commerce. La naissance de la foi libérale a instauré les trois clés fortifiant la mise en place de la société de marché : le marché du travail, le libre-échange et l'étalon-or. Il poursuit en expliquant les origines du mouvement protectionniste qui était une réaction aux mesures libérales ont été mises en place. Selon Polanyi, l'interprétation juste du double mouvement institutionnel serait la réponse à la question la plus importante de l'histoire sociale récente. Alors que les libéraux soutiennent que le marché autorégulateur est ancré dans la nature de l'homme et qu'il est le symbole du progrès, Polanyi le trouve utopique et destructeur. Il démontre son point de vue à partir des quatre arguments suivants : d'abord, l'étendue des mesures libérales ne permettant pas de dire qu'elles proviennent d'une même idéologie socialiste, que les mesures collectivistes ne sont que des mesures pragmatiques et non idéologiques, la similitude des mesures protectionnistes malgré les différences culturelles et politiques des pays d'Europe et le discours falsifié des libéraux quant à l'usage de la liberté en société. Il dénonce aussi les marxistes dans leurs visions étroites de l'évolution de la

société à partir des luttes de classe. Polanyi que d'autres éléments doivent ajouter à l'analyse pour bien comprendre les sociétés. Enfin, Polanyi plaide que la révolution industrielle n'a pas eu que des bienfaits sur la population anglaise. Elle fut aussi dévastatrice pour la culture et les liens sociaux. Bien que Karl Polanyi critique féroce le libéralisme classique, sa critique s'applique tout autant au néolibéralisme qui est présent aujourd'hui. Ses attaques contre le dogme du marché autorégulateur comme principe organisateur d'une société développée sont toujours d'actualité. L'application des principes libéraux a d'ailleurs contribué à semer la confusion au sujet de l'idée qu'on se fait du libéralisme, car cette idéologie diverge des visions du libéralisme chez John Stuart Mill ou chez John Rawls par exemple. Bref, l'argumentaire de Polanyi nous met en garde contre le fantasme du marché autorégulateur comme principe organisateur d'une société.

### **Bibliographie**

POLANYI, Karl. 1944. *La Grande Transformation* (Collection Tel). Paris : Éditions Gallimard.

## L'éducation dans *Ainsi parlait Zarathoustra*

Par William-Philippe Girard

**A** partir du mois de novembre 1882, Friedrich Nietzsche séjourna à Rapallo, en Italie. Non longtemps après s'y être établi survint un différend entre lui et ses amis, Lou Salomé et Paul Rée. Faisant de longues randonnées jusqu'aux frontières du pays, il fut inspiré à partir de la fin janvier 1883 par des séjours vivifiants à la montagne<sup>21</sup>. Son inspiration le conduisit à l'écriture de la première partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra* : *Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*. C'est de la première partie de ce livre dont nous allons discuter dans cette analyse. D'un côté, le personnage de Zarathoustra fait figure de prophète éducateur, voilà le pourquoi de sa pertinence par rapport à notre thème analysé, l'éducation. D'un autre côté, la première partie de l'œuvre représente bien les défis auxquels l'éducateur et l'élève sont confrontés et grâce auxquels ils peuvent se surmonter. Afin d'aborder le thème de l'éducation dans la première partie du livre, nous ferons appel à trois sous-thèmes. En

premier lieu, nous verrons que l'éducation de l'individu doit se faire par la vie et pour la vie. En second lieu, nous aborderons la question de l'éducation du surhomme. En troisième lieu, nous évaluerons comment l'individu qui s'éduque doit devenir créateur.

Tout d'abord, la vie est primordiale pour celui qui veut apprendre et pour celui qui veut professer. Zarathoustra, qui attendit dix années avant de quitter la solitude bienfaisante de la montagne afin de retourner parmi les hommes<sup>22</sup>, ne le fit pas par ennui. Dorénavant en surabondance de vie, il voulut ainsi revenir pour enseigner aux autres à vivre pleinement. Sur son chemin, la première personne qu'il rencontra, un vieillard, qui l'avait vu lorsqu'il était parti vers la montagne, lui fit cette remarque : « Lors tu portais ta cendre à la montagne, dans les vaux aujourd'hui veux-tu porter ton feu? De l'incendiaire ne crains-tu le châtement? » (Prologue 1, p. 20). Zarathoustra était donc parti à la montagne parce qu'il avait été

<sup>21</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra* : un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne, traduction par Maurice de GANDILLAC, 1<sup>re</sup> éd., Paris, Gallimard, 1971, p. 395-396.

<sup>22</sup> Notons que le terme « homme » sera utilisé dans la dissertation afin de rester fidèle au texte de Nietzsche et non pour exclure les femmes. Celles-ci sont tout aussi concernées que les hommes.



consumé parmi les hommes. Soit il avait vécu une vie trop intense et il s'était lui-même brûlé, soit de funèbres personnages l'avaient inhumé. Quoi qu'il en fût, celui-ci était maintenant ressuscité de ses cendres et prêt à transmettre la vie aux autres, quitte à combattre des idées appartenant à la mort.

Qui sont donc les prêcheurs de mort, ceux qui nient la vie? Il y eut d'abord les sages qui, bien que ne niant pas complètement la vie, développèrent tout de même des enseignements pour endormir le peuple<sup>23</sup>. Les vertus qu'ils prodiguèrent aux jeunes gens servaient à les convaincre qu'il ne fallait pas profiter de la vie autant qu'ils le faisaient (par les plaisirs du corps) et qu'ils devaient plutôt agir comme des êtres de l'esprit, de l'intellect seulement. Ces sages furent cependant voués à disparaître, afin de laisser place à ceux qui nient complètement la vie.

Ensuite, les créateurs d'arrière-mondes se démarquèrent en tant que véritables négateurs de la vie. Platon fut l'un d'entre eux. Celui-ci inventa un faux monde qu'il appela vrai. De cet arrière-monde parfait naquit un monde imparfait, une copie, une ombre, c'est-à-dire le nôtre. Il nous est impossible de prendre au sérieux notre monde avec la croyance de l'existence d'un tel arrière-monde. De là surgit la négation de la vie terrestre afin de se vouer complètement à des fabulations de l'esprit. De même, les religions moralisatrices,

telles que le judaïsme et le christianisme, furent inventées à partir de nos souffrances pour faire place à la croyance d'une vie meilleure après la mort : « Souffrance et impuissance — voilà qui a créé tous arrière-mondes ; et ce bref délire d'heure dont seul fait l'expérience qui souffre au plus haut point. » (De ceux des arrière-mondes, p. 42). De la souffrance du corps, nous créons les arrière-mondes. Or, ce renoncement à la vie est contradictoire. D'un côté, nous voulons vivre pleinement grâce à l'illusion de l'arrière-monde et d'un autre côté la vie terrestre ne vaut plus rien. De plus, les discours des prêcheurs de mort sont en contradiction avec leurs actions. S'ils voulaient vraiment agir en accord avec leurs discours, ils se suicideraient<sup>24</sup>. S'ils ne le font pas, c'est parce qu'ils aiment souffrir et qu'ils souhaitent que tous puissent souffrir avec eux. Ils aimeraient que tous soient dans le même état de renoncement de la vie.

<sup>23</sup> NIETZSCHE, Friedrich, Op. cit., p. 40.

<sup>24</sup> Ibid., p. 61-63.

Malgré tout, il nous est possible de mettre de côté les arrière-mondes pour nous concentrer sur la vie terrestre. La solution trouvée par Zarathoustra : le corps. L'affirmation de la vie passe par ce dernier. En effet, le corps nous permet de distinguer ce qui est moins difficilement prouvable de ce qui est plus péniblement démontrable<sup>25</sup>. Le corps ne perçoit pas l'être, les arrière-mondes, Dieu et toutes les autres entités métaphysiques. Elles ne sont pas facilement

ne garder que l'esprit, car c'est par lui que le « je » peut apprendre à apprécier la Terre<sup>26</sup>. La vie n'est pas quelque chose au-delà de ce qui est perçu : « C'est une fierté nouvelle que m'enseigne mon je, et que j'enseigne aux hommes : dans le sable des choses célestes ne plus s'enfourir la tête, mais librement la porter, une terrestre tête qui à la Terre crée un sens! » (De ceux des arrière-mondes, p. 43). Zarathoustra n'enseigne pas aux autres à penser la vie comme lui, mais plutôt à penser par

---

« *L'humain doit être éduqué à se dépasser lui-même. Comme nous avons vu, sa force vitale lui permet de créer le sens de la Terre* »

démonstrables. Par contre, ce que le corps peut prouver, c'est certainement ce qui lui apparaît le plus simplement du monde, c'est-à-dire ce qui lui apparaît comme existant dans son monde vécu : « Oui certes, ce *je* et sa contradiction et sa confusion, voilà ce qui encore de son être le plus loyalement parle, ce *je* qui crée, qui veut, qui évalue, qui est la mesure et la valeur des choses. » (De ceux des arrière-mondes, p. 42). L'individu n'est peut-être pas fait tel un instrument qui pourrait juger parfaitement de la valeur des choses, mais il en est la mesure la plus fiable que nous pouvons avoir. Jamais personne n'abandonnerait son corps pour

soi-même. C'est grâce à leur propre « je » que les êtres humains peuvent apprendre à accepter la vie et non plus à y renoncer grâce à des chimères.

L'humain doit être éduqué à se dépasser lui-même. Comme nous avons vu, sa force vitale lui permet de créer le sens de la Terre. Or, le sens de la Terre est le surhomme<sup>27</sup>. Zarathoustra voulut en prodiguer la leçon : « Qu'est le singe pour l'homme? Un éclat de rire ou une honte qui fait mal. Et tel doit être l'homme pour le surhomme : un éclat de rire ou une honte qui fait mal. » (Prologue 3, p. 22). L'homme est celui qui suivait

---

<sup>25</sup> Ibid., p. 42.

<sup>26</sup> Ibid., p. 43.

<sup>27</sup> Ibid., p. 22.

aveuglément la foule, il doit maintenant se moquer de la foule et aspirer à devenir quelqu'un de plus puissant. Il peut être difficile de se dissocier des valeurs des autres, c'est un combat qui n'est pas seulement interpersonnel, mais aussi personnel : « L'homme est une corde, entre bête et surhomme tendue, — une corde sur un abîme. Dangereux de passer, dangereux d'être en chemin, dangereux de se retourner, dangereux de trembler et de rester sur place ! » (Prologue 4, p. 24). La bête, l'homme et le surhomme ne sont pas des états définitifs. L'homme est le passage entre les deux autres états. Il faut donc travailler constamment sur soi pour pouvoir devenir un surhomme et pour ne pas décliner vers la bête. Le surhumain tente de dépasser les valeurs communes de sa société, valeurs qu'il trouve problématiques. Ce n'est pas une mince tâche de vouloir aller à l'encontre des valeurs de la société. Tout d'abord, parce qu'il faut faire face à l'incompréhension des autres et souvent à leur mépris ; ensuite, parce que celui qui veut aller à l'encontre des valeurs de sa société fait lui-même partie de cette société : c'est donc une bataille contre lui-même qu'il se livre.

Ce n'est pas grâce aux arrière-mondes que l'homme peut aspirer à devenir surhomme : « Jadis l'outrage contre Dieu fut l'outrage le plus grand, mais Dieu est mort, et avec lui moururent aussi ces outrageurs. Faire outrage à la Terre est maintenant le plus terrible, et estimer plus haut les entrailles de l'insondable que le sens de la Terre ! » (Prologue 3,

p. 22). Le rejet de la morale est la principale conséquence de la mort de Dieu. Ceux qui nient la vie ne peuvent pas aspirer à se dépasser. Bien au contraire, ils déclinent vers l'état de bête : « Ils ont une chose qui les rend fiers. Comment nomment-ils la chose qui les rend fiers? C'est culture qu'ils la nomment, des chevriers elle les distingue. » (Prologue 5, p. 26). La culture européenne à l'époque de Nietzsche était plutôt ascétique et nihiliste. Une telle culture nie la vie et c'est précisément pour cela qu'il faut s'en dissocier. La foule est composée de bêtes, la culture n'est qu'un mot qu'ils se donnent pour se remonter. L'homme doit se dissocier de la culture s'il ne veut pas décliner.

Afin d'être apte à affirmer ses valeurs de vie, l'homme doit apprendre à utiliser sa volonté : « Oui certes, il est en moi quelque chose d'invulnérable, d'inensevelissable et qui perce le roc : et c'est ce qui se nomme *mon vouloir*. Taciturne, inchangé, il avance de par les ans. » (Le Chant des tombes, p. 145). La volonté est le seul moyen de détruire les valeurs de mort que les autres tentent de nous imposer. Sans celle-ci, nous ne ferions que nous fondre dans la masse, en nous complaisant dans notre médiocrité.

En conséquence de la mort de Dieu survient non seulement l'apparition du surhomme, mais aussi celle de son antipode, le dernier homme<sup>28</sup>. Du dernier homme ne peut surgir aucune nouvelle valeur : « Malheur ! Arrive le temps où de l'homme naîtra plus aucune étoile. Malheur ! Arrive le temps du plus méprisable des hommes, qui lui-même plus ne se peut mépriser. » (Prologue 5, p. 26). De sa médiocrité, il pourrait se sortir, mais il décide de ne rien faire parce qu'il se complait dans celle-ci. Bien que le manque de volonté joue un rôle

une profonde incertitude, si nous voulons arriver à nos fins : « Je vous le dis, pour pouvoir engendrer une étoile qui danse il faut en soi-même encore avoir quelque chaos. » (Prologue 5, p. 26). En choisissant de rester dans la facilité, le dernier homme ne peut pas seulement espérer aspirer à devenir autre que ce qu'il est. En vérité, pour Nietzsche, les gens du peuple ne veulent pas du surhomme, ils ne souhaitent que demeurer ensemble dans la médiocrité. Le dernier homme est la forme la plus achevée du déclin de l'homme,

---

« *En vérité, pour Nietzsche, les gens du peuple ne veulent pas du surhomme, ils ne souhaitent que demeurer ensemble dans la médiocrité* »

important dans le maintien de sa médiocrité, le dernier homme est aussi un être faible : « Qui veut encore commander ? Qui encore obéir ? Les deux sont trop pénibles. Pas de pasteur, un seul troupeau ! » (Prologue 5, p. 27). L'effort n'est pas possible chez le dernier homme. Il veut se maintenir dans la paresse et compte sur les autres pour être faibles aussi. En se comparant à eux, il se sent moins médiocre. Le dernier homme ne pourra jamais arriver à rien puisqu'il nous faut parfois prendre des risques, quitte à tomber dans

car il ne saurait descendre plus bas. Nous pourrions le comparer à un cancre qui ne veut rien apprendre.

L'homme qui veut devenir surhomme prend des risques, il se met en danger constamment. Le funambule que Zarathoustra rencontra vécut ainsi en étant confronté aux dangers. Du danger de tomber il gagna de quoi manger et donc il put en vivre. Le sens de son existence fut déployé à travers le risque de la mort. Or, bien sûr, quelqu'un qui vit dangereusement

---

<sup>28</sup> BARONI, Christophe. Nietzsche éducateur : De l'homme au Surhomme, 1<sup>re</sup> éd., Paris, Fabert, 2007, p. 259.

peut en succomber, c'est ce qui arriva au funambule. Une telle vie mérite respect : « Non certes, dit Zarathoustra, de péril te fis métier ; il n'est rien là de méprisable. En faisant ton métier à présent tu périras ; ainsi de mes propres mains je te veux inhumer. » (Prologue 6, p. 29). Mourir en ayant vécu est la plus honorable des morts. C'est aussi une dernière leçon à faire au dernier homme. En effet, à la suite de la chute du corps du funambule, la foule se dispersa<sup>29</sup>. Le surhomme est la pire des craintes pour le dernier homme. Or, même à son plus faible état, le surhomme peut encore inspirer la peur (et peut-être l'envie de changer) au dernier homme, car de la foule qui se disperse se créent des êtres solitaires. Le surhomme enseigne sa propre voie aux autres.

En troisième lieu, Zarathoustra doit trouver des créateurs de valeurs pour enseigner le surhomme, c'est-à-dire des compagnons qui ont de l'écoute pour ses enseignements. La foule ne comprend pas ce qu'il veut leur enseigner, parce qu'elle transporte avec elle des valeurs millénaires auxquelles elle ne veut point renoncer : « Voyez de toutes les croyances les croyants ! Qui haïssent-ils le plus ? Celui qui fait éclater leurs tables de valeurs, le briseur, le criminel : — or c'est le créateur. » (Prologue 9, p. 32). Celui qui apparaît comme une

menace, comme un destructeur, est en fait un créateur.

Néanmoins, il ne faut pas se leurrer, nous pourrions croire que les valeurs qui sont à détruire ont jadis été instaurées par des créateurs : « En vérité, tout leur bien et leur mal, les hommes se le donnèrent. En vérité, ne l'ont reçu, ne l'ont trouvé, comme voix du ciel sur eux il ne tomba. » (De mille et une fins, p. 80). Certes, ce sont bien des êtres humains qui créèrent les valeurs morales, mais ils firent passer cela sur des causes divines. Ils ne voulurent pas s'assumer en tant que créateurs. En conséquence, ils ne peuvent être considérés comme étant véritablement des créateurs puisque leurs valeurs ne reposent pas sur l'affirmation de soi, qui est une condition nécessaire à l'instauration de nouvelles valeurs. Les anciennes valeurs firent partie du déclin de l'homme, car elles ne servaient que les intérêts de certains qui voulurent s'autoconserver. Or, du déclin le créateur se dissocie et du déclin il en souhaite la destruction. Les anciennes valeurs meurent, les nouvelles vivent. Ainsi, les nouveaux créateurs sont appelés à remplacer les anciens<sup>30</sup>.

Ne nous choisissons pas de venir au monde. Cela arrive et nous n'y pouvons rien. La foule est ingrate envers la vie puisqu'elle nie ce qu'elle a reçu gratuitement<sup>31</sup>. L'affirmation de soi

<sup>29</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Op.cit.*, p. 28.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 249.

du créateur est un échange contre la vie elle-même. La vie est quelque chose de réjouissant : « Jouissance et innocence sont, en effet, les plus pudiques choses ; ne veulent, ni l'une ni l'autre, qu'on les cherche. On doit les *posséder* — mais plus encore c'est faute et souffrances qu'on doit *chercher* ! » (D'anciennes et de nouvelles tables, p. 249). La jouissance de la vie n'est pas quelque chose qu'il faut rechercher, car elle se donne simplement à nous. Au contraire, la souffrance ne nous est pas donnée, c'est nous qui la cherchons là où elle n'est pas. L'innocence (ou la vulnérabilité), quant à elle, permet au créateur un libre-jeu dans sa création de valeurs.

Il y a des valeurs nouvelles qui sont à briser, comme le culte de l'ignorance<sup>32</sup>. Cette valeur, qui est perçue comme une vertu par certains, est une réaction aux autres valeurs morbides préservées par le peuple. À l'opposé, le créateur n'adhère pas à ces anciennes valeurs et ne se refuse pas au *connaître*. L'éducation est une valeur primordiale chez lui puisqu'elle lui permet de créer : « Vouloir libère, car vouloir, c'est créer, voilà ce que j'enseigne ; et c'est *seulement* pour créer que vous devez apprendre ! » (D'anciennes et de nouvelles tables, p. 256). L'apprentissage est un acte de volonté et donc une affirmation de soi. Il offre un matériau à travailler pour l'artiste-créateur.

Nietzsche croit en la postérité du créateur : « Qu'importe le pays de nos pères? *Là-bas* veut nous conduire notre gouvernail, là où se trouve *le pays de nos enfants* ! » (D'anciennes et de nouvelles tables, p. 265). Si la société d'aujourd'hui s'éduquait davantage, si les créateurs réussissaient à renverser les anciennes tables de valeurs pour en instaurer de meilleures, alors se développerait une société de créateurs. Il n'y aurait plus de place pour les valeurs morbides puisque les enfants apprendraient dès leur plus jeune âge à affirmer la vie.

L'éducation chez Nietzsche est basée sur l'affirmation de ses pulsions de vie, sur la perfectibilité de l'être humain et sur la création de nouvelles valeurs pour remplacer les anciennes. Ses bases sont toutes reliées les unes avec les autres. Cependant, il ne faut pas croire que l'enseignement que Nietzsche veut encourager est dogmatique : « En vérité, je vous conseille : de moi séparez-vous et vous gardez de Zarathoustra ! Et, mieux encore, ayez honte de lui ! Peut-être il vous trompa. [...] On rémunère mal un maître si l'on reste toujours l'élève. » (De la prodigieuse vertu 3, p. 103). Ayant lui-même eu comme maître Schopenhauer, Nietzsche sait très bien que ce n'est pas facile de se séparer de ses maîtres, mais cela est une étape nécessaire pour quiconque veut réellement apprendre. L'éducation n'est pas

<sup>32</sup> Ibid., p. 256.

quelque chose de passif. Certes, nous pouvons recevoir des enseignements, mais il faut rester critique face à ceux-ci. L'éducation est active, elle passe avant tout par l'affirmation de soi. Devenir maître de soi, voilà ce que le Zarathoustra de Nietzsche veut enseigner.

### Bibliographie

BARONI, Christophe. *Nietzsche éducateur : De l'homme au Surhomme*, 1<sup>re</sup> éd., Paris, Fabert, 2007, 284 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra : un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, traduction par Maurice de GANDILLAC, 1<sup>re</sup> éd., Paris, Gallimard, 1971, 507 p.

WICKS, Robert. « Friedrich Nietzsche », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [en ligne].  
<https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/>  
(Page consultée le 10 décembre 2016)

## Quel cadre pour une épistémologie féministe?

Par Félix Milette

**L'**une des tâches les plus colossales que se sont données les théoriciennes féministes au cours des dernières décennies a été celle d'examiner les valeurs, normes et institutions que nous tenons généralement pour objectives, justes ou universelles et de montrer en quoi, en réalité, certaines d'entre elles sont affectées par des intérêts de genre. Dans ce texte, nous nous intéresserons à la question de la science et de son objectivité, qui n'ont pas été épargnées par la critique féministe.

Tout d'abord, nous ferons un survol du problème général, dans la pratique scientifique, qui se trouve à la source des discussions épistémologiques au sein du féminisme. Ensuite, nous nous pencherons successivement sur deux approches qui ont été proposées pour aborder les problèmes identifiés précédemment : la théorie des points de vue situés et l'épistémologie naturalisée. À la lumière des deux présentations, je soutiendrai dans la section suivante la thèse que

l'épistémologie naturalisée représente le meilleur cadre général dans lequel inscrire une épistémologie féministe. En conclusion, nous évaluerons la compatibilité possible des deux théories.

