

Λ Ó Υ Ο Σ

LE JOURNAL DES ÉTUDIANT.ES EN PHILOSOPHIE DE  
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES



**LE LOGOS**

VOLUME 16

MARS 24

REVUE PHILOSOPHIQUE

# Le Logos

Le journal étudiant Le Logos est une initiative de l'AEDP  
(Association des Étudiant.es du Département de Philosophie)

## DIRECTEURS :

Étienne Gélinas  
Tristan Rouleau-Grosset

## MISE EN PAGE ET COUVERTURE:

Tristan Rouleau-Grosset

## COMITÉ DE SÉLECTION ET DE CORRECTION:

Étienne Gélinas  
Tristan Rouleau-Grosset



Pour lire les numéros antérieurs,  
voir sur le site [www.uqtr.ca/philo](http://www.uqtr.ca/philo) dans  
l'onglet Vie étudiante/Notre journal

# Le Logos

## TABLE DES MATIÈRES

|   |              |
|---|--------------|
| <b>Aleth Brochard - LE PARADOXE DES ÉNONCÉS EXISTENTIELS NÉGATIFS DANS LA THÉORIE DE L'OBJET DE MEINONG</b> | <b>P. 1</b>  |
| <b>Nicolas Tardif - POPPER ET L'INTERACTIONNISME PSYCHOPHYSIQUE</b>   | <b>P. 9</b>  |
| <b>Cassandra Hubert-Lesage - LA PLACE DES FEMMES ARTISTES DANS LES MUSÉES</b>                               | <b>P. 18</b> |
| <b>Sarah Thiboutot - ARENDT : L'ART COMME FORCE DE RÉSISTANCE POLITIQUE</b>                                 | <b>P. 29</b> |
| <b>Félix Milette - FAIRE SENS DU DÉBAT SUR LA RECONNAISSANCE DU RACISME SYSTÉMIQUE AU QUÉBEC</b>            | <b>P. 37</b> |
| <b>Anne-Sofie Bathalon - EST-CE POSSIBLE DE DÉFINIR QU'EST-CE QU'UNE SEXUALITÉ NORMALE?</b>                 | <b>P. 44</b> |
| <b>Tristan Rouleau-Grosset - FONDATION ET VÉRIFICATION</b>  | <b>P. 51</b> |





## LE PARADOXE DES ÉNONCÉS EXISTENTIELS DANS LA THÉORIE DE L'OBJECT DE MEINONG Par Aleth Brochard

« Qui aime les paradoxes pourra fort bien dire : il y a des objets à propos desquels on peut affirmer qu'il n'y en a pas[1] », affirme Meinong. Dans la *Théorie de l'objet* paru en 1904, l'ancien élève de Brentano énonce une thèse étonnante à propos d'objets qui n'existent pas, mais qui ont une forme d'être. Leur dimension problématique se manifeste notamment dans les énoncés existentiels négatifs, c'est-à-dire les propositions qui les prennent pour sujet et en prédisent l'inexistence. Le carré rond, les fantômes, n'existent pas. Comment comprendre ces énoncés et leur donner un sens ? C'est selon cette perspective que Perszyk[2] propose d'aborder l'ontologie du philosophe de Graz. Pourquoi une théorie de l'objet est-elle requise pour ce genre d'énoncé ? C'est parce que ses conditions de possibilité et de validité contraignent l'esprit au paradoxe, comme le souligne Perszyk. La phrase « le carré rond n'existe pas » semble d'abord évidente. En effet, il n'y a rien de tel qu'un carré rond, et il est tout naturel de nier son existence. Pourtant, lui refuser l'existence suppose de le mettre comme objet d'une idée, soit d'une forme d'être. S'il n'était rien, je ne pourrais le nier ; ou du moins, l'énoncé n'aurait pas de sens. Lorsque je dis « le flibibi n'existe pas », mon énoncé n'a pas de sens, car flibibi ne renvoie à rien, à la différence de carré rond, dont je comprends l'expression. L'idée du carré rond se rapporte donc à quelque chose. Mais la proposition affirme qu'il n'existe pas. S'il n'existe pas, je ne peux rien en dire, et l'énoncé est faux. Il s'agit là d'une