### *Le problème des biais en science*

Le besoin d'une épistémologie féministe naît d'un constat empirique : certaines théories scientifiques sont affectées par des biais liés au genre. Un biais doit être compris comme un ensemble de croyances sous-jacentes ou d'attitudes cognitives plus ou moins inconscientes, présentes dans l'esprit du chercheur, qui influencent sa recherche à son insu. Un biais peut avoir un impact sur la production de théories à différentes étapes : lors de la formulation du problème à expliquer, lors du choix des données pertinentes à prendre en compte, lors de la collecte des données et lors de l'interprétation de celles-ci<sup>33</sup>. Dans le cas des biais liés au genre, cela peut prendre diverses formes, comme l'universalisation de particularités masculines, l'absence de prise en

<sup>33</sup> SAUL, Jennifer (2003). *Feminism. Issues & Arguments*, Oxford University Press, New York, pp. 233-234.



compte du point de vue des femmes sur une question ou l'incapacité à interpréter correctement des données relatives à l'expérience féminine.

Un exemple tiré de la biologie aidera à clarifier ce qui est en jeu. Chez les bonobos, il existe une pratique sexuelle où deux femelles collent leur clitoris sur celui de leur partenaire, se mettent à les frotter l'un contre l'autre et poussent des cris. Les biologistes qui se sont penchés sur ce phénomène, ayant d'une part le biais que la sexualité féminine doit servir à la reproduction, d'autre part le biais que la sexualité animale doit

corriger des lacunes du type que nous venons de voir au sein des théories, et de bonifier la pratique scientifique à certains égards. Une bonne théorie épistémologique féministe doit être en mesure d'atteindre deux objectifs : le premier est de rendre compte des critiques envers les biais sexistes ou androcentriques, tandis que le deuxième est de défendre les pratiques scientifiques féministes qui visent l'émancipation des femmes et l'égalité des sexes<sup>35</sup>. Plusieurs approches ont été proposées pour servir de cadre général à une épistémologie féministe; toutes s'entendent sur le fait que la

---

« Depuis que les féministes se sont intéressées à ce problème, elles ont permis de corriger des lacunes du type que nous venons de voir au sein des théories, et de bonifier la pratique scientifique à certains égards »

---

être hétérosexuelle, ont non seulement échoué à inférer un orgasme du comportement des femelles bonobos, mais n'ont même pas caractérisé la pratique qu'ils observaient comme une pratique sexuelle, préférant la décrire comme une pratique de salutations ou de réconfort mutuel<sup>34</sup>. Nous avons ici un bon exemple de l'influence d'un biais à l'étape de l'interprétation des données.

Depuis que les féministes se sont intéressées à ce problème, elles ont permis de

science a besoin de réformes, mais il y a des divergences importantes quant au type de réformes à adopter et leur radicalité. Dans ce qui suit, nous allons nous pencher sur deux de ces approches.

### ***L'approche des points de vue situés de Fricker***

La première qui nous intéressera est la théorie des points de vue situés (*standpoint theory*),

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>35</sup> ANDERSON, Elizabeth (1995). « Feminist Epistemology: An Interpretation and a Defense », *Hypatia*, vol. 10 no. 3, p. 51.

qui est l'un des développements les plus importants de l'épistémologie féministe. Cette théorie tente de conceptualiser la manière dont les femmes peuvent avoir accès à un point de vue leur donnant de bons biais, le genre de biais permettant d'identifier les mauvais biais présents dans la pratique scientifique. Il y a plusieurs versions différentes de la théorie des points de vue situés; nous nous intéresserons à celle de Miranda Fricker, après l'avoir d'abord considérée dans sa première formulation, qui était marxiste.

L'idée d'un point de vue privilégié pour comprendre la nature de la société était présente dans le marxisme, qui l'appliquait au prolétariat : en vertu de leur position sociale différente, bourgeois et prolétaires perçoivent (ou *peuvent* percevoir) les rapports sociaux différemment, les premiers comme des échanges libres de biens et services entre individus autonomes, les seconds comme une lutte de classes. L'argument est, *grosso modo*, le suivant : comme les ouvriers ont un contact direct avec la réalité concrète du travail et de la production de biens, tandis que la classe capitaliste en est déconnectée et aveuglée par l'idéologie libérale, le prolétariat est épistémiquement privilégié, car lui seul a la possibilité d'identifier les véritables mécanismes sociaux à l'œuvre derrière l'ordre en place. Le

féminisme marxiste applique cet argument à la condition des femmes pour montrer qu'elles aussi, elles ont un privilège épistémique, qui se trouve à être encore plus fort que celui qu'ont les hommes prolétaires, puisque leur travail (notamment domestique) est d'un ordre premier, comme il concerne directement la subsistance des familles et les soins essentiels au maintien de la vie<sup>36</sup>.

Dans une perspective marxiste, il est juste et conséquent d'affirmer que les femmes ont en effet un point de vue épistémique privilégié pour comprendre l'ordre social, mais étant donné que le marxisme lui-même a considérablement décliné, Fricker (et d'autres avant elle) croit nécessaire de fonder la théorie des points de vue situés sur des bases indépendantes. Qui plus est, l'argument marxiste, en se basant précisément sur le travail, présente un portrait de la condition des femmes qui souffre de surgénéralisation<sup>37</sup>. Fricker propose donc de substituer au « travail des femmes » la notion d'« expérience sociale des femmes », plus large; cela n'implique pas que toutes les femmes aient une même expérience commune, mais seulement que toutes les femmes aient une expérience sociale qui partage des similarités (certaines caractéristiques communes) avec celles des autres femmes<sup>38</sup>. Sur cette base, il serait possible de parler d'un « point de vue féministe »

<sup>36</sup> FRICKER, Miranda (1999). « Epistemic Oppression and Epistemic Privilege », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 29, pp. 193-197.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 201.

accessible aux femmes, qui serait constitué par leur expérience partagée.

Fricker présente ensuite son argument pour soutenir l'idée de privilège épistémique sans avoir recours à l'argument marxiste. Elle commence par donner les grandes lignes d'une théorie de base des faits sociaux et du monde social, affirmant que « les faits sociaux sont ontologiquement dépendants d'une pratique collective d'interprétation<sup>39</sup> » (par exemple, nous interprétons une interaction au comptoir d'un dépanneur, avec échange de billets en papier contre un objet quelconque, comme un achat, car nous interprétons les billets de papier comme de l'argent). Le monde social se construit à l'aide de l'interprétation collective de nos actions, de nos rapports entre nous. Or, comme nous vivons dans une société où il existe des disparités de pouvoir entre les individus et groupes d'individus, celles et ceux qui en ont moins ont également moins de chances que leur voix soit entendue par le reste de la société, et le témoignage de leur expérience sociale sera ainsi exclu de la pratique collective d'interprétation de notre monde commun. C'est ce que Fricker identifie comme une forme particulière d'oppression, l'oppression épistémique<sup>40</sup>. Cette oppression vient cependant de pair avec un privilège épistémique : celui d'avoir accès à un point de vue dont le reste de la société,

à cause du mécanisme présenté ci-dessus, n'a pas accès.

C'est de cette manière que Fricker parvient à offrir de nouvelles bases à la théorie des points de vue situés, et soutenir que le point de vue des femmes devrait recevoir une attention particulière de la part de la communauté scientifique : il permettrait d'identifier les biais qui nuisent à cette dernière dans sa pratique, ainsi que de mettre de l'avant des théories pouvant favoriser l'émancipation des femmes, ce qui représente les deux objectifs qu'une épistémologie féministe cherche à atteindre.

### *L'approche de l'épistémologie naturalisée d'Anderson*

D'autres théoriciennes ont préféré suivre d'autres voies pour fonder une épistémologie féministe. Parmi celles-ci, nous aborderons celle de l'épistémologie naturalisée, dans sa version défendue par Elizabeth Anderson. Selon elle, pour atteindre les objectifs de l'épistémologie féministe, nul besoin de faire intervenir des théories comme celle des points de vue situés ou de procéder à une réforme radicale de la science; au contraire, Anderson est d'avis que les exigences internes de la science suffisent pour y parvenir.

Elle considère l'épistémologie féministe comme étant une branche de l'épistémologie

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 204-205.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 208.

naturalisée sociale<sup>41</sup>. L'épistémologie naturalisée remonte à Quine, et représente la thèse selon laquelle la production scientifique de connaissances doit être évaluée à l'aide des méthodes de la science elle-même, s'appuyant sur l'idée que les chercheurs et chercheuses sont soumises aux mêmes forces causales qui affectent leur objet d'étude<sup>42</sup>. L'épistémologie naturalisée sociale est la branche de ce projet qui s'intéresse à l'impact des facteurs sociaux sur notre production de connaissances. Dans cette optique, on peut voir l'épistémologie féministe comme la branche de l'épistémologie naturalisée sociale qui étudie empiriquement l'influence du genre et des intérêts genrés sur la pratique scientifique. Si l'on suit cette méthode, on ne peut savoir *a priori* quels biais sont bons et lesquels sont mauvais. Un bon biais est celui qui mène à la vérité, tandis qu'un mauvais biais est celui qui nous en éloigne<sup>43</sup>.

Anderson adhère à la thèse de l'empirisme et croit que la recherche féministe devrait s'y soumettre. Il convient de préciser de quelle version de l'empirisme nous parlons, puisque certaines variantes existantes peuvent sembler peu favorables aux théories féministes. Par exemple, on voit mal comment plusieurs thèses féministes substantielles pourraient être compatibles avec la conception réductionniste de l'empirisme, qui était

notamment celle des néo-positivistes. Dans sa forme la plus radicale, le projet réductionniste exige que tout concept doué de sens soit réductible au vocabulaire de la physique. Il est difficilement concevable de formuler une définition de, par exemple, « patriarcat » en termes purement physiques. Ainsi, l'empirisme duquel se réclame Anderson est qualifié par elle-même de « modeste ». L'empirisme modeste affirme que « l'observation nous donne la preuve la plus robuste [*the least defeasible evidence*] que nous avons à propos du monde<sup>44</sup> », et que « nulle réflexion qui se fait indépendamment des preuves empiriques ne peut écarter une hypothèse concevable à propos du monde<sup>45</sup>. » C'est sur cette base qu'Anderson rejette les versions réductionnistes de l'empirisme, qu'elle juge contraires aux principes premiers de l'empirisme, étant donné qu'elles évacuent *a priori* certaines théories (formulées dans un vocabulaire social ou intentionnel, par exemple) qui pourraient, au fond, se montrer les meilleures théories explicatives pour comprendre certains phénomènes.

Voyons maintenant si ce cadre est en mesure d'atteindre les objectifs d'une épistémologie féministe. Cette approche considère les scientifiques dans leurs relations sociales comme des processus de formation de croyances,

<sup>41</sup> ANDERSON, *op. cit.*, p. 50.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>43</sup> SAUL, *op. cit.*, p. 256.

<sup>44</sup> ANDERSON, *op. cit.*, p. 51.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 51.

et l'enquête théorique comme la pratique sociale qui consiste à utiliser ces processus pour générer de nouvelles croyances, dans le but de comprendre certains phénomènes<sup>46</sup>. En examinant nos processus de formation de croyances, on peut se rendre compte que certains mécanismes ne sont pas fiables pour nous mener à la vérité, et que d'autres le sont. Il est rationnel et exigé par la science elle-même d'abandonner les premiers et de permettre les seconds. C'est de cette manière que les biais peuvent être critiqués, et les réformes scientifiques demandées par l'épistémologie féministe peuvent donc être considérées comme étant du même ordre que celles qu'on applique normalement à la pratique scientifique pour la bonifier<sup>47</sup>.

Pour ce qui est du deuxième objectif, celui de légitimer les pratiques scientifiques féministes ayant pour but la libération des femmes, la voie de l'épistémologie naturalisée permet aussi de l'atteindre. En science, on ne cherche pas seulement à produire des croyances vraies, mais à fournir des théories explicatives qui rendent compte des phénomènes que l'on considère significatifs et importants<sup>48</sup>. Or, considérer un phénomène comme significatif dépend de besoins et d'intérêts sociaux, dans lesquels le genre peut jouer un rôle. L'épistémologie féministe peut donc demander à ce qu'on accorde une place de choix

aux théories empiriquement adéquates visant l'émancipation des femmes, comme il s'agit d'un intérêt social de haute importance<sup>49</sup>.

### *Supériorité de la voie de l'épistémologie naturalisée*

Maintenant que les deux approches ont été présentées dans leurs grandes lignes, nous pouvons nous interroger sur laquelle des deux constituerait le meilleur cadre à une épistémologie féministe. Je soutiendrai l'idée que la voie de l'épistémologie naturalisée est supérieure à celle des points de vue situés, sur la base de trois considérations. La première est à propos du besoin d'unité pour fonder un point de vue féministe, la deuxième concerne le degré de simplicité des théories, et la dernière est une considération pragmatique.

La notion de point de vue féministe requiert une base sur laquelle se fonder, et une bonne partie du travail de Fricker a été de trouver cette base. Pour pouvoir parler d'un point de vue, il faut être en mesure d'identifier au moins une caractéristique commune à toutes les femmes pouvant atteindre ce point de vue. Là où la version marxiste de la théorie souffrait de surgénéralisation, il faut admettre que la proposition de Fricker parvient à échapper à ce problème : « l'expérience sociale des femmes » est

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 54-55.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 55-56.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 56.

une notion assez vague pour s'appliquer à toutes les femmes sans exclusion. Cependant, pour la même raison, elle semble rencontrer un autre problème lorsque vient le temps de détailler son contenu; celui-ci doit être extrêmement minimal. La catégorie « femmes » comprend des personnes aux vécus infiniment variés, et l'un des facteurs faisant varier ces vécus est celui de l'appartenance à d'autres groupes sociaux. La classe sociale, la race, l'orientation sexuelle ou la culture nationale, par exemple, créent des expériences sociales différentes pour toutes les femmes, et bien que certains aspects de l'oppression sexuelle puissent être largement répandus, seuls des aspects très vagues et peu précis pourraient s'appliquer à toutes sans exception. Or, les biais en science sont nombreux et résultent parfois d'oppressions croisées; une épistémologie féministe, si elle se veut intersectionnelle, doit se doter d'outils qui permettent d'aborder les problèmes résultant de telles oppressions, et la notion de point de vue féministe, à cause de son besoin d'unité, ne semble pas être très fructueuse à ce niveau.

Passons à la deuxième considération, celle de la simplicité théorique. La théorie des oppressions et privilèges épistémiques de Fricker est, à mon sens, généralement convaincante, mais elle est aussi un peu lourde : elle repose sur une conception herméneutique de l'ontologie sociale et fait intervenir le concept de point de vue situé, concept sujet à débat. Le seul fait que la théorie de

Fricker ait un certain niveau de complexité ne la discrédite évidemment pas, mais il la place en situation de désavantage par rapport à d'autres théories qui seraient plus simples. Or, la voie de l'épistémologie naturalisée compte parmi ses plus grandes forces, justement, son extrême simplicité. Pour prouver que des réformes scientifiques devraient être adoptées à la lumière des critiques féministes, elle n'a recours à aucun nouveau concept, ni à aucune théorie préalable; elle se fonde strictement sur des notions internes à la science elle-même et déjà présentes dans l'épistémologie traditionnelle. En termes de simplicité théorique, on ne pourrait demander mieux. Cependant, il faut préciser que la seule simplicité de la voie de l'épistémologie naturalisée ne suffit pas à la rendre supérieure à celle des points de vue situés; c'est sa simplicité couplée au fait qu'elle permet l'atteinte des mêmes buts que vise la seconde qui la rendent préférable à cette dernière.

La dernière considération est d'un ordre pragmatique, et découle en quelque sorte de ce que nous venons de dire au sujet de la simplicité. L'épistémologie féministe est un projet politique qui a des visées sociales claires : faire de la science un outil d'émancipation pour les femmes ou, à tout le moins, faire en sorte que la science ne travaille plus *contre* l'émancipation des femmes. Pour arriver à ces fins et obtenir les réformes concrètes exigées, il est nécessaire de convaincre la communauté

scientifique et les épistémologues. Comme l'épistémologie féministe présuppose que des biais sexistes et androcentriques sont actuellement présents chez les hommes de science, faire accepter à ceux-ci des réformes substantielles à ce niveau sur la base d'une théorie telle que celle des points de vue situés risque d'avoir peu de chances de réussite. Cependant, la voie de l'épistémologie naturalisée dérive toutes ses conclusions de prémisses déjà acceptées par la communauté scientifique; nous lui demandons seulement d'être conséquente avec elle-même, et non pas d'accepter de nouvelles propositions qui pourraient être sujettes à débat. Évidemment, une considération comme celle-ci serait sans poids si la théorie des savoirs situés avait quelque avantage que n'a pas l'approche de l'épistémologie naturalisée, mais nous avons déjà vu que ça ne semble pas être le cas. Toutefois, même si les deux approches étaient équivalentes sur tous les autres aspects, le choix rationnel serait d'opter pour celle qui a le plus de chances d'atteindre les buts recherchés, surtout lorsque l'atteinte de ces buts est d'une importance aussi capitale.

Il y a toutefois une objection évidente qui pourrait être soulevée à l'encontre de la voie de l'épistémologie naturalisée. Toute l'entreprise de l'épistémologie féministe étant de critiquer la science, faire usage de la science elle-même comme outil critique peut apparaître contradictoire, naïf et peu fécond, éliminant

d'entrée de jeu la possibilité de critiques véritablement radicales, qui toucheraient les fondements mêmes de la démarche scientifique. En effet, on ne pourrait s'assurer *a priori* que les exigences premières de la science ne sont pas teintées de biais patriarcaux ou genrés. On peut remarquer que pour d'autres domaines de recherche, la critique féministe a parfois attaqué à juste titre les présupposés les plus fondamentaux de certains paradigmes dominants (par exemple, lorsque certaines féministes ont critiqué le libéralisme sur la base du fait que sa conception du sujet universel, comme un être parfaitement autonome et motivé par l'expansion de sa richesse matérielle, est en fait calquée sur un idéal particulier du sujet masculin); alors pourquoi serait-il impossible que des critiques du même ordre puissent être adressées à la science? Cette objection doit être considérée, mais je ne la crois pas fatale. J'y répondrai en deux temps : j'évacuerai d'abord l'apparente contradiction que l'on peut voir dans l'idée de critiquer la science par la science elle-même, puis je me pencherai sur l'exclusion *a priori* de la possibilité de critiques radicales, que semble impliquer l'approche de l'épistémologie naturalisée.

Il faut d'abord établir une distinction importante entre deux aspects de la science qui peuvent être critiqués par une épistémologie féministe : les fondements de la science (FS) et sa pratique (PS). Lorsque l'on formule le projet de

l'épistémologie naturalisée dans les termes « critiquer la science par la science elle-même », une contradiction apparaît, mais on la voit disparaître en reformulant ainsi : « critiquer PS par FS ». FS et PS sont indépendants, et même si PS, dans les faits, prétend explicitement se plier aux exigences de FS, il n'y a aucune nécessité logique qu'elle s'y soumette effectivement. Cette distinction établie, il faut maintenant nous poser la question suivante : les problèmes auxquels tente de répondre une épistémologie féministe résident-ils dans PS, dans FS ou dans les deux ? Si l'une des deux dernières possibilités était le cas, l'objection contre l'épistémologie naturalisée serait robuste. Or, le problème des biais en science, que nous avons identifié au début de ce texte, touche seulement PS. FS commande aux chercheurs et chercheuses de viser le plus haut niveau d'objectivité possible dans leur travail ; les biais sexistes ou androcentriques les éloignent de l'objectivité recherchée, et sont donc condamnés par FS. Ainsi, cela va dans le sens de la thèse que je soutiens, qui est en partie de faire en sorte que PS corresponde avec le moins d'écarts possibles à FS.

Là où cette contradiction apparente a pu être défaite par une simple précision, la deuxième partie de l'objection, qui concerne l'impossibilité *a priori* de critiques radicales de la science, semble

plus difficile à évacuer. J'y répondrai en soutenant que la science n'étant pas de nature dogmatique, elle accepte que l'on considère toutes les demandes de réformes à son égard, même les plus radicales que l'on puisse imaginer. Elle ne tient *a priori* aucune proposition normative quant à sa méthode qui ne puisse être abandonnée à la lumière d'observations empiriques, à l'exception d'une seule : que l'objectif de la science est de produire des théories vraies, c'est-à-dire qui correspondent aux faits<sup>50</sup>. La méthode scientifique actuelle est une simple synthèse des moyens qui se sont révélés les plus empiriquement fiables pour atteindre la vérité, mais il n'y a rien dans l'exigence première de la science qui écarte la possibilité que cette méthode puisse être révisée, advenant le cas où nous découvririons qu'une autre méthode s'avère plus efficace que la méthode actuelle. Cela fait en sorte que des critiques féministes radicales peuvent être adressées à la science dans le cadre de l'épistémologie naturalisée ; on pourrait découvrir, par exemple, que tel ou tel élément de la méthode hypothético-déductive est en fait un résidu du patriarcat, ce qui diminuerait notre confiance envers les théories produites par cette méthode, et pousserait la science à chercher des méthodes alternatives. Il est peu plausible et peu souhaitable

<sup>50</sup> En fait, même cette proposition n'est pas soutenue universellement ; elle est au moins soutenue par tous les partisans du réalisme scientifique, mais certains

instrumentalistes la rejettent. Le débat opposant réalisme et instrumentalisme a cependant peu de pertinence ici.



qu'une telle chose advienne, mais sa possibilité n'est pas écartée *a priori* par ce que je soutiens.

Ainsi, la seule chose que l'épistémologie naturalisée place hors de portée de la critique féministe est l'idée que la science devrait viser la production de théories vraies. Or, cette exclusion *a priori* est inévitable. Si l'on voulait soutenir, par exemple, que cet objectif de la science est en fait sexiste ou androcentrique, il faudrait le faire en présentant une proposition, « L'idée que la science doit produire des théories vraies est sexiste ou androcentrique pour telle ou telle raison », que nous devrions nécessairement présenter comme vraie si nous voulions qu'elle ait quelque poids. Si nous la présentions comme fausse, ou ni vraie ni fausse, on pourrait avec raison nous demander pourquoi nous la soutenons. On voit ainsi comment toute critique féministe doit nécessairement se présenter comme une théorie dont la vérité est à accepter, et donc pourquoi il est impossible de rejeter l'exigence première de la science sans tomber dans l'auto-contradiction, comme il arrive à toute conception relativiste de la vérité.

Avant de passer à la conclusion, j'aimerais faire une dernière remarque. Dans ce texte, nous avons abordé l'approche des savoirs situés et celle de l'épistémologie naturalisée, mais tel que mentionné plus haut, il ne s'agit pas des deux seuls cadres qui ont été proposés dans les discussions

entourant l'épistémologie féministe. Par exemple, Longino a développé une approche axée sur la diversité au sein des communautés scientifiques, ainsi que sur un remaniement du concept d'objectivité<sup>51</sup>. Mon choix d'aborder la théorie des points de vue situés, plutôt qu'une autre des approches existantes, a été motivé par le fait qu'il s'agit peut-être de la théorie la plus répandue et discutée en épistémologie féministe. Le présent texte a seulement pour but de démontrer la supériorité de l'épistémologie naturalisée par rapport à cette approche, mais ne permet pas d'affirmer qu'il s'agit de la meilleure parmi toutes; pour cela, il faudrait la comparer aux autres voies, comme celle de Longino. Néanmoins, il est difficile de voir comment les considérations de simplicité et d'efficacité pratique pourraient être mieux remplies par une autre théorie, étant donné la force pratiquement inégalable de l'épistémologie naturalisée sur ces deux plans. Pour démontrer une autre théorie comme supérieure à celle que je défends, il faudrait montrer que l'épistémologie naturalisée est insuffisante pour aborder les problèmes ciblés par la critique féministe, et montrer en quoi la théorie alternative se trouve mieux qualifiée pour le faire.

Ainsi, le meilleur cadre dans lequel inscrire l'épistémologie féministe apparaît comme étant celui de l'épistémologie naturalisée. Par rapport à

---

<sup>51</sup> SAUL, *op. cit.*, 250-251.

la théorie des points de vue situés, c'est une voie qui a plus de chances de convaincre la communauté scientifique, qui présente une plus grande simplicité théorique et qui semble plus apte à critiquer les biais de manière intersectionnelle. Elle permet de joindre de façon claire les objectifs sociaux et normatifs du féminisme à la quête traditionnelle de vérité de l'épistémologie.

Avant de terminer, j'aimerais seulement apporter une dernière précision : ce que j'ai défendu ici n'implique absolument pas que l'on doive rejeter en bloc la théorie de Fricker. En fait, je considère que ce qu'elle dit au sujet des oppressions et privilèges épistémiques est solide, et a une grande valeur explicative pour montrer en quoi certaines personnes, de par leur vécu et leur position sociale, peuvent avoir un apport important pour corriger certains biais présents dans les sciences. On peut d'ailleurs, sans contradiction, abandonner la notion de point de vue féministe unifié et conserver cette portion plus générale de la théorie; comme celle-ci sert de présupposé à celle-là, elle est indépendante à son égard. Ce que j'ai soutenu ici, ce n'est pas que la théorie de Fricker est un échec, mais seulement qu'elle ne constitue pas le meilleur cadre général que nous avons à notre disposition pour fonder une épistémologie féministe. Ensuite, la théorie des oppressions et privilèges épistémiques peut très bien s'inscrire au sein de l'épistémologie naturalisée en tant que théorie particulière qui,

comme toute hypothèse, doit se soumettre à l'expérimentation empirique.

### Bibliographie

- ANDERSON, Elizabeth (1995). « Feminist Epistemology: An Interpretation and a Defense », *Hypatia*, vol. 10 no. 3, pp. 50-84.
- FRICKER, Miranda (1999). « Epistemic Oppression and Epistemic Privilege », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 29, pp. 191-210.
- SAUL, Jennifer (2003). *Feminism. Issues & Arguments*, Oxford University Press, New York, 317 p.

## La liaison entre le beau et le bien moral chez Kant

Par Mickaël Rocheleau

La doctrine *criticiste* d'Emmanuel Kant (1724-1804) aborde les *intérêts ultimes* de la raison humaine. Ces intérêts, qui sont soulevés respectivement dans ses trois *Critiques*<sup>52</sup>, se relie à trois questions fondamentales de la raison humaine : « Que puis-je savoir? », « Que dois-je faire? » et « Que m'est-il permis d'espérer? ». Chacune des *Critiques* s'adonne aux *pouvoirs de l'esprit*. Pour la première *Critique*, Kant isole l'*entendement* et la *sensibilité*, qui sont, ensemble, productrices de connaissance; la *raison* étant seulement régulatrice. La seconde se rapporte à l'*action* : la raison – qui est productrice d'idée – est prise à part de la sensibilité, étant donné l'aspect contraignant de cette dernière à établir la *loi morale*. Or, la troisième *Critique* observe la raison en tant qu'elle est justement en harmonie avec la sensibilité. Cette unité entre la raison et les sens se traduit précisément par *l'expérience esthétique*.

La seconde *Critique* s'adonne au sentiment moral – le bien ou le bon – qui s'objective selon la loi morale. La troisième est, quant à elle, à l'égard du jugement esthétique, où la faculté de *l'imagination* entre en ligne de compte dans une perspective téléologique. En ce sens, Kant affirme que « le bien [...] vaut pour tout être raisonnable », mais que la *beauté* concerne « des êtres de nature animale et cependant raisonnable », c'est-à-dire « seulement les hommes<sup>53</sup> ». Quant à la satisfaction de l'agréable, elle a de valeur aussi bien pour « les animaux dénués de raison<sup>54</sup> ».

Si l'on écarte cette dernière considération sur l'agréable, un rapprochement peut s'appliquer entre les considérations du bien et du beau, d'une part, et, d'autre part, l'idée selon laquelle la *Critique de la faculté de juger* vient faire le pont entre les deux premières *Critiques*<sup>55</sup>. Précisément, l'homme, parce qu'il est doté d'un caractère à la fois animal et raisonnable, a accès aux expériences esthétiques.

<sup>52</sup> De l'intérêt *spéculatif* de la raison pour la *Critique de la raison pure* (1781); de l'intérêt *pratique* pour la *Critique de la raison pratique* (1788); de l'intérêt *théorique et pratique* pour la *Critique de la faculté de juger* (1790).

<sup>53</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger, suivi de Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), et de *Réponse à la question: Qu'est-ce que les lumières?* (1784), Édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié; traduit de

l'allemand par Alexandre J.-L. Delamare...[et al.], Paris, Gallimard, 1985, p. 138.

<sup>54</sup> *Idem*.

<sup>55</sup> Dans une lettre écrite à Karl Reinhold (1757-1823) le 18 décembre 1787, Kant mentionne qu'il « distingue maintenant trois parties de la philosophie, qui possèdent chacune leurs principes *a priori* ». Il précise que « les facultés de l'âme sont au nombre de trois : la faculté de connaître, le sentiment de plaisir et de peine et la faculté de désirer. [II a]

Mais, s'il est un être moral simplement dû au fait qu'il n'est pas dénué de raison, nous pouvons cerner l'aspect transitionnel que suggère Kant envers l'humanité, ses facultés et ses satisfactions. La satisfaction « du goût pour le beau, dit Kant, est la seule et unique qui soit une satisfaction désintéressée et libre; car aucun intérêt, ni l'intérêt des sens ni l'intérêt de la raison, n'oblige à donner son approbation<sup>56</sup>. » Quand la raison donne son approbation, c'est-à-dire quand « la loi morale parle, alors il n'y a en effet plus objectivement de choix libre concernant ce qu'on doit faire<sup>57</sup> ». Dès lors, ce désintéressement et cette liberté dans le jugement de goût apparaissent comme nécessaires pour accéder à la moralité – ses commandements et obligations. L'aspect transitionnel est d'autant plus marquant si l'on sait que la première *Critique* a traité aux contingences de la nature.

L'homme transite donc des *déterminités de la nature* (satisfaction de l'agréable) vers sa *libre culture* (satisfaction du beau), et enfin, jusqu'au règne moral (satisfaction du bien). Or, comment ces trois « sphères » viendraient-elles qu'à se chevaucher?

C'est ce à quoi, chez Kant, le présent texte s'intéresse. C'est-à-dire à la frontière précise entre la sphère esthétique et celle de la moralité; entre le

beau et le bien. En quel sens *le jugement de goût peut contribuer à la moralité* et comment *la nature peut-elle être facteur de moralité pour l'espèce humaine?*

Trois sections diviseront cet écrit. D'abord, il sera question du jugement de goût en tant que jugement réfléchissant; l'apport de la réflexion, qui est suscitée par l'admiration de la nature – le sentiment du beau et du sublime –, dans sa contribution au sentiment moral. Ensuite, afin de comprendre ce que fait la nature pour élever l'homme au-dessus d'elle-même, nous commencerons par jeter un coup d'œil sur la nature en tant qu'*art*, tel un modèle d'artisan. Ce premier point de la seconde section sera succédé par celui concernant un système de fins que représente la nature, puis celui au sujet de l'homme comme être suprasensible et fin dernière de la nature. Enfin, l'aspect symbolique du beau sera traité, afin de cerner l'analogie qui réside entre le beau et le bien moral.

Ce principe « qui insuffle sa vie à l'esprit », c'est-à-dire « l'âme » au sens esthétique, « n'est rien d'autre que la faculté de présenter des Idées esthétiques ». Kant entend par cette expression (Idée esthétique) cette « représentation de l'imagination qui donne beaucoup à penser, sans pourtant qu'aucune pensée déterminée, c'est-à-

---

trouvé dans la *Critique de la raison pure* (théorique) des principes *a priori* pour la première faculté », et « dans la *Critique de la raison pratique* [il en a] trouvé pour la troisième faculté. » Ces trois parties de la philosophie s'inscrivent alors plutôt dans cet ordre : « philosophie théorique, téléologie,

philosophie pratique ». La troisième *Critique* avait donc pour but de lier les deux autres.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>57</sup> *Idem.*

dire sans qu'aucun *concept*, ne puisse lui être approprié<sup>58</sup> ». Cette réflexivité est effectivement caractéristique aux jugements esthétiques. Contrairement aux jugements *déterminants*<sup>59</sup> que sont les jugements de connaissances et les jugements moraux, les jugements dits *réfléchissants* ont une finalité subjective. La faculté de juger est précisément un principe subjectif réfléchissant, qui s'active par la représentation :

Seule la faculté de juger *réfléchissante* doit subsumer sous une loi, qui n'est pas encore donnée et qui n'est en fait qu'un principe de la réflexion sur les objets, pour lesquels objectivement nous manquons totalement d'une loi, ou bien d'un concept de l'objet [...] Or, puisque aucun usage du pouvoir de connaître ne peut avoir lieu légitimement sans principes, la faculté de juger réfléchissante devra dans de tels cas se servir à elle-même de principe; mais ce principe [...] doit servir en tant que principe simplement subjectif à l'usage final des facultés de connaître, c'est-à-dire à réfléchir sur un genre d'objets<sup>60</sup>.

Cela se rattache au jugement de goût. Car, ce dernier, avance Kant, « n'est-il pur que dans la mesure où aucune satisfaction purement et simplement empirique n'est mêlée au principe qui le détermine. Or, c'est ce qui se passe à chaque fois que l'attrait ou l'émotion ont part au jugement par

lequel on entend déclarer que quelque chose est beau<sup>61</sup>. »

Ceci dit, il en est vrai pour le jugement sur le *beau*, mais également sur celui du *sublime*. Le beau et le sublime plaisent<sup>62</sup> « par eux-mêmes » et « ne présupposent l'un et l'autre ni jugement des sens, ni jugement logique déterminant, mais un jugement de la réflexion<sup>63</sup> ». La satisfaction de ce jugement de la réflexion « renvoient néanmoins à des concepts », mais ces derniers sont certes encore « indéterminés ». La satisfaction est liée au fait que « dans une intuition donnée, la faculté de présenter ou l'imagination est considérée comme étant en accord avec la faculté des concepts de l'entendement ou de la raison, en tant que soutien de cette dernière<sup>64</sup>. »

Cette accordance – entre l'imagination et la raison – est surtout vraie pour le sentiment du beau. En effet, la beauté de la nature est appréciation de la forme de l'objet dans sa limitation. Or, le sentiment du sublime est l'appréciation de la forme de l'objet (même informe) comme présentation de *l'illimité*. Cela résulte plutôt d'une discordance entre l'imagination et la raison. Si l'esprit « est en contemplation *calme* dans le jugement esthétique

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>59</sup> L'entendement comme pouvoir de connaître, et la raison comme pouvoir de désirer, sont des principes objectifs déterminants; ils ont une finalité objective et s'adonnent à un « préétabli » : « La faculté de juger *déterminante* ne possède pas de principes qui fondent *des concepts d'objets*. Elle n'est pas autonome, car elle se contente de *subsumer* sous des lois données ou des concepts en tant que principes. » *Ibid.*, p. 350.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>62</sup> Nuances seront faites plus loin concernant le sublime, qui peut à la fois « plaire » et « déplaire ».

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>64</sup> *Idem.*

portant sur le beau dans la nature », il en est autrement dans la représentation du sublime de la nature, au sens où « l'esprit se sent *mis en mouvement*<sup>65</sup> ». Si le beau « plaît dans le simple jugement (donc sans passer par la perception sensible d'après un concept de l'entendement) », le sublime « plaît immédiatement par la résistance qu'il oppose à l'intérêt des sens<sup>66</sup>. » Si le beau « nous prépare à aimer quelque chose », le sublime nous prépare à « le révéler même contre notre intérêt (sensible)<sup>67</sup>. » En tant que jugements esthétiques, la valeur universelle du beau et du sublime se réfère donc « à des principes subjectifs : d'une part à la sensibilité pour autant que leur finalité sert l'entendement contemplatif, d'autre part, *en opposition à la sensibilité*, mais orientés vers les fins de la raison pratique<sup>68</sup> ». En effet, « on ne peut guère concevoir un sentiment du sublime de la nature sans y joindre une disposition de l'esprit semblable à celle où il se trouve vis-à-vis du sentiment moral<sup>69</sup> » : « Le sublime réside simplement dans la *relation* où ce qui est de l'ordre du sensible dans la représentation de la nature est jugé susceptible d'être utilisé au niveau suprasensible<sup>70</sup>. »

Car, malgré « son effort extrême pour parvenir – ce qu'elle ambitionne – à la

compréhension [...] d'un objet donné (et par conséquent pour parvenir à la présentation de l'idée de la raison), notre imagination révèle ses limites et son impuissance<sup>71</sup> ». Cependant, elle révèle par ce fait même « qu'elle est destinée à réaliser l'adéquation » avec l'idée de la raison « comme une loi<sup>72</sup>. » Cette destination révélée de l'imagination en révèle en même temps une autre concernant les sujets eux-mêmes :

[...] le sentiment du sublime dans la nature consiste en un respect pour notre propre destination, respect que, par une certaine subreption (substitution d'un respect pour l'objet au respect pour l'idée de l'humanité présente dans les sujets que nous sommes), nous témoignons à un objet de la nature qui nous rend en quelque sorte manifeste la supériorité de la destination rationnelle de notre faculté de connaître par rapport à la faculté la plus haute de la sensibilité<sup>73</sup>.

Dans ce qu'on éprouve pour ce qui est beau dans la nature, il y a adéquation; il y a « *occupation* conforme à la loi »; « occupation qui constitue véritablement ce qu'est la moralité humaine où la raison doit faire violence à la sensibilité ». Mais, « dans le jugement esthétique portant sur le sublime, cette violence est représentée comme étant exercée par l'imagination elle-même, comme si elle était un instrument de la raison<sup>74</sup>. » Ainsi, « réunis dans le même sujet », leur finalité [du beau et du sublime] à tous deux se réfère au sentiment

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>67</sup> *Idem.*

<sup>68</sup> *Idem.*

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>72</sup> *Idem.*

<sup>73</sup> *Idem.*

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 213.

moral<sup>75</sup>. » Sans oublier l'idée selon laquelle l'homme prend conscience de sa destination par un sentiment de prudence vis-à-vis de la nature, qui lui est seulement suscité par le sentiment de sublime.

De surcroît, le sentiment du sublime en tant qu'inadéquation de « l'imagination par rapport à l'évaluation par la raison » suscite un déplaisir. Or, le plaisir du sentiment du sublime est « provoqué par l'accord entre précisément ce jugement sur l'inadéquation [de l'imagination] et les idées de la raison, dans la mesure où l'effort pour les atteindre est bien pour nous une loi<sup>76</sup>. » Kant affirme que c'est en effet « pour nous une loi (de la raison), et c'est une démarche propre à notre destination que d'estimer petit en comparaison avec les idées de la raison tout ce que la nature contient pour nous de grand en tant qu'objet des sens; et ce qui provoque en nous le sentiment de cette destination suprasensible s'accorde avec cette loi<sup>77</sup>. » Effectivement, cette idée du suprasensible « est provoquée en nous par un objet qui lorsqu'on veut en juger esthétiquement conduit l'imagination à sa limite, [...] puisque ce jugement se fonde sur le sentiment d'une destination de l'esprit qui dépasse complètement le domaine de l'imagination (se fonde sur le sentiment moral)<sup>78</sup> ». C'est ainsi que le sublime de la nature élève

« l'imagination à la capacité de présenter ces situations où l'esprit peut prendre conscience du caractère véritablement sublime de sa destination, supérieure même à la nature<sup>79</sup>. »

L'admiration que l'homme éprouve pour la nature en tant « qu'art dans ses beaux produits » réside dans le sentiment que ces derniers ne pourraient être le fruit du hasard; qu'ils doivent en quelque sorte venir d'une intention « obéissant à un ordre conforme à une loi et en tant que finalité sans fin ». L'idée étant que « comme nous ne rencontrons cette fin nulle part hors de nous, nous la cherchons tout naturellement en nous et en ce qui constitue la fin dernière de notre existence, c'est-à-dire dans notre destination morale<sup>80</sup> ». Ceci dit, outre la réflexion et les sentiments qui sont issus de la nature dans sa beauté, dans sa grandeur et dans sa force, voyons maintenant le rapprochement de la sphère esthétique et de la sphère morale par le biais des fins de la nature.

Au commencement d'une *Idee d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), Kant écrit que les actions humaines « sont déterminées selon des lois universelles de la nature, exactement au même titre que tout autre évènement naturel », et ce, peu importe « le concept que, du point de vue métaphysique, on puisse se faire de la *liberté du*

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 254.

*vouloir*<sup>81</sup> ». Il y a, selon lui, un « dessein de la nature » vers lequel les hommes s'orientent, et pour lequel, sans le savoir, ils « travaillent à favoriser [la] réalisation<sup>82</sup> ». Si cela se produit à l'insu des hommes, puisqu'ils ne songent qu'à *leurs fins particulières*, c'est précisément dû à la nature elle-même : la nature contraint l'homme à résoudre les problèmes qu'elle lui impose<sup>83</sup>. En ce sens, la nature laisse des indices, d'une certaine manière. Car, comme l'avance Kant, « pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions », la nature se sert de l'antagonisme qui réside en la nature humaine : « l'insociable sociabilité des hommes ». C'est-à-dire, cette « tendance à entrer en société », tout en ayant « une constante résistance à le faire » : « [...] c'est précisément là que s'effectuent véritablement les premiers pas qui mènent de l'état brut à la culture, laquelle réside au fond dans la valeur sociale de l'homme<sup>84</sup> ». En d'autres termes, les dispositions naturelles qui habitent l'espèce humaine poussent cette dernière à sortir de la nature elle-même; le monde naturel pousse l'espèce humaine à son propre monde.

Comme l'avance Ferdinand Alquié concernant « l'importance attachée par Kant à l'idée de finalité » : « [...] tout ce qui se rencontre en la nature [...] conduit à la constitution d'une

société civile selon le droit, [...] dont la réalisation, voulue par la nature, est la tâche suprême proposée à l'espèce humaine<sup>85</sup>. » L'idée précise que ce soit « voulu par la nature », et que ce soit « proposé à l'espèce humaine », est évocatrice. Luc Ferry note et rappelle, quant à lui, que c'est « par un processus *naturel* (et non par l'effet de la liberté morale) que l'histoire engendre la légalité, qui, une fois réalisée, permet à la moralité de l'intention de s'incarner dans le monde<sup>86</sup>. » Dès lors, la nature amène l'homme à développer son propre monde, qui est celui de la moralité, mais encore faut-il que la nature promeuve la culture humaine, pour que l'homme s'investisse justement à sa destination morale, telle une *fin dernière de la nature*.

La présente section relate l'une des principales problématiques à laquelle s'adonne Kant dans la *Critique de la faculté de juger* : « [...] pour découvrir en quoi nous devons placer, du moins pour ce qui est de l'homme, cette fin dernière de la nature, nous devons rechercher *ce que la nature peut faire pour le préparer à ce qu'il peut faire lui-même pour être but final et le séparer de toutes les fins, dont la possibilité repose sur des choses que l'on ne peut attendre que de la nature*<sup>87</sup>. »

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 477.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 478.

<sup>83</sup> La cinquième proposition d'une *Idée d'une histoire universelle* met à l'avant plan que le « plus grand problème » que la nature ait imposé à l'espèce humaine est « d'atteindre une

société civile administrant universellement le droit. » *Ibid.*, p. 483.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 482.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 475.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 541.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 406.



Rappelons que la téléologie abordée par la troisième *Critique* de Kant fait le lien entre sa philosophie théorique et sa philosophie pratique. Kant y analyse en premier lieu les jugements esthétiques, puis les jugements téléologiques. Rappelons également quelque peu, par les dires de Kant, ce qu'il en est des premiers pour ouvrir la voie aux seconds :

Dans la partie esthétique, nous avons dit que *nous regardions la belle nature avec faveur*, en prenant à sa forme un plaisir entièrement libre (désintéressé). Car, dans ce simple jugement de goût, on ne tient pas compte de la fin pour laquelle ces beautés de la nature existent : si c'est pour susciter en nous une jouissance, ou bien si cela est sans rapport à nous-mêmes comme fins<sup>88</sup>.

Dans un jugement téléologique, dit Kant, « nous prêtons attention à ce rapport et nous pouvons alors considérer comme *une faveur de la nature* le fait qu'elle ait voulu promouvoir la culture par l'établissement de si nombreuses belles formes<sup>89</sup>. » Le concept naissant de la faculté de juger est « celui de la nature en tant qu'*art* ». C'est-à-dire, « celui de la *technique de la nature* par rapport à ses lois particulières<sup>90</sup>. » La réflexion réside au plan de l'existence de la nature, dans le fait de prendre la nature en totalité comme ayant un sens; comme si un modèle d'artisan se tenait au-delà de la nature.