énigme déjà rencontrée par les philosophes antiques. Parménide considère qu'on n'évoque que ce qui est. Le rien n'existe pas. Les énoncés qui le concernent sont faux ou insensés. Platon développe l'argument, en déclarant également que le non-être est inconcevable. Il est toutefois contraint d'admettre qu'il doit y avoir possibilité de le nier de manière effective. Quelles sont les conditions pour qu'un énoncé tel que « le carré rond n'existe pas » soit vrai et doté d'un sens ? Les philosophes analytiques s'intéressent également à la question, quelque vingt-cinq siècles après. Russell propose une première réponse en 1903 dans les *Principles of mathematics*, qu'il abandonnera rapidement, le laissant percevoir via ses objections contre Meinong et Frege dans *On Denoting* (1905). Car Meinong porte lui aussi son attention à ce paradoxe, en élaborant une théorie de l'objet dans sa *Gegenstandstheorie* parue en 1904. Prenant le problème à la source, l'être ou le non-être de l'objet, il propose une solution audacieuse, affirmer qu'il y a des objets dont on peut dire qu'il n'y en a pas. Il développe ainsi une riche ontologie, précisant les catégories d'objets et se servant de concepts déjà évoqués dans d'autres textes. Il s'agira de montrer en quoi la théorie de l'objet de Meinong est intéressante pour répondre à la question des conditions de possibilité et de validité d'un énoncé existentiel négatif, sachant que cette théorie a ensuite dû répondre à des critiques. Celles de Russell seront ainsi examinées. Les énoncés « le carré rond n'existe pas » et « les fantômes n'existent pas » serviront d'exemple et le développement du propos cheminera au long de leur analyse, en s'articulant autour des points suivants : la distinction entre existence et subsistance, qui interroge la possibilité d'un troisième mode d'être, ce qui occasionne l'examen des critiques de Russell ; et pour y répondre, suivant les concepts de Meinong, seront

[1] MEINONG, A., COURTYNE Jean-François, et LAUNAY, M. B. de. (1999). *Théorie de l'objet* (1904) ; *présentation personnelle* (1921) (Ser. Bibliothèque des textes philosophiques). J. Vrin.

[2] PERSZYK, K. J. (1993). *Nonexistent objects: Meinong and contemporary philosophy* (Ser. Nijhoff international philosophy series, 49). Kluwer Academic.

# Le Logos

déployées les notions d'objet incomplet, de principe d'indépendance, ainsi que la différence entre sens étendu et restreint qui permet de dépasser la loi de non-contradiction.

Le paradoxe des objets dont on peut dire « qu'il n'y en a pas » tient à leur mode d'être. Qu'entend-on par « il n'y en a pas » ? Cela signifie-t-il que l'on n'est pas en mesure de trouver ces objets ? De quels objets s'agit-il ? Meinong distingue les objets concrets, tangibles, auxquels on accède effectivement par l'expérience, des objets abstraits, telles les figures géométriques, les relations, les idées. Ces derniers font aussi l'objet d'affirmation. Je peux dire « la pomme est acidulée » comme « le triangle est un polygone ». Dans les deux cas, j'utilise l'auxiliaire être pour attribuer un prédicat à l'objet. Or, dans le premier cas, je peux goûter la pomme, je fais l'expérience de sa texture, alors que je n'ai qu'une représentation du triangle, en pensée, en dessin, etc. Il y a bien une pomme sur la table, mais pas de triangle. Le triangle appartient à la catégorie des objets caractérisés par leur présence, il y en a, et leur absence, il n'y en a pas. Les objets abstraits, qu'on peut nommer idéaux, sont, tout en n'étant pas. Meinong justifie cette considération en établissant des modes d'être. La pomme est, dans le sens où j'en fais l'expérience : le philosophe parle *d'existieren*, d'existence. Elle concerne donc les objets réels, effectifs, palpables. Le triangle, en revanche, est dans une autre dimension, dite *bestehen*, traduit subsistance ou consistance. Bien que sa réalité ne soit pas vérifiable empiriquement, on ne peut pas nier que l'objet ait des propriétés démontrables, objectives, déterminées. Cela se manifeste notamment dans le cas des relations. La pomme est différente de la poire. La relation de différence est réellement, je la perçois en observant les deux fruits. Mais c'est une idée, que je ne peux pas toucher. Il n'y a pas d'objet qui s'interpose matériellement entre la pomme et la poire, alors qu'on voit manifestement, dans les formes, les textures et les