Il faut comprendre qu'aucune théorie n'est fondée par ce concept de la technique de la nature, et qu'il ne renferme aucune connaissance des objets ou de ce qui les constitue. En effet, « il ne fait que donner un principe qui sert à avancer nos recherches en suivant les lois de l'expérience », rendant possible « l'investigation de la nature. » Au fond, « la représentation de la nature en tant qu'*art* est une simple idée qui sert de principe à l'investigation que nous en faisons ». L'aspect téléologique s'insère par rapport aux lois particulières de la nature que le sujet esthétique se plaît à observer. Au sein de ce « jugement d'appréciation que nous portons » sur la technique de la nature, il y réside précisément « un principe heuristique ». C'est-à-dire, que suivant le principe d'investigation, nous le faisons « en vue d'introduire dans l'agrégat des lois empiriques [...] une connexion qui les enchaîne en un système, et cela en attribuant nous-mêmes à la nature une relation au besoin que nous éprouvons de cet enchaînement<sup>91</sup>. » C'est bien de là qu'émerge *l'idée de finalité*. Cette dernière signifie « qu'aucune explication mécanique ne nous fera découvrir l'origine de la vie ou sa nature – c'est là la fonction critique des principes téléologiques<sup>92</sup>. » Encore, les principes téléologiques « permettent au contraire

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>89</sup> *Idem.*

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>92</sup> Jean-Michel Muglioni, « Le principe téléologique de la philosophie kantienne de l'histoire », *Revue germanique internationale* [En ligne], 6 | 1996, paragraphe 5, mis en ligne le 09 septembre 2011, consulté le 02 mai 2017. URL : <http://rgi.revues.org/585>.

la mise en œuvre de l'explication mécanique – c'est là leur fonction heuristique et régulatrice<sup>93</sup>. » Donc, l'investigation à l'égard de la nature est perpétuelle; comme si la nature donnait toujours quelque chose à penser pour activer une réflexion constante. Précisément, cette réflexion est suscitée par la conformité que ressent le sujet esthétique vis-à-vis la belle nature. C'est *comme si* cette belle nature avait été faite « pour » le sujet en question, pour l'homme, et avec une intention derrière. D'où l'idée que la nature soit prise comme *art*, et l'observation de la fin de la nature en sa totalité comme ayant un sens : le *système de fins* dans lequel l'homme fait également partie.

Si nous pouvons connaître les lois de causalité de la nature, mais que nous-mêmes nous faisons partie de celles-ci, alors il n'est pas si clair que nous en faisons totalement partie. C'est pourquoi Kant avance que l'homme va au-delà de ces causalités, au-delà de la nature, et c'est précisément par le monde des finalités. Que la nature en elle-même suscite un sentiment chez l'homme qui lui fait réfléchir en un système de fins, qui le fait réfléchir lui-même sur sa propre finalité, sa propre destination.

L'idée étant que « l'appréciation téléologique de la nature au moyen des fins naturelles présentées par les êtres organisés nous

aide à concevoir l'Idée d'un grand système des fins de la nature<sup>94</sup>. » Or, le rapport entre le sujet et la nature est seulement contemplatif. Nous percevons ce qui semble être une perfection venant d'elle, tout en étant tout de même fonctionnelle dans son mécanisme ordonné. Dès lors, si nous ne pouvons connaître ce dernier – encore moins l'expliquer –, nous en avons néanmoins le principe. C'est en ce sens que Jean-Michel Muglioni parle d'une nécessité pour que la raison puisse apporter ses propres fins : « Que l'expérience nous montre des êtres organisés et une nature ordonnée irréductibles au mécanisme, c'est une condition nécessaire de l'exercice de la raison qui sans cela ne découvrirait pas en elle-même ses principes téléologiques<sup>95</sup>. » En d'autres termes, la « nature empirique, telle qu'elle est donnée, est une école sans laquelle la raison, faculté des fins, ne se découvrirait pas elle-même : la finalité naturelle révélée par l'expérience est notre point de départ obligé<sup>96</sup>. » En somme, l'homme s'apprécie non simplement comme « tous les êtres organisés en tant que fin de la nature, mais aussi ici sur terre comme fin *dernière* de la nature, par rapport à laquelle toutes les autres choses naturelles constituent un système des fins, et cela selon les principes de la raison<sup>97</sup> ».

<sup>93</sup> *Idem.*

<sup>94</sup> Emmanuel Kant, *op cit.*, p. 345.

<sup>95</sup> Jean-Michel Muglioni, *op. cit.*, paragraphe 11.

<sup>96</sup> *Idem.*

<sup>97</sup> Emmanuel Kant, *op cit.*, p. 406.

Ce qui fut avancé au sujet de l'admiration pour la nature et de ses beaux produits, Kant explique ici tacitement l'effet qui s'en suit. C'est que ces beaux produits ne se révèlent pas par hasard, mais bien « en quelque sorte intentionnellement, obéissant à un ordre conforme à une loi et en tant que finalité sans fin ». Or, « comme nous ne rencontrons cette fin nulle part hors de nous, nous la cherchons tout naturellement en nous et en ce qui constitue la fin dernière de notre existence, c'est-à-dire dans notre destination morale<sup>98</sup> ». Cela vient rejoindre les propos de Jean-Paul Paccioni, selon lesquels les dispositions de la nature de l'homme « sont telles qu'il se sent d'emblée appelé à réaliser d'autres fins que les fins naturelles : un monde meilleur qu'il a en idée<sup>99</sup>. »

Le système de fins de la nature en lui-même « nous conduit au-delà du monde sensible, puisque alors l'unité du principe suprasensible ne doit pas être considérée comme valable seulement pour certaines espèces d'être naturels, mais au contraire pour la totalité de la nature comme système<sup>100</sup>. » Par conséquent, avec « l'aptitude à se proposer soi-même en général des fins et (indépendamment de la nature dans sa détermination finale) à utiliser la nature comme

moyen, conformément aux maximes de ses libres fins général », de « toutes les fins que l'homme peut se proposer dans la nature », « la nature peut s'orienter en direction de ce but final qui lui est extérieur, et cela peut être considéré comme sa dernière<sup>101</sup>. »

Kant précise : « La production de l'aptitude d'un être raisonnable à des fins quelconques en général (et donc dans sa liberté) est la culture. Donc, seule la culture peut être la fin dernière que nous avons raison d'attribuer à la nature par rapport à l'espèce humaine [...] <sup>102</sup> » La nature pousse l'espèce humaine à sa propre culture, à sa liberté par l'intermédiaire des fins qu'elle suscite. Outre cette explication du rapport à la belle nature et la réflexion de l'homme, qui mène à la destination culturel et morale de l'espèce humaine, Kant aborde l'apport précis du beau dans son rôle *symbolique* de bien moral : le beau rejoint de manière analogue le bien par *la forme* de la réflexion.

Kant affirme que « faire preuve de goût dans son comportement [...] c'est tout autre chose que de manifester son esprit moral; car ce dernier implique un commandement et produit un besoin, alors qu'au contraire le goût en matière morale ne

<sup>98</sup> *Ibid.* p. 254

<sup>99</sup> Jean-Paul Paccioni, « Le terme « Trieb » et l'homme comme fin dernière et ultime », *Revue germanique internationale* [En ligne], 18 | 2002, paragraphe 9, mis en

ligne le 29 juillet 2011, consulté le 02 mai 2017. URL : <http://rgi.revues.org/904>.

<sup>100</sup> Emmanuel Kant, *op cit.*, p. 346.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 406.

<sup>102</sup> *Idem.*

fait que jouer avec les objets de la satisfaction sans s'attacher à l'un deux<sup>103</sup>. » Mais, en parlant des belles formes de la nature, il mentionne « qu'un intérêt immédiat pour la beauté de la nature (ce qui n'est pas simplement avoir du goût pour en juger) est toujours caractéristique d'une âme bonne, et que, si cet intérêt est habituel, il révèle au moins un état d'âme favorable au sentiment moral lorsque l'intérêt s'applique volontiers à la contemplation de la nature<sup>104</sup>. » D'un autre côté, il est clair que « le bien absolu ne [ressort] pas en soi à la faculté de juger esthétique, mais à la pure faculté de juger intellectuelle, et c'est à la liberté qu'il est attribué, non à la nature, dans un jugement déterminant et non pas dans un jugement simplement réfléchissant<sup>105</sup>. » Dès lors, le sentiment moral découle de la liberté. Or, la liberté est justement nécessaire au jugement esthétique. À l'égard des « objets d'une satisfaction », la faculté de juger « donne elle-même la loi, comme la raison le fait eu égard à la faculté de désirer<sup>106</sup> » : il y a là un rapport analogue.

Si l'on voulait exposer « la réalité objective des concepts de la raison, soit des Idées », il en serait impossible, puisque « aucune intuition adéquate ne peut être donnée », comme ce serait le cas pour l'exposition de la réalité de nos concepts, qui « exige toujours des intuitions<sup>107</sup>. » De ce fait,

Kant distingue deux modes de représentation intuitifs. L'un *schématique* et l'autre *symbolique*; l'un où « les intuitions que l'on soumet *a priori* à des concepts sont soit des schèmes », et l'autre « soit des symboles ». Les uns « contiennent des présentations directes du concept », et les autres « des présentations indirectes<sup>108</sup>. » Précisément, « les schèmes procèdent démonstrativement », mais « les symboles au moyen d'une analogie ». En effet, par l'analogie, « la faculté de juger mène une double entreprise qui est d'abord d'appliquer le concept à une intuition sensible, et ensuite d'appliquer la simple règle de la réflexion sur cette intuition à un objet tout à fait autre, dont le premier n'est que le symbole<sup>109</sup>. » Ce que Kant appelle une hypotypose, qui est simplement l'acte de rendre sensible, peut être par conséquent schématique ou symbolique. Dans le second cas – celui qui intéresse Kant –, il est question de la forme d'une réflexion et non de son contenu, en tant que « moyen de reproduction selon la loi d'association de l'imagination<sup>110</sup> » :

[...] puisqu'à un concept que seule la raison peut penser, et auquel aucune intuition sensible ne peut être adéquate, une telle intuition est soumise, avec laquelle le procédé de la faculté de juger est simplement analogue à celui qu'elle observe dans le schématisme, c'est-à-dire s'accordant seulement avec celui-ci par la règle du procédé et non par l'intuition

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>109</sup> *Idem.*

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 314.

même, donc seulement avec la forme de la réflexion et non avec le contenu<sup>111</sup>.

C'est en ces termes – et en ce sens – que Kant écrit que « le beau est le symbole du bien moral<sup>112</sup> ». Dans le bien moral réside « une relation qui est naturelle à tout un chacun et que chacun exige des autres comme un devoir ». Alors, c'est à ce point de vue du symbole que – concernant le beau – il « plaît avec *la prétention à l'approbation de tous les autres*, et par là l'esprit est en même temps conscient de son ennoblissement et de son élévation au-dessus de la simple réceptivité à un plaisir par des impressions sensibles, et *apprécie la valeur des autres par une maxime semblable de sa faculté de juger*<sup>113</sup>. » Clairement, la sphère esthétique chevauche celle de la moralité.

En guise de conclusion, rappelons que le jugement de goût contribue à l'atteinte de la moralité parce qu'il est un jugement subjectif réfléchissant. Qu'en ce sens, la réflexion de l'homme vis-à-vis sa propre destination résulte de ses expériences esthétiques à l'égard de la nature. Il éprouve en lui, par le sentiment du beau et le sentiment du sublime, des questionnements concernant les finalités de la nature, et conclut par des réponses concernant finalement ses propres finalités. Dès lors, c'est la nature elle-même qui pousse l'humanité vers la moralité. En tant qu'être

supérieur à la nature, dans sa qualité suprasensible, l'homme s'éprouve comme fin dernière de la nature.

Quant à la symbolique de ce qui est beau comme moralité, l'analogie est d'autant plus marquante lorsqu'on constate – pour poursuivre sur ce qui a été dit – que le beau « plaît *indépendamment de tout intérêt* (certes, le bien moral est nécessairement lié avec un intérêt, non pas avec un intérêt précédant le jugement sur la satisfaction, mais avec un intérêt résultant du jugement) »; que la « *liberté de l'imagination [...]* est représentée dans l'appréciation de la beauté comme accordée avec la légalité de l'entendement (dans le jugement moral, la liberté de la volonté est pensée comme accord de cette dernière avec elle-même selon les lois universelles de la raison) »; que le « principe subjectif de l'appréciation du beau vaut *universellement*, c'est-à-dire pour chacun, mais n'est pas représenté comme connaissable par un concept universel (le principe objectif de la moralité est également dit universel, c'est-à-dire valable pour tous les sujets en même temps que pour toutes les actions du sujet, et par là on le dit connaissable par un concept universel)<sup>114</sup>. »

En somme, le beau comme symbole de la moralité est surtout abordé par Kant comme explication du *mécanisme* de réflexion – dans un sentiment du « comme si » – qui est nécessaire à

<sup>111</sup> *Idem.*

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>113</sup> *Idem.*

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 317.

l'atteinte de la moralité. C'est-à-dire qu'il explique cette transition réflexive entre la sphère de la faculté de juger à la sphère de la moralité. Les finalités vues en la nature puis fixées à l'égard de nous-mêmes proviennent de cette réflexion, et sont pour Kant conditions de liberté et de moralité.

### Bibliographie

KANT, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger, suivi de Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique (1784), et de Réponse à la question: Qu'est-ce que les lumières? (1784)* Édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié; traduit de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamare [et al.], Paris, Gallimard, 1985, 561 pages.

MUGLIONI, Jean-Michel. « Le principe téléologique de la philosophie kantienne de l'histoire », *Revue germanique internationale* [En ligne], 6 | 1996, mis en ligne le 09 septembre 2011, consulté le 02 mai 2017. URL : <http://rgi.revues.org/585>.

PACCIONI, Jean-Paul. « Le terme « Trieb » et l'homme comme fin dernière et ultime », *Revue germanique internationale* [En ligne], 18 | 2002, mis en ligne le 29 juillet 2011, consulté le 02 mai 2017. URL : <http://rgi.revues.org/904>.

## Le cas Frankfurt et ses retombées

Par Marina Pronovost

**H**arry Frankfurt élabore une argumentation contre le « principe de possibilité alternative » (PAP) dont la thèse est la suivante :

(PAP) un agent S est moralement blâmable dans l'accomplissement d'un acte donné V, si et seulement s'il avait la possibilité d'agir autrement.<sup>115</sup>

Notons que la thèse PAP implique la notion de *condition de liberté*, en tant « qu'un agent S est moralement responsable d'avoir accompli un acte donné V seulement si S a accompli V librement ». Ainsi, PAP répond à la question de liberté d'action en centrant la responsabilité morale autour de l'*évitabilité* d'une action. Autrement dit, si un agent moral (s) devant un acte donné (v) - possédant le choix entre la réaction A ou B – est manipulé, contraint ou forcé d'agir selon A, il ne peut pas être tenu responsable de l'acte donné (v). Il ne peut pas être blâmé. Ce principe est reconnu comme le sens

commun de la responsabilité civile ; si bien qu'il est attribué par certains auteurs comme *a priori*.

Bien qu'aucun philosophe n'ait réussi à réfuter ce principe dans son intégralité, l'article de Frankfurt a fait couler beaucoup d'encre. Une quantité colossale d'articles s'y sont consacrés, offrant un nouveau souffle aux débats sur la liberté et sur les conditions nécessaires à l'imputation morale. Frankfurt soutient que PAP est faux; une personne peut être tenue moralement responsable pour une action, même si elle n'aurait pas pu faire autrement. Frankfurt accuse le principe invoqué d'être une illusion. Cette illusion serait provoquée par une incompréhension de la problématique sous-jacente à la responsabilité morale. Pour le philosophe, la responsabilité morale trouve son fondement dans les circonstances, dans l'histoire causale, plutôt que dans PAP. En résumé, la responsabilité morale ne requerrait pas le *pouvoir*

---

<sup>115</sup> FRANKFURT, Harry. *Alternate possibilities and Moral responsibility*. The journal of Philosophy, Vol. 66, N. 23, page 829.

d'agir autrement chez Frankfurt. Regardons un exemple de « cas à la Frankfurt » :

Supposons que quelqu'un – appelons-le Black – veuille que Jones accomplisse une certaine action [A]. Black est prêt à faire beaucoup pour obtenir ce qu'il veut, mais il préfère éviter d'intervenir inutilement. Il attend donc jusqu'à ce que Jones soit sur le point de prendre sa décision, et il ne fait rien, sauf s'il lui apparaît clairement (Black est un excellent juge pour ces choses-là) que Jones est sur le point de prendre une *autre* décision [B] que celle qu'il attend de lui. S'il apparaît à Black que Jones est sur le point de décider de faire autre chose, Black fait en sorte que Jones décide de faire – et fasse effectivement – ce qu'il attend de lui. Ainsi, quelles que soient les préférences et inclinations initiales de Jones, Black aura ce qu'il veut. [...] Supposons maintenant que Black n'ait pas besoin d'intervenir parce que Jones, pour des raisons qui lui sont propres, décide d'accomplir et accomplit l'action que Black attend de lui.<sup>116</sup>

Devant l'éventualité où Jones aurait décidé de B, Black aurait fait en sorte qu'il agisse en vertu de A. Pour les défenseurs du PAP, comme Jones n'avait pas la possibilité d'agir différemment, il n'est pas moralement responsable de son action. Ici, toutefois, Jones avait préalablement opté pour A, sans aucune influence de la part de Black : comment peut-on alors le disculper de son action ? Même si Jones avait décidé d'accomplir B, il n'aurait pas pu ; sans le savoir, il n'était pas libre de

son choix. Où tracer la limite de la responsabilité morale ?

Frankfurt veut montrer que même s'il n'était pas libre de son choix, nous devons le tenir responsable de son action en vertu de ses intentions préalables. Cette conclusion sous-entend deux suppositions. D'un angle métaphysique, le cas Frankfurt insinue que, si des circonstances rendent impossible le non-accomplissement d'une action, ces circonstances n'en sont pas nécessairement la cause. D'un angle moral, cela suppose qu'un agent qui se comporte mal dans un scénario de telle nature est moralement blâmable. *Ipsa facto*, nous appellerons « scénario IRR », ou « situation IRR », les scénarios proposant une *intervention contrefactuelle* d'un autre agent (Black, dans le cas précédent). Ainsi, une situation IRR décrit une situation où deux choix s'imposent :

1. Un agent S décide de V par lui-même
2. Il existe une certaine cause qui aurait déterminé causalement V, en dépit de 1.

Naturellement, les scénarios IRR et le PAP font l'écho de grands questionnements moraux. Pour assumer l'une ou l'autre des thèses, il faut déterminer préalablement certaines notions.

<sup>116</sup> LE GOUSSE, Ghislaine. *Responsabilité morale et cas de Frankfurt*, Arguments philosophiques, vol. 7, n. 2, page 2 et 3.



D'abord, PAP comprend fondamentalement la notion de libre arbitre. Il est le paramètre déterminant de la responsabilité morale : S est moralement blâmable si et seulement s'il y a *condition de liberté*. Dans un scénario IRR, la détermination causale de V pose la question du *pouvoir* de l'agent moral devant un futur déterminé — des questions qui nourrissent le débat entre le libre arbitre et le déterminisme.

D'un point de vue déterministe, le passé et les lois de la nature créent un amalgame de conditions qui entraînent une orientation future déterminée. Les conséquences du déterminisme font en sorte qu'il devient difficile d'accorder une valeur à la responsabilité morale : si tout est préalablement défini, que l'humain se laisse simplement bercer par une existence conditionnée, comment peut-il être jugé

d'un libre arbitre. Ceux qui défendent cette conception philosophique affirment que l'humain a l'habileté unique d'exercer un contrôle sur sa vie et sur ses actions, de sorte qu'il ne peut être autre chose que responsable de ses actions, à l'exception du cas PAP, où l'agent moral ne pouvait agir autrement. D'un point de vue libertaire, on pourrait ainsi traduire PAP :

Un agent S est moralement blâmable dans l'accomplissement d'un acte donné V, si et seulement s'il avait la possibilité d'agir autrement, c'est-à-dire si et seulement si aucune cause extérieure C n'empêche la liberté d'agir.

En ce sens, PAP est défendable à la fois d'un point de vue déterministe et libertaire. Le scénario IRR que propose Frankfurt veut régler le débat entre le libre arbitre et le déterminisme : Frankfurt pense prouver que l'humain possède

---

« D'un point de vue déterministe, le passé et les lois de la nature créent un amalgame de conditions qui entraînent une orientation future déterminée. Les conséquences du déterminisme font en sorte qu'il devient difficile d'accorder une valeur à la responsabilité morale »

---

responsable de ses actions? Devant PAP, un déterministe rigide affirmerait que nous ne sommes jamais libres, donc jamais réellement blâmables. Pour défendre l'existence d'une responsabilité morale, il semble nécessaire d'imposer une liberté inhérente à la nature humaine, comme le soutiennent les défenseurs

une part importante de liberté, sous-entendant une responsabilité morale imputable, dans un monde déterminé. Évidemment, sa thèse n'a pas fait l'unanimité; une quantité phénoménale d'articles y ont été accordés. À la défense de Frankfurt, plusieurs philosophes essaient d'élaborer des situations IRR irréfutables. Constamment, ils se

font contredire par les défenseurs de PAP, si bien que personne n'a encore réussi à élaborer un scénario IRR à toute épreuve. Les contributions les plus commentées du « *Frankfurt case* » sont celles de John Martin Fisher, Derk Pereboom et David Widerker. Examinons leurs arguments respectifs.

Fisher présente une version réformée du compatibilisme de Frankfurt : le semi-compatibilisme. Fisher ne croit pas en la possibilité d'un libre arbitre dans un monde déterminé. Toutefois, il croit qu'il y a la possibilité d'un compatibilisme entre le déterminisme et la responsabilité sociale. En ce sens, son objection s'articule davantage sous un angle sémantique que métaphysique. Fisher nous dit qu'il faut séparer la question de la liberté et celle de la responsabilité morale. Pour lui, le débat entre liberté et déterminisme appartient à l'ordre des sciences, c'est une question qui veut répondre à la nature physique du mentale et de l'univers. Les philosophes, eux, doivent répondre aux questions relatives à l'éthique et à la responsabilité morale. Si le débat scientifique entre le libre arbitre et le déterminisme est loin d'être tranché, Fisher pense que nous conservons, dans un cas ou dans l'autre, une responsabilité morale. Sur le fond, Fisher et Frankfurt défendent la même chose; Fisher pense toutefois que Frankfurt n'a jamais réussi à élaborer un « Frankfurt Case » dissocié d'une possibilité d'action alternative. Pour illustrer son propos,

imaginons-nous un autre cas typique de Frankfurt :

Betty ne sait pas si elle veut mentir ou non à son ami. Le fait qu'elle mente ou ne mente pas aura des répercussions moralement significatives. Mais elle ne sait pas que Black, un neurochirurgien, souhaite que Betty mente. Il est tellement dans son intérêt qu'elle mente qu'il lui a implanté, sans sa connaissance, un implant qu'il pourra activer pour s'assurer qu'elle mente. Pour certaines raisons, Black ne veut activer l'implant qu'en cas de stricte nécessité; il attend donc jusqu'à la dernière minute pour voir la décision que prendra Betty. Finalement, Black n'aura jamais activé l'implant, car Betty a décidé de mentir. Rappelons-nous que pour Frankfurt, comme Betty n'avait pas d'autre option que de mentir, mais qu'elle a quand même délibérément choisi de mentir, cela prouve que le PAP est faux.

D'après Fisher, les défenseurs du PAP diront que Betty avait tout de même des possibilités alternatives lui permettant de ne pas mentir, qu'elle est responsable parce qu'elle a pris une décision entièrement d'elle-même, motivée par ses propres raisons. Effectivement, elle aurait pu faire un signe de tête, avertissant qu'elle s'apprêtait à mentir, par exemple. Devant la fatalité de son action, Betty avait la *liberté de choisir* si elle voulait mentir ou non – elle avait une marge de liberté. La plus petite possibilité qu'un agent puisse

essayer une solution alternative nous mène à un « *Flicker of freedom* » — une inclination vers la liberté d'action. Au final, elle n'est pas tenue responsable de son action parce qu'elle a menti involontairement; elle est tenue responsable parce qu'elle a menti pour ses intérêts personnels.

Il est étonnant de voir que l'un des contre-arguments les plus puissants à l'égard de Frankfurt provient d'un philosophe qui défend lui-même l'idée que PAP est faux. C'est que pour lui, PAP doit être suffisamment pertinent pour expliquer la responsabilité morale d'un agent à l'égard de sa décision. Si, dans le cas de Betty, il y avait bien une *marge de liberté*, elle n'est pas suffisante pour sauver le PAP. Fisher dit qu'il doit y avoir une possibilité alternative « robuste ».<sup>117</sup> Un événement qui arrive purement et simplement à l'agent moral — sans qu'il soit en parfait contrôle — ne peut dénoter d'une possibilité alternative convenable. PAP doit inclure une liberté décisionnelle. Fisher dénote l'importance de la *source du contrôle* de nos actions : aucune condition alternative n'est assez forte pour outrepasser la réelle séquence des événements qui ont mené l'action à terme. On ne peut pas vivre au *conditionnel*. Pour être la source de nos actions, il faut pouvoir affirmer qu'elles ont été réalisées de notre plein gré, que nous en sommes responsables. Il y a une séquence d'événements qui détermine

nos actions et c'est sur cette séquence que nous devons établir la responsabilité morale de l'agent. Dans le cas de Betty, il aurait fallu qu'elle prenne elle-même la décision de dire la vérité — ce qui lui était de toute évidence impossible. En ce sens, le cas de Betty n'est pas un exemple efficace pour défendre l'existence d'une marge de liberté, ni pour défendre le cas Frankfurt. Ce type d'exemple n'est simplement pas efficace. S'il a critiqué sous tous ses angles les cas Frankfurt existants, Fisher n'a élaboré, à ce jour, aucune exemplification de situation IRR sans équivoque.

Pereboom est un autre philosophe qui a défendu la thèse « anti-PAP » de Frankfurt. À l'inverse de Fisher et Frankfurt, toutefois, Pereboom ne croit pas au compatibilisme : il est ce qu'on appelle anticompatibiliste. Pereboom défend une conception déterministe du monde. Pour lui, les forces naturelles de l'univers sont trop puissantes pour nous. Nous avons l'illusion d'une liberté dans ce monde conditionné par une chaîne de cause à effet. Ceci étant dit, le philosophe pense que — dans l'éventualité où il y aurait réellement des possibilités alternatives à une action — PAP n'est pas suffisamment « robuste » pour outrepasser la détermination du monde. Ses situations IRR présentent des agents indirectement blâmables, puisque causalement

<sup>117</sup> FISCHER, John Martin. HOFFMAN, Paul. *Alternative Possibilities: a reply to lamb*, Journal of philosophy (consulté en ligne le 2019-04-05),

[https://www.jstor.org/stable/2940984?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/2940984?seq=1#page_scan_tab_contents)

déterminées. Néanmoins, la conception de Pereboom est semblable à celle de Spinoza ; un monde déterminé n'est pas synonyme d'un fatalisme insurmontable.<sup>118</sup> Pour eux, il est possible d'améliorer la condition humaine avec un système d'encouragement et de sanction, de façon à corriger positivement les liens causaux. Le déterminisme dont ils font l'éloge est soutenu de façon positive.

D'un côté, Frankfurt et Fisher défendent des conceptions *compatibilistes*. De l'autre, Pereboom défend une conception *incompatibiliste*, centré sur un déterminisme dur. Qu'en est-il de la position libertarienne? Certains des philosophes qui se sont attardés au cas Frankfurt de façon à défendre le libre arbitre sont Kane, Ginet et Widerker. Ceux-ci ont formulé un argumentaire en faveur de PAP qu'ils ont nommé la « défense du dilemme ». Faute d'espace, nous garderons l'exemple de Betty<sup>119</sup> pour illustrer le propos de Widerker:

Black, devant la possibilité imminente que Betty choisisse entre mentir ou ne pas mentir, doit considérer les signes précurseurs à son action. Disons qu'à un certain moment *t1*, Betty rougisse pendant le processus de délibération précédant la

décision *t2* de mentir, ce que Black utilise comme signal pour rester *inactif*. Les partisans de Frankfurt se retrouvent alors confrontés à deux choix :

1. T1 est causalement suffisant à T2.
2. T1 n'est pas causalement suffisant à T2.

Devant l'option 1, on dirait que sa décision a été causalement déterminée ; les déterministes affirmeront nécessairement que Betty n'est pas responsable puisqu'ils ne croient pas en la responsabilité morale. Si on privilégiait l'option 2, on affirmerait que *t1* n'est qu'un symptôme de *t2* ; ce qui sous-entendrait que la décision *t2* de Betty n'a pas été causalement déterminée — qu'elle peut être moralement tenue responsable de son action — puisqu'il n'y a aucune raison suffisante de penser qu'elle ne pouvait pas agir autrement. Qu'on adhère à la première ou à la deuxième conception, le PAP est sauf. Regardons plus en détail l'argumentation de David Widerker en faveur de ce qu'il appelle un « libertarisme Frankfurien ».

Widerker cherche à répondre à une grande difficulté laissée par l'objection du dilemme : si, dans le contexte d'une situation IRR, il n'y a pas de détermination causant la décision de l'agent, pourquoi serait-il impossible pour lui de

<sup>118</sup> PEREBOOM, Derk. *Free will and moral responsibility: philosopher Derk Pereboom on compatibilism, causal determination, and Spinoza*

(document consulté le 2019-05-04), <http://serious-science.org/free-will-and-moral-responsibility-5667>

<sup>119</sup> Voir page 5-6.

s'abstenir ? Widerker a longtemps été contre l'idée d'une situation IRR satisfaisante. Ses ouvrages les plus récents relatent une conception libertarienne de la responsabilité morale qui peut s'appuyer sur un scénario de tel type. Widerker veut montrer une situation où une décision, sans qu'elle soit produite par les circonstances, demeure inévitable. Voyons quels en sont les impératifs :

- (a) S décide-de-V à un moment  $t$  de lui-même.<sup>120</sup>
- (b) P1, P2, etc. sont *toutes* des possibilités alternatives causalement possibles par rapport à la décision-de-V à  $t$  prise par S.
- (c) Chaque P<sub>i</sub> (i= 1-n) est *inaccessible* à S dans les circonstances données.

Devant la possibilité conceptuelle d'un tel type de situation IRR, deux hypothèses sont plausibles : il peut y avoir une distinction entre ce qui est causalement possible relativement à un certain état de choses (E), et le pouvoir relatif à l'agent — au moment  $t$  — de faire qu'un tel état de choses soit le cas. Devant ce cas, un tel état de choses peut être actionnellement accessible ou inaccessible à S. L'autre hypothèse est qu'il peut y avoir un agent S qui prend de lui-même la décision E, sans possibilité alternative accessible. Il faut comprendre l'expression « de lui-même » sous un angle libertarien, c'est-à-dire que sa décision n'est pas nomiquement ou causalement déterminée. La situation explicitée par Widerker pour rendre

compte de ses exigences se nomme « Brain-Malfunction-W » (BMF-W) :

Jones avait fait une promesse à son oncle. Mais Mary l'incite à faire une action qui briserait par conséquent la promesse de Jones. Ce dernier délibère à savoir s'il va accepter l'offre de Mary ; en fin de compte, il décide de lui-même à  $t$  d'enfreindre la promesse (D [— K]). Si habituellement nous pouvons éviter un scénario en prenant la décision d'agir autrement, Jones n'avait pas cette chance. C'est que peu de temps après avoir délibéré, Jones subit des conditions neuropsychiques (N) qui sont causalement nécessaires à son choix, puisque l'absence de N l'empêche de choisir autrement. Mais encore, Jones n'est pas au courant de sa condition — il est convaincu qu'il a la possibilité de tenir sa promesse ; que l'absence de N n'affecte pas sa délibération. Widerker explique :

Le fait que N soit une condition causalement nécessaire pour que Jones décide de tenir sa promesse implique que l'absence de N est suffisante pour que Jones ne décide *pas* de la tenir, c'est-à-dire, pour  $\neg D(K)$ . Mais il ne s'ensuit pas que l'absence de N est suffisante pour  $D(\neg K)$ .  $D(\neg K)$  n'est pas identique à l'état de choses négatif  $\neg D(K)$ . Il est vrai que dans notre situation,  $\neg D(K)$  est réalisé par

<sup>120</sup> T ici désigne le moment où S prend sa décision.

D(–K), mais –D(K) peut être réalisé d'une façon différente.<sup>121</sup>

Widerker insinue que l'absence de N n'est pas la cause déterminante de D (– K), ce qui veut dire que l'on ne peut s'en remettre qu'à Jones. Ainsi, cette situation est « très proche » d'une situation IRR ; elle respecte les conditions a, b et c. S'il reste des possibilités alternatives causalement possibles à Jones, elles sont toutefois actionnellement inaccessibles à lui. Ceci étant dit, devant la problématique élaborée par le philosophe sur l'évitabilité d'une décision qui n'est pas causalement déterminée, Widerker répond :

Le fait que la décision d'un agent ne soit pas causalement déterminée implique qu'il existe une possibilité alternative causalement possible par rapport cette décision. Mais comme le montrent les exemples ci-dessus, une telle possibilité alternative n'est pas tenue d'être **actionnellement accessible** à l'agent, autrement dit, elle n'est pas tenue d'être un état de choses que l'agent a le pouvoir de provoquer<sup>122</sup>

En ce sens, la conception de la responsabilité morale chez Widerker se situe dans un « incompatibiliste de la source ». Il soutient l'incompatibilité entre la responsabilité morale et le déterministe, bien que la responsabilité morale

de l'agent ne requière pas une possibilité alternative d'action. En d'autres mots, sa conception du blâme ne nécessite pas une notion d'évitabilité, contrairement au PAP. Pour lui, la responsabilité morale nécessite que la *source* ultime de l'acte ait été commise par un agent — que l'action n'ait pas été causalement ou nomiquement déterminée. Si le fondement de sa théorie s'éloigne de celle de Frankfurt, les deux philosophes se rejoignent dans leur nécessité d'élaborer des situations IRR, et dans la certitude que ce type de scénario est vraisemblable.

Harry Frankfurt a créé un nouveau débat en affirmant qu'un agent peut être moralement blâmable dans l'accomplissement d'un acte, même s'il n'avait pas la possibilité d'agir autrement. Une littérature importante a émergé du débat. La question du déterminisme, du libre arbitre et du compatibilisme est devenue de plus en plus complexe ; si bien qu'il semble difficile, aujourd'hui, de l'élaborer autrement que sous une perspective analytique. Soutenus par des scénarios — qui sont la plupart du temps improbables — les cas Frankfurt sont d'une logique absurde. Ces scénarios, au final, relève d'arguments fallacieux, qui alimentent l'une ou l'autre des conceptions de

<sup>121</sup> WIDERKER, David. *L'incompatibilisme à la Frankfurt*. IGTUR – Arguments philosophiques. Vol. 7, n. 2, page 17.

<sup>122</sup> Idem, page 10.

la liberté. Je me questionne, au final, à savoir l'importance d'un débat qui s'articule autour de scénarios subtilement ficelés. À la manière de Fisher, je suis forcé d'admettre que la question du déterminisme appartient — de façon plus rigoureuse, du moins — au domaine de la science. Je doute que les débats autour du « Frankfurt case » peuvent débarrasser la philosophie d'une telle obscurité ; la question de la responsabilité morale doit reposer, en mon sens, sur un paradigme saisissable, intelligible.

### Bibliographie

- FRANKFURT, Harry. *Alternate possibilities and Moral responsibility*. The journal of Philosophy, Vol. 66, N. 23, page 829-839.
- LE GOUSSE, Ghislaine. *Responsabilité morale et cas de Frankfurt*, Arguments philosophiques, vol. 7, n. 2, page 1-4.
- MCKENNA, Michael. COATES, Justin. *Compatibilism*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.  
<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/compatibilism/>
- MOYA, Carlos. *Sur l'idée de possibilité alternative robuste*. IGTUR – Arguments philosophiques. Vol. 7, n. 2, page 33-55.
- O'CONNOR, Timothy. FRANKLIN, Christopher. *Free Will*. The Stanford Encyclopadia of Philosophy.  
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/freewill/>
- PEREBOOM, Derk. *Alternative Possibilities and Causal Histories*, *Philosophical Perspectives*, 14, pages 119-138.
- WIDERKER, David. *L'incompatibilisme à la Frankfurt*. IGTUR – Arguments philosophiques. Vol. 7, n. 2, page 5 à 32.

## La méta-éthique dans l'éthique de la vertu de Philippa Foot

Par Philippe Lévesque

**E**n métaphysique contemporaine, on retrouve des auteurs comme Charles Larmore qui proposent des critiques à l'endroit de la conception métaphysique naturaliste. Le naturalisme que Larmore rejette est celui que l'on peut qualifier de subjectiviste, puisqu'il considère que pour les naturalistes, le « Bien » est un phénomène subjectif. Cette position est problématique pour lui, puisqu'il considère qu'il est essentiel que le « Bien » ait un fondement objectif pour pouvoir être une valeur fondamentale à la vie en société. Par ailleurs, parmi les naturalistes, il existe une école de pensée pour qui le « Bien » a une nature objective et qui s'inscrit dans la tradition moderne du néo-aristotélisme. Il s'agit d'une école qui s'est particulièrement développée depuis une cinquantaine d'années et qui s'articule autour des concepts de vertu et de vice. Quelques auteurs contemporains s'inscrivent dans cette tradition comme Alasdair MacIntyre, Rosalind Hursthouse et Philippa Foot. Cette dernière fait partie des premiers philosophes à avoir actualisé le concept des vertus depuis le

milieu du 20<sup>e</sup> siècle. L'objectif de cet article est de proposer une interprétation des différentes thèses en métaéthique que Philippa Foot a développées et que l'on retrouve dans un recueil d'essais majeurs intitulé *Virtues and Vices and Others Essays in Moral Philosophy*<sup>123</sup>. Pour présenter les différentes thèses de Foot, on aborde trois grands thèmes de la métaéthique. Tout d'abord, il est question de la position réaliste et naturaliste de Philippa Foot en métaphysique. Par la suite, on voit comment Foot développe une conception cognitiviste de la morale dans laquelle ce qui est bien peut être déterminé objectivement, malgré le fait qu'elle défende une conception métaphysique réaliste. Enfin, on aborde le thème de la psychologie morale et comment Foot développe une position externaliste l'amenant à concevoir la moralité comme étant un système d'impératifs hypothétiques.

### Métaphysique

Pour commencer, le premier aspect en métaéthique que l'on voit chez Philippa Foot est sa position métaphysique en morale. La position qu'elle défend peut se définir comme étant à la fois

<sup>123</sup> Foot, Philippa (1978). *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. University of California Press: Berkeley & Los Angeles.



une position réaliste et naturaliste. On aborde cette position telle qu'elle apparaît dans un essai intitulé « Virtues and Vices »<sup>124</sup>, puis on évalue en quoi cette position peut être considérée réaliste et naturaliste. Enfin, on voit une problématique relative à cette position qui fait partie de la littérature philosophique, soit le problème du sophisme naturaliste.

Dans un premier temps, on retrouve dans l'essai de Philippa Foot qui s'intitule « Virtues and Vices » sa conception d'une éthique de la vertu. Dans cet essai, elle présente le concept de « vertu » et quelle compréhension on peut en avoir à l'époque actuelle. D'un point de vue historique, l'étude philosophique des vertus a été développée, notamment, par Aristote et Thomas d'Aquin, alors que le terme a plutôt été délaissé chez les philosophes au cours des derniers siècles. Une difficulté que l'on retrouve lorsque l'on traite des vertus est le fait qu'aujourd'hui une vertu est une caractéristique strictement morale, alors qu'à l'époque d'Aristote et de Saint-Thomas, le terme s'appliquait aussi à l'art et aux talents. Les vertus et les vices représentent des caractéristiques pouvant être jugées bonnes ou mauvaises pour la personne qui les possède. Philippa Foot utilise explicitement le terme de « general beneficial characteristics » pour définir les vertus. On considère alors qu'il y a des

traits de caractère qui peuvent être considérés comme naturellement bons ou mauvais pour son possesseur. Foot met en évidence une distinction qu'il y a entre les vertus spécifiques à l'art ou aux talents et les vertus morales. Lorsque l'on pratique un art ou un talent, on considère qu'il vaut mieux avoir volontairement fait une erreur que d'avoir involontairement fait une telle erreur. Cela signifie que ce qui a de l'importance pour les vertus relatives à l'art et aux talents, c'est d'avoir une certaine connaissance de celui-ci et non le fait de l'avoir utilisé de la bonne manière lors de son application. Par ailleurs, c'est l'inverse pour les vertus morales, car dans ce cas, le fait d'avoir une bonne connaissance de ce qui est bien implique que l'on soit en mesure d'agir moralement. En outre, on voit que la santé physique ou la force sont des vertus du corps et que la mémoire et la concentration sont des vertus de l'esprit. Alors que les vertus comme la charité, la justice et le courage sont des vertus associées à la volonté et par le fait même, elles sont des vertus que l'on peut qualifier de morales et c'est pourquoi l'on juge les gestes des gens sur leurs intentions. Il y a donc un lien fondamental entre la volonté des individus et les vertus morales. Cependant, Foot fait remarquer que l'on peut aussi être coupable de ne pas savoir ce que l'on aurait dû faire et ce savoir est lié à la vertu de la sagesse. Un exemple que l'on pourrait

<sup>124</sup> Foot, Philippa (1978). « Virtues and Vices » dans *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*.

University of California Press: Berkeley & Los Angeles, p. 1-18.

donner pour illustrer cette remarque est le suivant : dans une situation où je ne sais pas que « tuer est mal », cela ne peut pas justifier que je ne suis pas coupable si je commets un meurtre, car j'aurais dû savoir que tuer était mal. Par ailleurs, les vertus sont des caractéristiques que l'on attribue à l'agent et aussi à l'action. Par exemple, on peut juger par ses intentions qu'une personne est charitable, mais on peut aussi juger qu'un geste est lui-même charitable.

En outre, on voit chez Philippa Foot qu'elle développe une conception de la morale qui se base sur le caractère vertueux d'un agent ou d'un geste. Cette conception est une forme de naturalisme, car elle présuppose que le caractère moral d'un individu ou d'un geste est un phénomène observable. Elle considère que le caractère moral est un phénomène observable comme c'est le cas des phénomènes physiques ou psychologiques, ce qui est propre aux jugements de fait en général. Une telle position va aussi de pair avec une conception réaliste de la morale, puisque l'on suppose que le bien existe de manière indépendante dans le monde. Certaines conceptions réalistes et non naturalistes de la morale conçoivent qu'il y a un cadre moral à l'extérieur du monde naturel permettant d'évaluer si un geste est moral ou non. De son côté, l'approche réaliste et naturaliste de Foot suppose que l'on peut connaître ce qui a de la valeur en observant la nature et non à partir d'un cadre

moral qui est extérieur au monde. C'est pourquoi l'on considère que les jugements moraux sont également des jugements de fait.

Enfin, si l'on accepte une conception à la fois naturaliste et réaliste en morale, il y a une difficulté à laquelle on doit donner une réponse en philosophie : le sophisme naturaliste. Dans ses écrits, Philippa Foot propose à plusieurs reprises des réponses aux gens qui invoquent le sophisme naturaliste pour rejeter sa position. Le premier philosophe à avoir formulé le sophisme naturaliste est G. E. Moore, bien que Hume soit le premier à en avoir fait l'esquisse. D'après Hume, l'on ne peut pas dériver un jugement de valeur, d'un jugement de fait. Cette position se comprend lorsque l'on considère que dans un jugement de fait, les termes que l'on utilise sont purement descriptifs et servent à faire un lien entre ce qui existe dans le monde réel et le concept que l'on utilise dans le langage. Par ailleurs, un jugement de valeur repose sur le lien entre ce qui devrait exister dans le monde et le concept que l'on utilise dans le langage, il a donc une fonction normative et non descriptive. On ne peut donc pas observer ce qui devrait être, selon Hume, et c'est pourquoi dériver un jugement de valeur à partir d'un jugement de fait est problématique. De son côté, Moore soutient que l'on ne peut pas réduire le concept de « Bien » à une propriété naturelle et pour défendre cette position, il a recours à l'argument de la

question ouverte<sup>125</sup>. Selon cet argument, lorsque l'on tente de définir le concept de « Bien » par une propriété naturelle, par exemple ce qui est plaisant ou ce qui est désirable, on peut concevoir cette réduction comme étant une question fermée ou une question ouverte. D'un côté, si cette question est fermée, il s'agit d'une proposition analytique dont la vérité est également analytique. Dans ce cas, tout ce que l'on affirme c'est que « le Bien est le Bien », une tautologie qui ne permet pas de produire de connaissances et qui est simplement vraie en vertu de la définition des termes. Par ailleurs, si l'on affirme que la proposition « X est Bien » et que cette question est ouverte, il s'agit d'une proposition synthétique qui permet d'étendre la portée des connaissances humaines. Or, si l'on admet que le rapport entre la propriété d'être « Bien » et ce qui a une autre propriété naturelle est strictement synthétique, la propriété d'être « Bien » et cette propriété naturelle n'ont pas une relation d'identité, selon Moore. Cela signifie que le « Bien » ne peut pas être réduit à une propriété naturelle, bien que l'on puisse admettre que certaines propriétés naturelles puissent être bonnes (good) dans des circonstances particulières. C'est pourquoi, selon Moore, le « Bien » est plutôt une notion simple que l'on ne peut pas analyser et que l'on ne peut pas réduire à

une propriété naturelle. Par conséquent, toute tentative de réduire le « Bien » à une propriété naturelle produit le sophisme naturaliste.