couleurs des fruits qu'ils sont distinctes. La différence, à l'instar des objets idéaux, est ainsi dotée d'un autre mode d'être, elle subsiste ; les objets concrets, quant à eux, existent. Meinong parle de la *bestehen* comme de l'existence sans animation de la réalité. La pomme existe, la différence subsiste. Dans l'affirmation paradoxale concernant les objets inexistantes, le verbe être est d'abord employé dans le sens de subsistant, il y a des objets, puis d'existant « dont on dit qu'il n'y en a pas ». Cette distinction devrait pouvoir résoudre la difficulté des affirmations existentielles négatives. L'affirmation « le triangle n'existe pas » est selon cette ligne vraie, puisqu'il subsiste, et non existe. Et je peux dire que le triangle n'existe pas, car l'objet a un mode d'être qui lui permet d'être nié. La distinction de Meinong, à ce stade, peut sembler se rapprocher de celle de Russell dans ses *Principles of mathematics* de 1903. Il y distingue pour sa part existence et être : pour que A soit nié, il faut qu'il soit. A est mais il n'existe pas. Mentionner quelque objet est dire qu'il est, mais dans quel sens ? Évoquer le triangle reconnaît son être, et le philosophe d'Oxford considère même que les énoncés de type « A n'est pas » sont faux. Le triangle est. Il s'agit néanmoins de la première thèse qu'il défend pour démontrer la validité des énoncés existentiels négatifs, mais il y reviendra plus tard dans *On Denoting*.

La distinction entre existence et subsistance paraît proposer une solution satisfaisante pour dénouer le paradoxe des énoncés évoqués en introduction. Ce qu'il n'y a pas n'existe pas, mais subsiste, ce qui permet d'émettre des jugements qui impliquent d'être. Toutefois, reprenons l'exemple analysé par Perszyk : « le carré rond n'existe pas ». Le carré rond doit être, mais subsiste-t-il ? Je constate bien la différence entre une pomme et une poire, je peux dessiner le triangle, mais je ne peux pas matérialiser une représentation du carré rond, et ce, pour des raisons de logique. Le carré ne peut être rond, dans la mesure où la première forme quadrangulaire n'en accepte pas une seconde, à moins

# Le Logos

qu'elles soient superposées. Dans ce cas, il s'agit d'un rond et d'un carré distinct. La jonction des deux propriétés dans un même objet se heurte inévitablement à la contradiction. Quel mode d'être attribuer à celui-ci pour que l'affirmation de non-existence conserve du sens ? Car il doit bien se tenir devant le jugement pour en faire l'objet, sous peine autrement de retomber dans l'embarras rencontré chez Parménide. À cet égard, la thèse que Meinong défend résolument est fondée sur le principe que toute représentation a un représenté, soit un objet. Il refuse de reconnaître l'existence radicale d'objet, dans la mesure où tout énoncé faisant appel à une chose doit nécessairement avoir une chose à laquelle se rapporter. Comment se frayer un chemin parmi les objections logiques s'opposant aux objets contradictoires ? Pour caractériser cet autre type de chose tel le carré rond, ou l'objet empiriquement introuvable telle la montagne d'or, le philosophe de Graz a ainsi recours à une troisième catégorie d'objet, non-existant et non-subsistant. Il évoque un objet sans être, le hors être. Avant de juger si un objet est ou n'est pas, il doit y avoir un état dans lequel il est donné au jugement. Pour que je pense au carré rond, il faut que le carré rond demeure d'une certaine manière, avant de faire face au jugement. Meinong envisage la question de l'objet à la lumière d'une démarche gnoséologique[3]. S'il défend la thèse des objets inexistant, c'est parce qu'il les perçoit comme des objets de connaissance. C'est une connaissance que de savoir qu'une chose n'existe pas. Et pour que cette chose n'existe pas, il faut qu'elle soit objet de connaissance, dont objet de jugement ou de représentation, et donc qu'on puisse la trouver, qu'elle ait un mode d'être. En prenant garde de ne pas confiner la philosophie de Meinong à la tradition subjectiviste, on relève qu'il est grandement imprégné du réalisme frégéen. Sa conviction est que l'objet de