On voit que la position métaphysique de Foot la confronte à cette difficulté importante en philosophie, le sophisme naturaliste. La réponse qu'elle donne permet de mieux comprendre sa position en épistémologie morale, que l'on aborde dans la prochaine section de cet article. Avant de développer ce point, on peut comprendre que la position réaliste de Foot suppose que le bien est quelque chose qui existe dans le monde, à l'inverse des constructivistes qui considèrent le bien comme étant quelque chose sur lequel on s'accorde, mais n'ayant pas de représentation dans le monde. De plus, la position naturaliste qu'elle soutient suppose que le bien est aussi quelque chose que l'on peut observer et donc, qu'il n'y a pas de distinctions significatives entre un jugement de fait et un jugement de valeur, ce que l'on aborde dans la prochaine section de cet article.

### Épistémologie morale

Pour continuer, le second aspect métaéthique que l'on aborde est l'épistémologie morale chez Philippa Foot. Les écrits de Foot rejoignent souvent le domaine de la métaphysique, que l'on a présenté préalablement, et le domaine de

<sup>125</sup> Moore, G. E. (1998). *Principia Ethica* (traduction de Michel Gouverneur, revu par Ruwen Ogien). Presses universitaires de France, Paris, 370 pages.

l'épistémologie morale. La raison pour laquelle ils se rejoignent est que les positions naturaliste et réaliste de Foot en métaphysique sont intrinsèquement liées au fait que l'on peut découvrir des connaissances morales à partir de la nature. Dans cette partie, on voit d'abord comment Foot s'oppose à une autre école de pensée non cognitiviste, l'émotivisme. Ensuite, on voit comment Foot rejette le sophisme naturaliste de G. E. Moore. Enfin, on peut voir comment la position de Foot suppose que l'on peut tirer des connaissances morales à partir de la nature.

Pour commencer, on voit dans la section précédente le sophisme naturaliste de Moore. La thèse de Moore permet de comprendre que le « Bien » est une notion simple que l'on ne peut pas analyser et que l'on ne peut pas réduire à une propriété naturelle. On retrouve certains auteurs qui s'appuient sur cette critique du naturalisme en épistémologie morale, mais qui arrivent plutôt à la conclusion que le recours aux concepts comme le « Bien » dans le langage n'ont pas pour fonction de déterminer ce qui est bien ou mal. Dans un texte intitulé « Moral Arguments »<sup>126</sup>, Philippa Foot présente les positions de Stevenson et Hare. Tout d'abord, Stevenson considère que lorsque l'on donne une raison comme argument dans un débat moral, il s'agit d'un processus d'inférence non

déductive où chaque prémisse est formée de croyances et chaque conclusion énonce une émotion. Il s'agit de la position émotiviste classique et selon cette position, les jugements moraux servent à exprimer une émotion positive ou négative à l'endroit de ce que l'on considère être acceptable ou non. Par exemple, lorsque quelqu'un dit : « tuer un enfant innocent est mal », tout ce qu'il exprime est une croyance (selon laquelle tuer un enfant innocent est mal) et celle-ci est associée au fait qu'il ressent une émotion négative, comme le dégoût ou la tristesse, par rapport à un tel geste. Par ailleurs, il y a aussi Hare qui défend une position, que l'on qualifie de prescriptiviste, mais que l'on associe souvent à l'émotivisme. Dans la position de Hare, les jugements moraux se réduisent à des prémisses évaluatives par exemple « voler c'est mal ». Dans ce cas, il faut accepter la valeur impérative de la prémisse pour que le jugement soit prescriptif, comme l'on pourrait aussi simplement en rejeter la conclusion. Dans ce cas, l'exemple que l'on pourrait formuler est le suivant : lorsqu'une personne dit que je ne dois pas tuer, car « tuer est mal ». Si j'accepte la prémisse « tuer est mal » alors il est vrai que je ne dois pas tuer. En revanche, si je rejette celle-ci alors sa valeur impérative n'a plus préséance. Ces deux positions représentent des positions non cognitivistes en réponse au sophisme naturaliste

<sup>126</sup> Foot, Philippa (1978). « Moral Arguments » dans *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*.

University of California Press: Berkeley & Los Angeles, p. 96-109.

de Moore. Elles sont non-cognitivistes puisque dans chacune d'elles les jugements moraux sont réductibles à des émotions, des attitudes ou des commandements ayant une valeur uniquement si le sujet leur en attribue.

Par ailleurs, Philippa Foot tente de défendre une position à la fois réaliste, naturaliste et cognitiviste. Pour y arriver, elle doit montrer qu'il est possible d'inférer des connaissances morales à partir de la nature et donc, elle doit donner une réponse satisfaisante au sophisme naturaliste de Moore. Foot présente comment il est possible d'inférer des connaissances morales à partir de la nature dans deux essais : « Moral Arguments » et « Moral Beliefs »<sup>127</sup>. Pour commencer, elle présente comment il est possible de dériver un jugement évaluatif à partir d'un jugement de fait, dans « Moral Arguments ». Pour ce faire, elle présente un exemple sur l'impolitesse (Rudeness). Lorsque l'on prend le terme « impoli », on retrouve dans celui-ci des caractéristiques à la fois descriptives et évaluatives. D'un point de vue descriptif, le terme se rapporte à certains comportements spécifiques, par exemple, le fait de ne pas respecter les conventions sociales d'usages. Alors que d'un point de vue évaluatif, le terme suppose d'emblée qu'il s'agit d'une pratique que l'on désapprouve et pour lequel on peut être blâmé. Dans l'usage

pratique, le terme ne sert pas uniquement à décrire le comportement d'une personne, mais il sert aussi à exprimer une désapprobation envers ce même comportement. Lorsque l'on argumente avec quelqu'un pour évaluer si un comportement est de l'impolitesse ou non, il y a deux chemins par lesquels passe l'argumentation. Tout d'abord, on établit qu'elles sont les conditions caractéristiques de l'impolitesse (O). Puis, on peut conclure qu'un certain comportement est de l'impolitesse lorsqu'il correspond aux critères définis précédemment (R). Ce que Foot soutient, c'est que l'on ne peut pas accepter les conditions caractéristiques de l'impolitesse (O) et rejeter la conclusion (R) à la fois. Par exemple, si un hurluberlu me disait qu'agir selon les conventions est impoli (être en désaccord sur les conditions caractéristiques de l'impolitesse O) alors je devrais lui dire que l'on ne parle pas de la même chose et clarifier la discussion. Par ailleurs, s'il accepte l'idée qu'il existe des comportements impolis (accepter O), alors il ne peut pas rejeter la conclusion puisqu'il ne peut pas dire « tel comportement n'est pas de l'impolitesse » si les conditions caractéristiques de l'impolitesse sont rencontrées de manière évidente. Cet exemple permet de soutenir qu'un jugement peut être à la fois un jugement de valeur et un jugement de fait.

<sup>127</sup> Foot, Philippa (1978). « Moral Beliefs » dans *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*.

University of California Press: Berkeley & Los Angeles, p. 110-131.

Enfin, on voit en quoi la position de Foot peut être qualifiée de cognitiviste malgré le fait qu'il s'agit d'une position réaliste. Dans « Moral Beliefs », Foot fait le parallèle entre les jugements de faits et les jugements évaluatifs. Dans un jugement de fait, la vérité ou la falsification d'un état de fait peut-être montrée par une évidence, et ce qui est évident repose dans la signification que l'on rencontre dans l'état de fait. Par exemple, si l'on s'accorde sur l'existence des caractéristiques « plat » et « rond » pour définir la validité d'un jugement de fait, le fait que Magellan ait pu dans son voyage faire le tour de la Terre est une évidence qui montre que la Terre est ronde. Si l'on reprend les termes de Foot, on peut dire que si l'on accepte les conditions caractéristiques (O) de la forme de la Terre, alors l'on ne peut pas rejeter la conclusion (R) que la Terre est ronde si une évidence permet d'arriver à cette conclusion de manière évidente. De manière générale, ceux qui acceptent l'évidence d'un jugement de fait rejettent la possibilité qu'il puisse y avoir la même validité dans un jugement de valeur en soutenant qu'il existe logiquement un monde auquel se référer pour prouver la validité du jugement de fait. De son côté, ce que la position que Foot semble défendre, si l'on se réfère à sa position métaphysique, c'est qu'il existe objectivement de meilleures façons de vivre sa vie, par exemple en

développant des vertus morales et qu'il existe objectivement de bons gestes comme les gestes ayant un caractère vertueux.

En somme, on voit que la position épistémologique de Foot est une position à la fois cognitiviste et naturaliste. Il s'agit d'une position cognitiviste puisqu'elle admet que la propriété d'être « Bon » est une propriété que l'on peut connaître et qui permet de qualifier si certains comportements sont vertueux ou non, en fonction des vertus qui sont sollicitées dans une situation particulière. Cette position peut également être qualifiée de naturaliste puisque ce qui est « Bon » n'est pas une propriété qui existe indépendamment du monde matériel, comme ce serait le cas du « Bien » chez Platon, pour qui il existe un monde des Idées indépendamment du monde matériel. Le « Bien » est plutôt une propriété naturelle que l'on peut directement observer et analyser, contrairement à ce que Moore affirme.

#### Psychologie morale

Enfin, le dernier aspect métaéthique que l'on voit chez Foot est sa position en psychologie morale. Tout d'abord, on aborde comment elle défend une position externaliste en psychologie morale dans son essai intitulé « Goodness and Choice »<sup>128</sup>. Puis, on voit comment elle rejette la thèse de Kant selon

<sup>128</sup> Foot, Philippa (1978). « Goodness and Choice » dans *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*.

University of California Press: Berkeley & Los Angeles, p. 132-147.

laquelle seuls les impératifs catégoriques font partie de la moralité. Enfin, il est question de comment Foot considère la moralité en tant qu'un système d'impératifs hypothétiques.

De prime abord, Philippa Foot élabore une position en psychologie morale dans son essai « Goodness and Choice ». Elle débute son analyse en se référant à l'utilisation du terme bon (good) dans le langage commun. Lorsque l'on analyse l'emploi du terme bon, on remarque qu'il peut désigner plusieurs choses distinctes dépendamment de ce à quoi il est associé. Par exemple, le fait qu'un couteau soit bon dépend de sa fonction à savoir s'il coupe adéquatement alors que d'être un bon père ne réfère pas à sa fonction, mais bien à certains comportements que l'on attend d'un père envers son enfant. Il existe une diversité de circonstances où le terme bon s'applique dépendamment de ce qu'il désigne. Par convention, on peut dire qu'un bon crayon est un crayon qui permet d'écrire lisiblement. Ce que Foot veut que l'on remarque, c'est que bien qu'il soit possible de reconnaître qu'un bon crayon est un crayon avec lequel on peut écrire lisiblement, il est possible que l'on ne veuille pas écrire lisiblement et donc, on pourrait choisir un crayon qui n'est pas bon. Dans ce sens, il n'y a pas de dépendance entre le choix d'une personne et la reconnaissance de ce qui est bon. Cette analyse,

permet de rejeter la théorie selon laquelle il y a un lien entre le fait de choisir quelque chose et la bonté de cette chose. En psychologie morale, on appelle la position de Foot une position externaliste et la position qu'elle critique d'internaliste. Pour la position externaliste, malgré le fait qu'une personne sache ce qui est bien ou bon, elle pourrait choisir d'agir autrement alors que pour la position internaliste, une personne qui sait ce qui est bien va nécessairement agir de cette manière. Si l'on revient à sa position morale concernant les vertus, cela signifie qu'une personne peut savoir quelles sont les actions qui sont, par exemple, charitables ou courageuses, mais qu'elle peut choisir d'agir autrement pour poursuivre d'autres fins naturelles comme la santé physique, d'autres vertus comme la justice ou encore, par simple faiblesse de la volonté.

Pour continuer, Philippa Foot a rédigé un essai intitulé « Morality as a System of Hypothetical Imperatives »<sup>129</sup> dans lequel elle développe plus amplement cette position en philosophie morale que l'on peut associer à l'externaliste. Cet essai est une critique de la place en éthique que Kant attribue aux impératifs catégoriques et hypothétiques. Chez Kant, le terme impératif se réfère au fait que le jugement impose à une personne d'agir d'une manière particulière : un « je

<sup>129</sup> Foot, Philippa (1978). « Morality as a System of Hypothetical Imperatives » dans *Virtues and Vices and*

*Other Essays in Moral Philosophy*. University of California Press: Berkeley & Los Angeles, p. 157-173.

dois». De plus, il propose aussi une distinction importante entre un impératif hypothétique et un impératif catégorique. L'impératif hypothétique est conditionnel à une fin et s'organise dans un syllogisme : « si je veux des bonnes notes, alors je dois étudier ». Dans les circonstances, la valeur impérative du « je dois » dépend essentiellement du conditionnel « si » dans le syllogisme. Supposons dans l'exemple précédent que je ne veuille pas avoir de bonnes notes, alors le « je dois » n'a pas la même valeur impérative. D'un autre côté, pour Kant l'impératif catégorique est également un impératif, mais celui-ci ne dépend pas d'un « si » et a une validité universelle. Par exemple, « je ne dois pas tuer un être humain innocent » est un impératif catégorique qui est toujours valide, peu importe les circonstances. Kant soutient que la moralité est exclusivement constituée d'impératifs catégoriques et que les impératifs hypothétiques ne font pas partie de la moralité. Kant attribue une place spéciale aux impératifs catégoriques parce qu'il considère qu'il y a un lien intrinsèque entre la rationalité et la moralité. Pour Kant, le fait de reconnaître ce qui est bien est lié à la raison et agir moralement est l'expression de la liberté lorsque l'on poursuit un impératif catégorique. Alors que la poursuite d'un impératif hypothétique n'est que l'expression du déterminisme naturel auquel

l'individu est soumis<sup>130</sup>. Selon Foot, il n'y a pas de lien entre la moralité et la rationalité, ce qui signifie qu'une personne pourrait avoir des intérêts qui ne vont pas de pair avec la moralité. Dans ce sens, une personne qui agit de manière irrationnelle irait à l'encontre de ses propres intérêts, mais une personne qui agit de manière immorale ne le ferait pas nécessairement.

Enfin, on voit que la moralité chez Foot n'est pas nécessairement liée à la rationalité. Une personne pourrait avoir intérêt ou non à agir moralement dépendamment des circonstances de la situation. C'est pourquoi Foot considère que la moralité doit être envisagée en tant qu'un système d'impératifs hypothétiques. La valeur impérative du « je dois » devrait dépendre essentiellement des intérêts des personnes touchées dans les circonstances particulières. Par ailleurs, l'éthique de la vertu qu'elle développe permet tout de même de reconnaître quels sont les actes pour lesquels on peut être louangé ou blâmé.

En somme, la position de Foot en psychologie morale est une position externaliste, car une personne pourrait véritablement choisir d'agir autrement que ce qui est moral pour diverses raisons. On voit dans « Virtues and Vices » que les vertus représentent le caractère moral de la

<sup>130</sup> Kant, E. (2018). *Fondements de la métaphysique des mœurs* (traduit de l'allemand par Victor Delbos). Le bleu du ciel, Montréal, 130 pages.



volonté; cependant, il existe aussi d'autres composantes naturelles aux êtres humains qui impliquent d'autres intérêts. Philippa Foot fait remarquer que l'on retrouve aussi des caractéristiques favorables ou défavorables pour le corps ou l'esprit. Il est donc possible, dans la logique naturaliste, qu'une personne agisse dans l'intérêt de son corps ou dans l'intérêt de son esprit, plutôt que dans l'intérêt de sa volonté. Par exemple, on pourrait dire que, bien que donner toutes ses richesses à des gens dans le besoin soit charitable, il vaut peut-être mieux de les garder pour diverses raisons comme avoir plus d'éducation, plus de sécurité, plus de plaisirs, dépendamment de la situation particulière de l'individu. Dans ce sens, la reconnaissance du bien n'est pas nécessairement liée au fait d'agir moralement.

Pour conclure, l'objectif de cet article est de proposer une interprétation en métaéthique aux différentes thèses que Philippa Foot a développées. D'abord, on voit que Foot a une conception métaphysique naturaliste et réaliste. Cette conception suppose qu'il existe des caractéristiques morales dans le monde de manière objective que l'on appelle des vertus. Ces vertus représentent des caractéristiques naturellement favorables à celui qui les développe et qui permettent d'évaluer objectivement la valeur morale d'un geste. Par la suite, on voit qu'elle défend une position cognitiviste en épistémologie

morale puisqu'elle soutient qu'il est possible de connaître ces caractéristiques morales de la même manière il est possible d'avoir des connaissances sur les faits. Pour ce faire, elle doit rejeter le sophisme naturaliste de G. E. Moore et montrer qu'il est possible qu'un jugement soit à la fois un jugement de fait et un jugement de valeur. Elle arrive à la conclusion qu'il est possible de connaître ce qui est bien sûr la base d'une évidence comme on le fait pour les jugements de fait en général. Enfin, on voit en psychologie morale qu'elle défend une position externaliste, ce qui suppose qu'il n'y a pas de lien entre la motivation à agir et la moralité. Cela signifie qu'elle défend l'idée qu'une personne puisse connaître ce qui est bien sans nécessairement agir de cette manière. Elle se sert aussi de cette position en psychologie morale pour rejeter la préséance de l'impératif catégorique de Kant et arriver à la conclusion que la moralité doit être conçue comme étant un système d'impératifs hypothétiques. J'espère avoir réussi à transmettre de mon mieux la pensée de Philippa Foot et sa conception d'une éthique de la vertu. Par ailleurs, il y a aussi deux autres thèmes qui ont suscité mon attention dans ses écrits. Tout d'abord, on remarque chez Foot qu'elle développe de manières différentes les concepts de vertus et de moralité. La conception métaphysique et épistémologique qu'elle élabore touche principalement le concept de vertu et suppose qu'il existe de manière objective des caractéristiques

intrinsèquement bonnes dans le caractère et dans le comportement humain. Cependant, lorsqu'elle aborde le concept de moralité dans « Approval and Disapproval »<sup>131</sup>, elle développe une conception de la moralité où les normes de la société sont basées sur l'approbation et la désapprobation. Dans cet essai, elle considère que la moralité est un phénomène social et donc, qu'il devrait faire l'objet d'un consensus sur ce que l'on approuve et rejette. Dans ce sens, il me semble que la position de Foot concernant les normes se rapproche un peu plus des positions constructivistes, où les normes font l'objet d'une procédure visant le consensus et que l'entente entre les diverses personnes concernées en société permet d'établir quelles sont les normes sociales que l'on établit. Par ailleurs, un autre aspect que j'ai trouvé intéressant chez Foot est qu'elle discute, dans une partie de son essai « Moral Belief », de l'hypothèse selon laquelle la justice n'est peut-être pas une vertu. D'emblée, on considère que les vertus sont bonnes pour ceux qui les développent alors que la justice n'apporte rien à une personne qui agit de manière juste. Personnellement, je trouve intéressant de formuler l'hypothèse que l'on devrait considérer la justice comme étant la vertu des institutions publiques. À mon avis, une institution publique a plus de légitimité si elle est juste que si elle représente une autre vertu comme

la charité ou le courage. Pour moi, on peut considérer la justice comme étant une vertu des institutions et le fait d'avoir un État juste envers ses citoyens devrait lui garantir une certaine légitimité, ce qui est essentiel à sa prospérité. Cette position pourrait rejoindre celle de Charles Larmore en partie, puisqu'il considère que le progrès social s'incarne à travers les institutions et non à travers les individus.

### Bibliographie

- FOOT, P. (1978). *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. University of California Press: Berkeley & Los Angeles, 350 pages.
- KANT, E. (2018). *Fondements de la métaphysique des mœurs* (traduit de l'allemand par Victor Delbos). Le bleu du ciel, Montréal, 130 pages.
- MOORE, G. E. (1998). *Principia Ethica* (traduction de Michel Gouverneur, revu par Ruwen Ogien). Presses universitaires de France, Paris, 370 pages.

<sup>131</sup> Foot, Philippa (1978). « Approval and Disapproval » dans *Virtues and Vices and Other Essays in Moral*

*Philosophy*. University of California Press: Berkeley & Los Angeles, p. 189-207.

## La raison au pouvoir

Par Marc Girard

Quel portrait peut-on dresser en étudiant ce qu'était la philosophie à l'époque des Lumières? Voilà une question qui demande une grande réflexion, et ce, à la fois sur les penseurs ainsi que sur les pensées de ce XVIIIe siècle. À la première approche, on peut distinguer les trois thèmes principaux selon lesquels les Lumières ont dirigé leur pensée, à savoir, l'histoire, la liberté et la raison. En effet, ces thèmes sont particulièrement traités chez des philosophes tels que Giambattista Vico, Jean-Jacques Rousseau et Charles-Louis de Montesquieu. Cependant, au sein du présent travail, l'étude sera portée sur l'historiographie philosophique de trois penseurs, soit Theodor W. Adorno, Jonathan I. Israël ainsi que Jean Le Rond d'Alembert, toujours selon les trois thèmes de l'histoire, de la liberté et de la raison. Ainsi, il nous sera aisé de constater les différentes conceptions philosophiques entourant les Lumières selon les trois philosophes de cette étude.

### Totalitarisme intellectuel

Au premier abord, il nous faut connaître l'audacieuse position prise par le penseur qu'est Theodor W. Adorno face au concept de Raison au siècle des Lumières. Dans cette époque emportée par le mouvement de l'Aufklärung<sup>132</sup> visant à ce que les individus se libèrent des systèmes dogmatiques par le moyen de leur propre Raison, Adorno pose cet outil qu'est la Raison comme étant pervertie et utilisée non pas pour atteindre la vérité, mais plutôt pour dominer les hommes ainsi que la nature elle-même. De cette remarque, il en arrive à émettre un diagnostic révélant que le projet de « libération » lancé par les Lumières était en fait un projet de domination. Cette idée nous rappelle le diagnostic semblable posé par Hegel, qui lui, allait même jusqu'à dire que la vérité des Lumières est totalitaire, rendant ces dernières totalitaires et de ce fait, responsables du nazisme sur le plan historique et intellectuel<sup>133</sup>. Toutefois, Adorno ne se rend pas au même point qu'Hegel, mais il pose son diagnostic selon sa connaissance de l'industrie culturelle de l'époque. À ce sujet, il soutient que cette industrie comprenant entre

<sup>132</sup> *Aufklärung* : Courant de pensée visant à sortir de l'obscurantisme en développant la Raison. Ce courant est propre au siècle des Lumières.

<sup>133</sup> ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max (1974). *La dialectique de la Raison : fragments philosophiques*. Paris, Gallimard, 281 pages, p. 21

autres la radio, le théâtre et l'imprimerie a servi à la reproduction ainsi qu'à la diffusion de l'art et des idées générales au sein du peuple qui lui, s'en trouva plus dominé que libéré au final. On remarque ici que le concept de Liberté est directement lié à la Raison dans l'histoire des Lumières pour Adorno. En effet, pour le philosophe, le fait que l'industrie culturelle possède un certain monopole au niveau de l'esthétique et de l'opinion d'un peuple tend à uniformiser les idées de ce dernier. Cela peut mener à ce qu'une fausseté véhiculée par la majorité populaire devienne une vérité et c'est précisément avec cette idée qu'Adorno illustre le problème lié à la Liberté chez les Lumières, c'est-à-dire une perte graduelle de la liberté de conscience. Dans ce phénomène, Adorno dénonce la situation dans laquelle la Raison semble avoir absorbé les mythes avant de créer elle-même ses propres mythes intellectuels et rappelle ainsi l'importance de la liberté de conscience<sup>134</sup>. Cette situation est la source d'une certaine dégénérescence morale de la rationalité selon Adorno et c'est précisément au regard de toutes ces idées qu'il en vient à établir sa position sur les Lumières, à savoir que chez ces derniers, le concept de Raison est utilisé de façon instrumentale<sup>135</sup>, l'idée de Liberté devient plutôt

celle de la servitude<sup>136</sup>, ce qui rend la conception du siècle des Lumières comme une histoire de la révélation de cette Raison dominant toute liberté de conscience.

### Radicalisation rationnelle

En deuxième regard, il nous est intéressant de mettre en lumière la position d'un second penseur tel que Jonathan I. Israël sur ce qu'était le siècle des Lumières. À ce sujet, Israël adopte une position plutôt directe selon laquelle le siècle des Lumières semble être l'Histoire de la radicalisation de la Raison. Il en va même jusqu'à classer les penseurs de cette époque selon trois catégories, à savoir, les Lumières radicales, les Lumières modérées ainsi que les Anti-Lumières. Ces différentes catégories sont élaborées selon le degré d'utilisation de la Raison dans divers contextes intellectuels. Ainsi, pour Israël, la Raison était souvent utilisée et développée à son plus haut potentiel jusqu'à dominer tous les domaines intellectuels auxquels elle avait accès, d'où le terme « Lumières radicales »<sup>137</sup>. Les porteurs de ce titre illustraient bien l'idée d'Israël selon laquelle la Raison doit être développée dans l'unique but d'atteindre la certitude. Au regard de cette idée, on remarque que la Liberté est directement affectée par la Raison, mais selon Israël, la Liberté est également et uniquement atteignable par la Raison.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>137</sup> ISRAËL, Jonathan I. (2005). *Les Lumières radicales : la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité* Paris, Éditions Amsterdam, 935 pages, p. 729-730

Cependant, l'utilisation de la Raison doit être modérée pour pouvoir accéder à une quelconque liberté de conscience ou d'action. Ainsi, lorsque les Lumières deviennent radicales, il n'y a plus aucune liberté de penser autre que la rationalité propre aux Lumières. En contrepoids à ce mouvement se trouvent les Anti-Lumières. Ces gens ayant échappé à la radicalisation rationnelle du milieu intellectuel s'illustrent plutôt dans un contexte de Liberté de conscience<sup>138</sup> au sens large de la réflexion intellectuelle. Au final, pour Israël, l'époque des Lumières est un siècle illustrant la radicalisation de la Raison dans l'Histoire, mais il s'agit aussi d'un siècle dans lequel la liberté est dominée ou atteinte par la Raison selon un développement modéré ou extrême.

### L'unique voie du progrès

En troisième point, il nous faut prendre connaissance de la pensée d'un penseur qui était lui-même du siècle des Lumières, à savoir Jean Le Rond d'Alembert. Ce dernier conçoit la philosophie moderne dans l'Histoire selon trois plans, à savoir, à partir de la Renaissance jusqu'à la victoire de la philosophie de Descartes au sein de la communauté intellectuelle, en passant bien sûr par le moment où la réforme religieuse était à son apogée dans la culture intellectuelle<sup>139</sup>. En

considérant ces trois plans, d'Alembert se posa une question bien propre à son époque, à savoir, comment doit-on penser les différentes phases du développement de l'Esprit humain? C'est précisément à ce moment que d'Alembert introduit le concept de Raison dans sa philosophie. Il proposa d'abord que la rationalité au XVIIIe siècle se fonde sur la fin de l'idée du solipsisme tel que Descartes le pratiquait<sup>140</sup>. Dans cette nouvelle forme de la Raison, on souhaite traiter de la dimension scientifique de la morale et de l'esprit humain par rapport aux générations passées et futures afin d'entrer dans un processus de progrès. Cette idée de progrès chez d'Alembert illustre que pour plusieurs cas de réflexions intellectuelles, chacune des générations traitera des mêmes thèmes entourant ces réflexions, mais le fera toutefois plus profondément et au sens plus large que ses prédécesseurs. Il s'agit ici d'une progression à la fois qualitative et quantitative<sup>141</sup>. En ce sens, d'Alembert nous expose son concept de Raison comme l'unique voie du progrès dans la connaissance du monde, car pour lui, le monde peut être comparé à un objet structuré. Ainsi, un sujet peut certes connaître la structure et l'organisation de cet objet par l'expérience, mais pour comprendre ces dernières et progresser dans son savoir du monde, il ne peut y arriver que par

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 734.

<sup>139</sup> D'ALEMBERT, Jean Le Rond. (1773). *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*. Amsterdam,

Éditions Chez Zacharie Chatelain & Fils, 5 volumes, vol. 3, p. 13.

<sup>140</sup> *Ibid.*, vol. 4, p. 21.

<sup>141</sup> *Ibid.*, vol. 3, p. 29.

sa Raison. À la suite de cette idée, d'Alembert apportera sa conception de la Liberté, à savoir que la Liberté est en fait une liberté de penser et d'agir. De ce point de vue, on remarque que le philosophe tente de montrer comment la Raison porte une influence directe sur la Liberté et ce faisant, elle s'accompagne de la liberté de penser dans cette voie unique du progrès<sup>142</sup>. Pour d'Alembert, la philosophie du XIIIe siècle s'inscrit directement dans un contexte de progrès, et ce, à la fois pour la Raison que pour la Liberté. Cela rend un portrait assez clair de l'historiographie philosophique du siècle des Lumières, époque dans laquelle vivait d'Alembert. En trait simple, l'époque de d'Alembert était pour lui le commencement de l'Histoire du progrès dans laquelle la Raison prit une toute nouvelle forme en souhaitant sortir du solipsisme pour traiter des problèmes selon une dimension plus scientifique, d'une part, mais aussi d'autre part dans laquelle la Liberté était elle-même influencée par cette Raison, la modulant en liberté de penser ou d'agir.

En somme, l'historiographie philosophique du siècle des Lumières est un sujet intéressant duquel des philosophes tels qu'Adorno, Israël et d'Alembert ont su dresser un portrait certes bien détaillé selon leur position, et ce, en posant clairement leur conception de ce qu'était l'Histoire, la Raison et la Liberté à cette époque.

Ainsi, que ce soit au niveau d'une Raison empêchant toute liberté de conscience, d'une Liberté atteignable par la Raison radicale ou d'une unique Raison agissant sur la Liberté pour produire un progrès dans l'Histoire, Adorno, Israël et d'Alembert ont su établir le lien indéniable entre ces concepts de Raison et de Liberté en plus de démontrer comment ceux-ci sont les fondements mêmes de l'Histoire au siècle des Lumières. À la suite de cela, nous pouvons nous demander si dans l'époque actuelle, les concepts de Raison, Liberté et d'Histoire sont vus de la même façon chez nos philosophes. Nous y trouverions peut-être de surprenants points de vue.

### Bibliographie

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max (1974). *La dialectique de la Raison : fragments philosophiques*. Paris, Gallimard, 281 pages.

ISRAËL, Jonathan I. (2005). *Les Lumières radicales : la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité* Paris, Éditions Amsterdam, 935 pages.

D'ALEMBERT, Jean Le Rond. (1773). *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*. Amsterdam, Éditions Chez Zacharie Chatelain & Fils, 5 volumes.



<sup>142</sup> *Ibid.*, vol. 4, p. 34.

## L'intelligence de la plante : Une variante de l'intelligence biologique

Par William-Philippe Girard

**B**ien qu'il n'y ait pas de consensus clair sur celles-ci, la plupart des définitions de l'intelligence sont anthropocentriques, c'est-à-dire qu'elles partent de l'idée que cette dernière se rapporte en premier lieu à l'être humain. Ces définitions de l'intelligence se fondent sur des théories psychologiques et utilisent des traits typiquement humains, comme la capacité de raisonner et la capacité d'abstraction, allant même jusqu'à relier ces traits à des fonctions cérébrales<sup>143</sup>.

Or, « intelligence » est un terme qui est de plus en plus utilisé afin d'expliquer des réalités non humaines. C'est le cas pour certains organismes biologiques autres que l'être humain, par exemple, des espèces animales telles que les chimpanzés et les corbeaux. Ce l'est également pour des entités non biologiques, comme des programmes informatiques qui possèdent ce que l'on nomme une « intelligence artificielle ». Cette prolifération des entrées dans la catégorie de l'intelligence

pousse certains à faire deux principaux constats. Dans un premier temps, si le terme permettait auparavant de définir l'homme dans le cosmos en le différenciant radicalement du règne végétal et du reste du règne animal, nous pouvons néanmoins penser que c'est de moins en moins le cas avec les avancées scientifiques qui sont en mesure de trouver de plus en plus de points communs entre ces différentes entités au plan de l'intelligence. À la suite de la mise en lumière de certaines ressemblances entre l'être humain et d'autres organismes, nous sommes en mesure de croire que la barrière imposée par les êtres humains pour différencier le « nous » et les « autres » se fragilisera davantage durant les prochaines années. Dans un second temps, nous avons, grâce au dévoilement de nos capacités cognitives communes, la possibilité de concevoir que le concept d'intelligence n'admettant plus seulement les êtres humains, devrait être refondé sur des considérations plus grandes que celles des êtres

---

<sup>143</sup> Yiannis MANETAS. (2012) *Alice in the Land of Plants : Biology of Plants and Their*

*Importance for Planet Earth*, Berlin-Heidelberg, Springer-Verlag, p. 324.

humains uniquement. En d'autres termes, certains voudraient abolir l'anthropocentrisme inhérent à la plupart des définitions actuelles de l'intelligence, en prenant pour point de départ une catégorisation biologique plus englobante, comme le règne animal en général, mais également pour certains, le règne végétal.

Notre travail consistera à exposer différentes manières de définir l'intelligence biologique en prenant pour point d'appui la vie cognitive des plantes<sup>144</sup> et il servira aussi à mettre en lumière certaines positions en philosophie de l'esprit, sous-jacentes à ces définitions. Cette analyse se fera en cinq temps. Premièrement, nous donnerons deux définitions de base pour l'intelligence biologique à partir du comportement. Deuxièmement, afin d'aller au-delà du simple comportement, il faudra examiner les thèses établies pour expliquer le fonctionnement interne de la plante. Les trois sections restantes traiteront de caractéristiques essentielles pouvant être liées à l'intelligence biologique que sont la mémoire, la reconnaissance et la capacité de prédiction.

<sup>144</sup> Pour ce faire, nous nous baserons principalement sur deux ouvrages. D'abord, sur le chapitre 1, « The green Plant as an Intelligent Organism », écrit par le biologiste anglais Anthony Trewavas et contenu dans le livre *Communication in Plants : Neuronal Aspects of Plant Life*, édité par František Baluška, Stefano Mancuso et Dieter Volkmann. Ensuite, sur le chapitre 10, « Are Plants Intelligent Organisms After All? », du livre *Alice in the Land of Plants : Biology*

## Le comportement

Plusieurs scientifiques ont proposé de se baser sur le comportement des organismes pour redéfinir l'intelligence. Les animaux (incluant l'être humain) reçoivent des signaux et se meuvent en conséquence. Les plantes, de leur côté, perçoivent aussi des signaux et modifient par la suite leurs *phénotypes*, c'est-à-dire leurs traits observables. Dans les deux cas, l'information est traitée, intégrée à l'information interne et une réponse est construite afin d'améliorer leur *valeur sélective*, donc, de survivre et de perpétuer leur espèce<sup>145</sup>. Cette capacité de surmonter des obstacles afin de s'adapter à son environnement possède une certaine valeur comme définition biologique de l'intelligence et celle-ci est une alternative intéressante à la définition anthropocentrique.

Ce que l'on nomme la *plasticité phénotypique* est la capacité des plantes à changer de forme, selon non pas un seul signal, mais d'après une multitude d'informations issues de la plante et de son environnement, informations qui se rassemblent à l'intérieur de leurs cellules, ce qui provoque un

*of Plants and Their Importance for Planet Earth*, écrit par le biologiste grec Yiannis Manetas.

<sup>145</sup> Anthony TREWAVAS. (2006) The Green Plant as an Intelligent Organism, dans F. Baluška, S. Mancuso et D. Volkmann (dir.) *Communication in Plants : Neuronal Aspects of Plant Life* (p. 1-18). Berlin-Heidelberg : Springer-Verlag, p. 2.



changement de forme dans chacune d'elles<sup>146</sup>. Les fonctions de la plante sont décentralisées, ce qui veut dire que chaque cellule à ses propres « organes » sensoriels, par exemple, les photorécepteurs, qui permettent de capter la lumière et de voir les compétiteurs éventuels de la plante pour les ressources<sup>147</sup>. En fonction de la présence de tels compétiteurs, la plante peut décider de redistribuer ses ressources à l'interne afin de changer de forme et de mieux capter la lumière<sup>148</sup>. Ce comportement de la plante est conforme à la première définition biologique établie précédemment.

Comme deuxième ajout à la définition anthropocentrique de l'intelligence, voici une révision de la première définition biologique de l'intelligence, qui a été donnée par le philosophe et zoologiste David Stenhouse. Celui-ci cherchait à trouver les origines biologiques de l'intelligence humaine. Selon lui, l'intelligence est un comportement adaptatif variable, ce qui distingue le comportement intelligent du comportement automatique, qui lui, reste invariable<sup>149</sup>. D'après cette définition, non seulement un comportement intelligent est un comportement d'adaptation à une situation, mais celui-ci doit également posséder un caractère *sui generis*, c'est-à-dire que

l'organisme doit faire preuve d'une certaine singularité dans sa réponse aux stimuli, que cette réponse ne se trouve pas exprimée de pareille manière dans un autre organisme semblable à lui pour une même situation. En termes béhavioristes, que les sorties ne soient pas entièrement déterminées par les entrées, de sorte qu'on ne puisse pas prévoir parfaitement le comportement d'une plante exposée à des stimuli donnés en ayant observé une autre plante réagir aux mêmes stimuli. Nous pourrions aussi nous imaginer, pour illustrer cette définition, qu'une même plante ne devrait pas réagir pareillement lorsqu'elle est soumise plusieurs fois à des stimuli égaux, dans un même lieu et dans un même temps, ou bien, qu'elle ne réagirait pas de la même manière dans des mondes possibles identiques.

Nous pouvons affirmer que les plantes répondent aux critères de notre deuxième définition de l'intelligence biologique également. En effet, à mesure que leur capacité à s'adapter (leur valeur sélective) s'améliore, les réactions par rapport aux stimuli changent également. Une plante est confrontée à la complexité de devoir faire face à une infinité d'autres organismes et de conditions environnementales, le génome ne pouvant pas

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>147</sup> Y. MANETAS, *op. cit.*, p. 327.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 328.

<sup>149</sup> Stenhouse D. (1974) The evolution of intelligence – a general theory and some of its implications. Allen and Unwin, London, cité par Anthony TREWAVAS.

(2006) The Green Plant as an Intelligent Organism, dans F. Baluška, S. Mancuso et D. Volkmann (dir.) *Communication in Plants : Neuronal Aspects of Plant Life* (p. 1-18). Berlin-Heidelberg : Springer-Verlag, p. 3.

fournir une réponse automatique pour chaque situation, c'est nécessairement par l'adaptation que la plante trouve un moyen de répondre aux nouveaux stimuli<sup>150</sup>. Même des plantes clonées ne répondent pas de la même manière aux stimuli<sup>151</sup>. On peut facilement comprendre à partir de ces faits qu'il s'opère des changements à l'intérieur même de la « boîte noire<sup>152</sup> » de la plante au cours de sa vie, ce qui fait que les sorties se modifient avec le temps même dans des conditions identiques ou presque. Nous examinerons cette hypothèse dans la section qui suit.

La définition de l'intelligence biologique comme comportement adaptatif variable admet un béhaviorisme logique légèrement modifié, dans la mesure où nous pouvons seulement le mettre en application à propos des énoncés en lien avec l'intelligence. Penser au-delà de ce contexte déformerait peut-être la pensée véritable de ces biologistes. Cette forme de béhaviorisme adopte le schéma des entrées, de la boîte noire et des sorties, c'est-à-dire que l'on peut observer le comportement des plantes face à des stimuli sans pour autant qu'on puisse nécessairement comprendre ce qui se passe à l'intérieur de la boîte noire de manière totale. On peut selon cette conception traduire l'expression psychologique «

Un organisme est intelligent » par un énoncé comportemental ou physique tel que « Un organisme se comporte de telle manière qu'il puisse s'adapter à une situation  $x$ , sans que cela relève d'un automatisme ». Par contre, cet énoncé contient en lui-même le caractère d'imprévisibilité des actes qui est en contradiction avec la recherche béhavioriste de l'implication certaine d'un comportement à partir d'un état mental quelconque. Dès lors que l'acte est imprévisible, on ne peut plus l'associer comme le résultat d'une implication nécessaire. À cause de cette imprévisibilité, une recherche de similitudes des comportements par rapport aux états mentaux peut s'avérer intéressante, mais la théorisation d'une science exacte ne peut pas résulter de ces ressemblances. Il manque quelque chose d'autre que le simple béhaviorisme pour expliquer ce qui caractérise l'intelligence.

### **Le fonctionnement interne**

Une première tentative pour comprendre davantage l'intelligence autrement qu'à l'aide du simple comportement est de comparer le fonctionnement interne de la plante à une computation. Par exemple, certaines étapes du métabolisme d'une cellule eucaryote

cas des plantes. Nous considérerons seulement l'expression comme désignant un/des système(s)  $X$  pour lequel(s) nous n'avons pas accès à son/leurs fonctionnement(s) interne(s), système(s) dont nous connaissons seulement les entrées et les sorties.

<sup>150</sup> A. TREWAVAS, *loc. cit.*, p. 4.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>152</sup> S'il nous apparaît comme intuitif que la boîte noire chez l'être humain se trouve être son cerveau, il est moins évident en quoi consiste celle-ci dans le

fonctionneraient comme des portes logiques *ET*, *OU* et *NON-OU* d'un ordinateur utilisant le calcul booléen<sup>153</sup>. D'après cette hypothèse, la plante serait donc composée de cellules-machines qui calculeraient les meilleures décisions à prendre.

Un parallèle est possible avec le fonctionnalisme machinique, qui considère que nous pouvons seulement définir les états mentaux d'après les rôles causaux qu'ils jouent. D'après cette théorie, nous devrions donc considérer les cellules de la plante pour les fonctions causales qu'elles remplissent à l'intérieur de la plante, ce serait une manière intéressante de comprendre le fonctionnement de l'intelligence. De plus, le fonctionnalisme machinique tient pour acquis la théorie de la réalisation multiple des états mentaux, ce qui veut dire qu'un même état mental peut se voir réalisé de plusieurs manières au niveau physique. Cette théorie permet d'expliquer en bonne partie le caractère imprévisible des comportements adaptatifs chez la plante.

Dans un même ordre d'idées, un changement serait possible au niveau de la définition de l'intelligence artificielle. Celle-ci a été dès le début définie comme dérivante de l'intelligence humaine.

Nous considérons qu'une machine est intelligente quand nous la croyons conforme à l'intelligence anthropocentrique. Or, nous pourrions très bien reconsidérer l'intelligence artificielle comme un modèle dérivé de l'intelligence biologique d'après les définitions que nous avons données de cette dernière. Ainsi, nous considérerions qu'une machine est intelligente quand elle est en mesure d'adopter un comportement adaptatif variable à la place d'un comportement automatique. C'est, il nous semble, ce qui semble se produire de plus en plus aujourd'hui quand nous observons des programmes d'intelligence artificielle.

De plus, des scientifiques ont commencé à envisager que les plantes pourraient avoir des composantes similaires aux neurones qui se trouvent dans les cerveaux des animaux, ce qui leur permettrait de prendre des décisions. Cette approche est selon eux complémentaire à la première approche vue précédemment sur le fonctionnement machinique. La phosphorylation des protéines à l'intérieur des bactéries serait analogue aux dendrites dans les neurones, de telle sorte que l'on parlerait de réseaux phosphoneuronaux<sup>154</sup>. Ces réseaux auraient, entre

<sup>153</sup> Bray D. (1995) Protein molecules as computational elements in living cells. *Nature* 376 : 307-302, cité par Anthony TREWAVAS. (2006) The Green Plant as an Intelligent Organism, dans F. Baluška, S. Mancuso et D. Volkmann (dir.) *Communication in Plants : Neuronal Aspects of*

*Plant Life* (p. 1-18). Berlin-Heidelberg : Springer-Verlag, p. 4.

<sup>154</sup> Hellingwerf K.J., Postma P.W., Tommassen J., Westerhoff H.V. (1995) Signal transduction in bacteria : phosphoneural network in *Escherichia coli*. *FEMS Microbiol Rev* 16 : 309-321, cité par Anthony TREWAVAS. (2006) The Green Plant as an

autres, les propriétés d'amplifier les signaux, de faire des réponses associatives, de produire des effets mnémoniques et de permettre un apprentissage<sup>155</sup>. Par contre, cette perspective est encore controversée parmi les biologistes<sup>156</sup>. Dans un tel cas, les comportements adaptatifs seraient dus à des substrats phosphoneuronaux correspondant à des états mentaux. Cependant, nous ne discuterons pas davantage de cette thèse puisqu'elle n'ajoute rien de certain à la caractérisation de l'intelligence, sauf peut-être pour montrer qu'il y a dans l'explication du fonctionnement interne de la plante des voies possibles autres que la simple comparaison des cellules à des machines.