connaissance est connu tel qu'il est, sans dépendre du jugement visant à l'appréhender. Cela signifie que tout objet de connaissance est objet, et donc a un état. Le carré rond, bien que non existant, est objet de connaissance, dans la mesure où l'on est averti par le jugement de son non-être. Il doit avoir un état, que le philosophe formule dans la théorie de l'objet comme le hors-être. L'assurance de l'indépendance des objets se répercute par ailleurs dans d'autres arguments de l'ontologie de Meinong. Ses lecteurs critiques en font un principe incontournable pour sa philosophie.

La catégorie de le hors être étonne et paraît difficile à concevoir. Meinong semble la reconnaître et la définir dans son texte de 1904, mais il la questionne également, comme le note Perszyk. Toutefois, on peut se demander comment ses catégories et principes ontologiques permettraient de caractériser un objet tenant du non-être. L'objet inexistant est une des raisons pour laquelle Russell réagit vivement contre la *Théorie de l'objet* et les autres ouvrages la justifiant. Son robuste sens de la réalité lui fait refuser la distinction des modes d'être. De manière générale, il rejette l'idée de l'objet inexistant. Il choisit une autre démarche pour régler le problème des énoncés existentiels négatifs, celle des descriptions définies. Les jugements emploient dans leurs énoncés des noms, tel le fils d'un tel ou la maison d'une telle. Si l'on suit Meinong, ces derniers renvoient nécessairement à des objets dotés d'un mode d'être. Pour Russell, ces noms dissimulent une affirmation existentielle : parler du fils d'un tel revient à postuler l'existence d'un et d'un seul  $x$  à qui est associé le prédicat fils d'un tel. Ce qui semble n'être qu'un nom est en fait une description définie, un énoncé existentiel avec une fonction propositionnelle, dont les propriétés sont bien déterminées. En réduisant ces noms dans des formules logiques, le philosophe de Cambridge fait immédiatement apparaître les structures impossibles, qu'il exclut ainsi de l'interrogation gnoséologique. Il vise pour cela à faire disparaître toute mention de l'objet

[3] PLOURDE, J. (2002). Alexius Meinong, *Théorie de l'objet* (1904) et *Présentation personnelle* (1921), traduit par Jean-François Courtine et Marc de Launay, présentation de Jean-François Courtine. Dialogue - Kingston Ontario and Montréal-, 42, 164-167.