## La mémoire

La mémoire est une caractéristique assez importante pour considérer un organisme comme étant intelligent, celle-ci est d'ailleurs parfois considérée comme la base de l'intelligence<sup>157</sup>. La mémoire peut être définie comme la rétention dans le temps d'une voie de signalisation renforcée par un flux d'informations, mémoire accessible par d'autres voies de signalisation<sup>158</sup>. En d'autres termes, la mémoire est l'accumulation de certaines informations grâce à des réseaux de communication à l'intérieur des cellules. La mémoire associative, c'est-à-dire celle qui permet de reconnaître des systèmes non identiques comme étant en relation, est considérée comme un aspect crucial de l'intelligence humaine<sup>159</sup>. La

---

Intelligent Organism, dans F. Baluška, S. Mancuso et D. Volkman (dir.) *Communication in Plants : Neuronal Aspects of Plant Life* (p. 1-18). Berlin-Heidelberg : Springer-Verlag, p. 6.

<sup>155</sup> Hoffer S.M., Westerhoff H.V., Hellingwerf K.J., Postma P.W., Tommassen J. (2011) Autoamplification of a two component regulatory system results in learning behaviour. *J Bacteriol* 183 : 4914-4917 cité par Anthony TREWAVAS. (2006) The Green Plant as an Intelligent Organism, dans F. Baluška, S. Mancuso et D. Volkman (dir.) *Communication in Plants : Neuronal Aspects of Plant Life* (p. 1-18). Berlin-Heidelberg : Springer-Verlag, p. 6.

<sup>156</sup> Plusieurs chercheurs parlent de neurobiologie des plantes, ce qui a fait réagir plus d'un. Voir la lettre signée par 36 scientifiques pour dénoncer ce terme : Alpi, A. *et al.* (2007) Plant neurobiology: no brain, no gain? dans *Trends Plant Sci.*, 12, p. 135-136.

<sup>157</sup> Vertosick F.T. (2002) The genius within. Discovering the intelligence of every living thing.

Harcourt, New York, cité par Anthony TREWAVAS. (2006) The Green Plant as an Intelligent Organism, dans F. Baluška, S. Mancuso et D. Volkman (dir.) *Communication in Plants : Neuronal Aspects of Plant Life* (p. 1-18). Berlin-Heidelberg : Springer-Verlag, p. 5.

<sup>158</sup> Taylor J.E., McAinsh M.R. (2004) Signaling cross-talk in plants : emerging issues. *J Exp Bot* 55 : 147-149, cité par Anthony TREWAVAS. (2006) The Green Plant as an Intelligent Organism, dans F. Baluška, S. Mancuso et D. Volkman (dir.) *Communication in Plants : Neuronal Aspects of Plant Life* (p. 1-18). Berlin-Heidelberg : Springer-Verlag, p. 5.

<sup>159</sup> Hellingwerf K. J. (2005) Bacterial observations : a rudimentary form of intelligence? *Trends Microbiol* 13 : 152-158, cité par Anthony TREWAVAS. (2006) The Green Plant as an Intelligent Organism, dans F. Baluška, S. Mancuso et D. Volkman (dir.) *Communication in Plants : Neuronal Aspects of Plant Life* (p. 1-18). Berlin-Heidelberg : Springer-Verlag, p. 6.

simple observation permet de comprendre que les plantes possèdent, comme les êtres humains, une mémoire. Les exemples qui suivent démontrent bien des manifestations de mémoire chez les végétaux selon le sens commun, mais aussi par les définitions que nous venons de donner. Il y a donc chez eux la base nécessaire à une certaine forme d'intelligence.

Les vrilles des plantes grimpantes, qui ne s'accrochent pas à des objets instables, touchent toujours deux ou trois fois l'objet autour duquel elles veulent s'enrouler afin de percevoir une pression tactile leur permettant de supposer la stabilité de l'objet; si elles continuent de capter des signaux, elles s'accrochent à l'objet et s'il n'y a plus de signal dans un intervalle de temps raisonnable, alors les vrilles oublient le premier stimulus<sup>160</sup>. Ce cas est intéressant parce qu'il illustre bien que certaines plantes manifestent de la mémoire, à court terme du moins.

Or, certains cas nous montrent des signes que certaines plantes peuvent également faire preuve de mémoire à long terme. Il y a des arbres dans le nord qui, une année après s'être fait attaquer par des insectes mangeurs de feuilles, ont émis des productions plus fortes de composés phénoliques dans leurs feuilles, qui agissaient comme du répulsif anti-insectes, même s'il n'y avait pas

d'attaques d'insectes à ce moment-là<sup>161</sup>. Ces arbres avaient donc le « souvenir » de s'être fait attaquer à la même période l'année d'avant et ils ont voulu prévenir que cela ne se reproduise.

### La reconnaissance

Les plantes, tout comme les êtres humains, sont capables de prendre conscience de soi et des autres. Bien sûr, il ne s'agit pas d'une conscience théorisée et abstraite, mais d'une conscience s'inscrivant dans leur mode de vie adaptatif. C'est grâce à leurs racines que les plantes sont en mesure de se différencier les unes des autres. Celles-ci perçoivent à distance des signaux chimiques émis par les autres racines et par elles-mêmes, acceptant le contact de soi en devenant plus denses et prenant des directions différentes quand elles sentent la présence de racines étrangères<sup>162</sup>. Ce comportement leur permet de mieux profiter des ressources disponibles en évitant de devoir entrer en compétition.

D'un autre côté, l'action des racines se fait en fonction de plusieurs facteurs et non seulement de la seule conscience des autres. Le comportement de la plante se modifie en fonction du volume du sol. Dans un espace plus restreint, comme un pot de fleurs, où les racines n'ont pas le choix de se faire concurrence pour s'accaparer les ressources disponibles, elles n'hésitent pas à se diriger les unes

<sup>160</sup> Y. MANETAS, *op. cit.*, p. 340-34.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 337.

vers les autres afin de prendre le plus d'espace possible<sup>163</sup>.

Par contre, le rôle de la conscience de soi est tout de même très important dans la prise de décisions. Si des clones d'une même plante poussent dans le même sol, leurs racines vont en premier lieu proliférer comme si elles étaient étrangères, mais elle finissent par réévaluer la situation et à agir ensemble pour le bénéfice de la plante toute entière<sup>164</sup>. Ainsi donc, les clones finissent par prendre en compte leur subjectivité commune et agissent en conséquence.

Ce dernier exemple permet de rendre compte d'un détail intéressant. Bien qu'il y ait une indépendance entre toutes les cellules de la plante, celles-ci se réunissent tout de même ensemble pour former un tout. De ce fait, quand nous pensons à la conscience de la plante, nous faisons référence à trois niveaux de conscience. D'abord, la conscience de la cellule dans sa subjectivité propre, qui n'a pas la même conscience que les autres cellules. Ensuite, celle d'un tissu végétal (qui est composé de plusieurs cellules), qui n'a pas la même conscience que les autres tissus végétaux de la plante. Et finalement, celle de la plante dans sa totalité, dans laquelle toutes les cellules et tous les

tissus qui la composent partagent un même flux d'informations. Nous pensons que, contrairement à l'être humain pour qui un discours sur différents niveaux de conscience serait de l'ordre du mysticisme, une telle hypothèse à propos de la plante ne semble pas exagérée. Si cette thèse était vraie, alors la possibilité d'une théorie intersubjective de la conscience serait possible. Une telle théorie pourrait sans doute régler quelques problèmes qui subsistent entre les partisans de l'objectivité de la conscience et les défenseurs de la subjectivité de la conscience. Par exemple, plusieurs cellules pourraient vivre un même *quale*, si quelque chose de ce type existe en elles. Or, nous pouvons penser que ce n'est pas un être humain qui devrait fonder une théorie de cette sorte, mais quelqu'un qui vit ce type de conscience, une cellule végétale par exemple, ce qui semble *a priori* impossible. Néanmoins, l'idée de cette théorie demeure intéressante.

### L'analyse prédictive

La capacité prédictive est la dernière qualité que nous relèverons ici comme caractéristique de l'intelligence. L'observation de bactéries a permis de comprendre qu'une condition nécessaire pour l'intelligence est la capacité de prédire le futur, de

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 339-340.

<sup>164</sup> Falik O., Reides P., Gersani M., Novoplansky A. (2003) Self, non-self discrimination in roots. *J Ecol* 91 : 525-531, cité par Anthony TREWAVAS. (2006) *The Green Plant as an Intelligent Organism*, dans F.

Baluška, S. Mancuso et D. Volkmann (dir.) *Communication in Plants : Neuronal Aspects of Plant Life* (p. 1-18). Berlin-Heidelberg : Springer-Verlag, p. 9.

modifier son comportement en vue de s'adapter à une situation prédite<sup>165</sup>. L'exemple des vrilles que nous avons vu est particulièrement éloquent à ce sujet. La mémorisation des stimuli tactiles leur permette de prédire si elles s'accrocheront à un objet stable ou non. Ainsi, selon leurs expériences antérieures, les plantes sont capables de prendre des décisions éclairées sur les possibilités qui pourraient s'offrir à elles. De même, un autre exemple de prédiction par les plantes concernerait l'utilisation de leurs capacités afin d'obtenir des nutriments dans la terre, de la lumière, etc. Plusieurs plantes optimisent leur dépense d'énergie selon les ressources qu'elles prévoient acquérir, comme le font les animaux également<sup>166</sup>. Ce genre de calculs peut parfois s'avérer vital à la survie de la plante, il est crucial qu'elle puisse s'adapter non seulement à son présent, mais aussi à un présent qui n'est pas encore arrivé. Car parfois, une protection peut s'avérer inefficace envers une menace s'il n'y a pas eu de préparation auparavant afin de contrer celle-ci.

## Conclusion

Nous pensons avoir donné un aperçu global de ce qui est dit à propos de l'intelligence axée sur le biologique plutôt que sur l'être humain seulement. Nous nous sommes penchés sur le cas des plantes particulièrement parce que celles-ci sont habituellement considérées comme des organismes très éloignés de l'être humain, mais nous aurions pu faire le même exercice à partir d'autres organismes faisant partie du règne végétal, ou encore à partir des animaux, pour lesquels la littérature doit être encore plus importante. Quoi qu'il en soit, nous avons bien montré en quoi l'intelligence ne doit pas se définir seulement à partir d'un seul cas, celui de l'intelligence humaine, qui semble paradigmatique dans la mesure où nous sommes ceux qui définissons l'intelligence et que nous nous intéressons à nous-mêmes avant de nous intéresser à d'autres. Au contraire, l'intelligence doit être définie à partir d'une vision décentrée, qui prend en compte une multitude de perspectives aussi diverses les unes que les autres, sans oublier pour autant les ressemblances qui s'opèrent entre ces dernières. Parmi celles-ci, il a été observé par plusieurs que l'intelligence, qu'elle

<sup>165</sup> La Cerra P., Bingham R. (1998) The adaptive nature of the human neuro-cognitive architecture : an alternative model. Proc Natl Acad Sci USA 95 : 11290-11294, cité par Anthony TREWAVAS. (2006) The Green Plant as an Intelligent Organism, dans F. Baluška, S. Mancuso et D. Volkmann (dir.) *Communication in Plants : Neuronal Aspects of Plant Life* (p. 1-18). Berlin-Heidelberg : Springer-Verlag, p. 10.

<sup>166</sup> Wijesingue D.K., Hutchings M.J. (1999) The effects of environmental heterogeneity on the performance of *Glechoma hederacea* : the interactions between patch contrasts and patch scale. J Ecol 87 : 860-872, cité par Anthony TREWAVAS. (2006) The Green Plant as an Intelligent Organism, dans F. Baluška, S. Mancuso et D. Volkmann (dir.) *Communication in Plants : Neuronal Aspects of Plant Life* (p. 1-18). Berlin-Heidelberg : Springer-Verlag, p. 10.

soit humaine ou autre, sert surtout à s'adapter à des situations multiples. De plus, il est difficile de caractériser une action comme intelligente si elle est produite automatiquement. C'est pourquoi l'instinct chez l'être humain n'est habituellement pas décrit comme de l'intelligence. Une bonne conception de l'intelligence doit donc prendre en compte le caractère adaptatif et non automatique des actions. Par contre, nous avons vu que la simple observation ne permet pas de rendre entièrement compte de l'intelligence et que nous devons aussi chercher à comprendre comment celle-ci est possible. Nous avons alors montré que la théorie du fonctionnalisme machinique permettait bien de rendre compte du fonctionnement interne de la plante et de l'imprévisibilité des comportements intelligents. Quelques scientifiques soutiennent même une position psychoneurale permettant d'expliquer le fonctionnement interne de la plante. Finalement, nous avons noté trois caractéristiques essentielles au développement de l'intelligence chez les organismes biologiques : la capacité de mémoriser, celle de se différencier des autres organismes et celle de prévoir des besoins futurs. Tous les éléments énumérés ci-dessus pour expliquer l'intelligence des plantes permettent également de rendre compte de l'intelligence biologique dans son ensemble. Or, si nous sommes partis de la notion d'intelligence dans le cadre de ce travail, nous pouvons penser que celle-ci pourrait faire

partie d'une théorie plus globale, comme celle d'une théorie de l'esprit biologique. Ce n'est pas pour rien que plusieurs font maintenant mention du terme « esprit » en parlant des plantes. Il sera intéressant de voir les développements à ce sujet au cours des prochaines années.

## BIBLIOGRAPHIE

ALPI, A. *et al.* (2007) Plant neurobiology: no brain, no gain? dans *Trends Plant Sci.*, 12, p. 135-136.

KIM, Jaegwon. (2010) *Philosophie de l'esprit*, Paris, Ithaque.

MANETAS, Yiannis. (2012) *Alice in the Land of Plants : Biology of Plants and Their Importance for Planet Earth*, Berlin-Heidelberg, Springer-Verlag.

PLOURDE, Jimmy. « La conscience », *Philosophie de l'esprit*, Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, 16 novembre 2017.

PLOURDE, Jimmy. « La théorie de l'identité esprit-cerveau », *Philosophie de l'esprit*, Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, 28 septembre 2017.

PLOURDE, Jimmy. « Le béhaviorisme », *Philosophie de l'esprit*, Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, 21 septembre 2017.

PLOURDE, Jimmy. « Le fonctionnalisme théorique causal », *Philosophie de l'esprit*, Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, 19 octobre 2017.



PLOURDE, Jimmy. « Machine de Turing, intelligence artificielle et fonctionnalisme », *Philosophie de l'esprit*, Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, 12 octobre 2017.

TREWAVAS, A. (2006) The Green Plant as an Intelligent Organism, dans F. Baluška, S. Mancuso

et D. Volkmann (dir.) *Communication in Plants : Neuronal Aspects of Plant Life* (p. 1-18). Berlin-Heidelberg : Springer-Verlag.

## Concours d'écriture femmes philosophes 2019

Par Cégep de Trois-Rivières

Dans le cadre de la semaine de la philosophie qui a eu lieu du 18 au 22 février 2019, les étudiant.e.s avaient la possibilité de participer à un concours d'écriture doté de trois bourses offertes par notre commanditaire René Villemure, éthicien. Le premier prix étant une bourse de 200\$ et la publication du texte dans La Gifle, le Logos et sur Philo'TR ainsi qu'un deuxième et troisième prix de 100\$ chacun.

Pour se mériter l'une de ces trois bourses, l'étudiant.e devait choisir la citation d'une philosophe qui l'inspirait parmi la centaine de citations présentées dans le corridor de philosophie (HA-3355 à HA-3315) et rédiger une réflexion de 350 à 500 mots.

Le jeudi 4 avril, lors d'une brève cérémonie, M. Villemure remettait les bourses à nos trois gagnantes: Pénélope Cossette-Fortin (premier prix), Dali Léveillé (deuxième prix) et Ève Beauchesne (troisième prix).

Encore une fois, cette activité a eu un franc succès et le choix des textes difficile étant donné la qualité des réflexions reçues!

Merci à tout.e.s les participant.e.s et félicitations aux gagnantes!

## *On ne naît pas femme, on le devient* - Simone de Beauvoir

Par Pénélope Cossette-Fortin

**O**n ne naît pas femme. La société nous façonne comme un forgeron forge le métal en épée de collection, comme un artiste travaille son œuvre jusqu'à ce qu'elle soit prête à être exposée. Elle nous taille à coup de mots : « Sois belle et tais-toi. » À coup de règles : « Le masculin l'emporte sur le féminin. » À coup d'insultes : « Tu lances comme une fille. » À coup de reproches : « Elle l'a cherché en s'habillant comme ça. » À coup d'injustices : « Elle a bu, elle aurait dû être plus responsable; il a bu, il ne savait pas ce qu'il faisait. » Une fille apprend à être belle sans être trop confiante, à être dépendante du sexe opposé, à être brillante sans toutefois détrôner l'homme, à ne pas marcher seule la nuit. À se taire. Elle assimile que son « non » ne suffit pas, qu'on ne la croira pas le jour où elle portera plainte, que son agresseur sera victimisé. Qu'elle est inférieure à l'homme. Chaque jour, chaque minute, chaque seconde, les journaux et ses pairs lui rappellent que le système de justice est insuffisant. Elle ne peut y échapper. Et une fois qu'elle l'accepte, elle devient enfin une femme : un trophée pour le genre masculin.

Le prix ne devrait pas être décerné à l'homme, mais plutôt à nous, les femmes. Changeons de direction, de définition. Nous devrions plutôt devenir femme lorsque nous protestons dans les

rues pour réclamer nos droits, que ce soit celui de voter ou de se faire avorter. Devenons femmes le jour où nous nous insurgons contre la cour qui excuse un viol, sous-prétexte que la victime portait des sous-vêtements trop « osés ». Devenons femmes la minute où nous nous battons pour nos enfants arrachés de nos bras, à la frontière, par un certain président. Pour devenir femmes, nous devrions apprendre à tendre la main aux minorités LGBT, noires, latines, musulmanes, à venir en aide aux réfugiés, ainsi qu'à enseigner à l'homme qu'il n'y a rien de mal à pleurer. Pourquoi devenir femme ne signifierait pas apprendre à s'élever à sa juste valeur sans diminuer celle de l'autre? Apprenons plutôt aux jeunes filles à se regarder dans le miroir et à apprécier toute la beauté de ce qu'elles voient, à faire valoir leurs opinions, à s'épanouir sans l'homme, à lever la voix et à réclamer justice. Arrêtons d'exploiter leurs doutes et leurs complexes. Montrons-leur qu'elles sont capables d'ébranler l'univers afin de le remettre dans la bonne voie. Pourquoi nous arrêter à ce qui nous est imposé? Jamais ne l'avons-nous fait dans l'histoire. Alors pourquoi le faire aujourd'hui? Désormais devenir femme signifierait devenir forte et faire sa place dans la société. Devenons femmes.







# Remerciements

## **Éditrice en chef**

Jacinthe Ducharme

Kathryne Châteauneuf-Maheu

## **Éditeurs**

William-Philippe Girard

Félix Milette

Émile Désaulniers

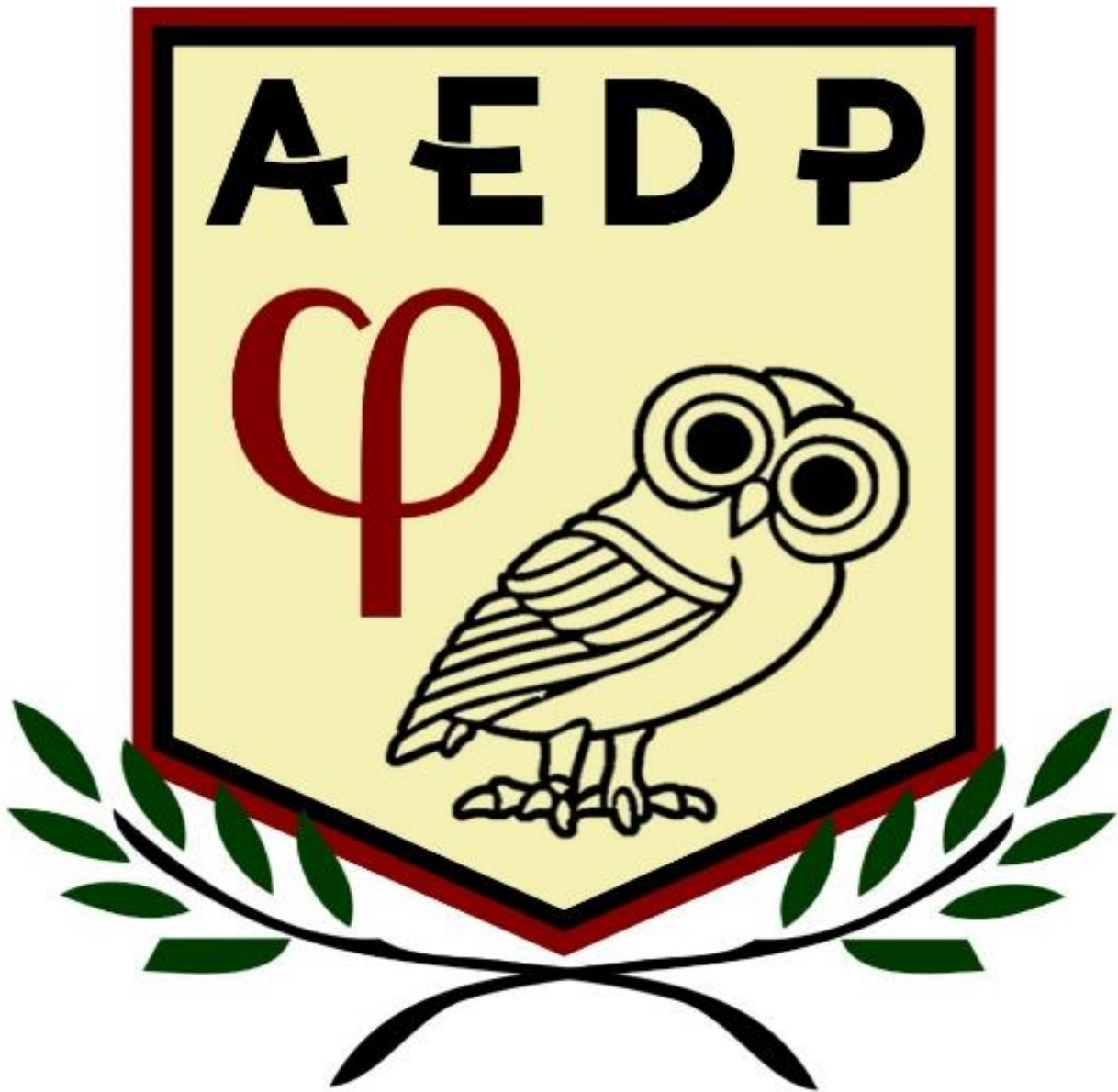
Maxime Bordeleau

Philippe Lévesque

## **Graphisme**

Jacinthe Ducharme

Kathryne Châteauneuf-Maheu



**sae**  
SERVICES AUX ÉTUDIANTS  
POUR VOUS... AVEC VOUS!