# Le Logos

initial, au profit d'une traduction en langage purement logique. D'après Perszyk, Russell voulait montrer dans *On Denoting* que le nom « l'actuel roi de France » ne se rapporte à rien, mais a un sens, et ce, sans passer par la notion d'objets inexistantes de Meinong. Appliqué à l'exemple du carré rond, on peut dire que le nom en postule l'existence. Analysé comme description définie, le caractère problématique de l'objet jaillit immédiatement, on ne peut pas le réduire à un analysans logique, car les propriétés sont contradictoires. Le philosophe se passe du recours à la référence de Frege et aux objets inexistantes de Meinong pour expliquer le sens des énoncés existentiels négatifs. C'est l'occasion implicite de réfuter la thèse qu'il a lui-même avancée dans ses *Principles of mathematics*. Perszyk note toutefois que Russell ne semble pas avoir compris les catégories d'objets de Meinong. En effet, le philosophe de Graz ne postule pas seulement des objets étant ; il semble également reconnaître un autre type d'objets, sans être ou hors être. Russell critique la thèse des objets inexistantes, notamment avec les exemples de carré rond et de montagne d'or, mais il ne paraît pas prendre en compte la troisième catégorie, qui permet d'établir encore une autre possibilité de résolution du paradoxe des énoncés tel que « le carré rond n'existe pas ».

La critique de Russell s'appuie sur un constat géométriquement fondé : le carré rond ne peut être, car ses propriétés ne peuvent être en adéquation. Lorsque Meinong considère que toute représentation a un objet, et que le carré rond faisant l'objet d'un jugement est un objet, il viole les lois logiques de la non-contradiction et du tiers exclu. Le carré est soit carré soit rond, il ne peut être les deux à la fois, il n'est donc pas, tant en termes d'existence, car il est impossible empiriquement, qu'en termes de subsistance. Cette dernière se rapproche de l'existence, et se distingue seulement par le fait de n'être pas « animée » par la réalité. Le philosophe de Graz postule pourtant l'être, du moins une forme d'état, du carré rond. Il y a un carré rond dont on dit qu'il n'y

en a pas. Comment défendre cette position ? D'une part, Meinong distingue l'être tel de l'être. L'être, le *sein*, définit l'objet, sa nature et sa manifestation, *a posteriori*. L'être tel, le *sosein*, désigne les propriétés de l'objet. On peut rapporter le premier à l'existence et le second à la subsistance. Néanmoins, l'être n'exclut pas l'être tel, comme risque de le laisser entendre le rapport subsistance-existence. L'être tel d'une pomme serait sa forme, sa texture, sa couleur. L'être tel d'un rond, sa circularité. Le carré rond n'a pas d'être, mais il a un être tel. Il a deux propriétés contradictoires, le fait d'être rond et celui d'être carré. Meinong sort de la difficulté de la contradiction par son principe d'indépendance de l'être tel vis-à-vis de l'être de l'objet. Certes, le carré rond n'est pas matérialisable ni même concevable logiquement à cause de ses deux qualités géométriques inconciliables. Il est évident pour un esprit sensé que le carré rond ne peut constituer aucune forme de réalité. Sa réalité a rapport avec son être. Or, c'est de son être tel qu'il s'agit, et il ne dépend pas de sa concrétisation, même dans le champ logique. Les propriétés sont indépendantes, elles peuvent demeurer dans le même objet sans le faire disparaître. Le carré rond reste ainsi objet. Se détacher du principe de non-contradiction implique d'avoir une certaine conception de la logique et des énoncés. Dans le cas des objets a priori, non vérifiables, Meinong a l'air de distinguer deux champs, deux sens, pour comprendre les énoncés existentiels négatifs : le sens restreint et le sens large ou étendu. Suivant l'éclaircissement des Routley[4], on distingue les énoncés suivants : « ce n'est pas le cas que A soit B » et « A n'est pas B ». Il peut y avoir de la confusion concernant la négation. Porte-t-elle sur le prédicat ou sur l'entièreté de l'énoncé ? Est-elle nominale ou propositionnelle ? Dans le premier cas, c'est le fait qui est infirmé : l'attribution du prédicat B est contredite. Dans le second, la négation est intégrée au prédicat. Si

[4] ROUTLEY, R., & ROUTLEY, V. (1973). Rehabilitating meinong's theory of objects. *Revue Internationale De Philosophie*, 27(104-105 (2-3)), 224-254.

# Le Logos

A n'est pas B, il est non B. D'après la loi du tiers exclu, A ne peut être que B ou non-B. Dire que A est B et non-B, ou même que A peut être autre chose que ses deux possibilités est illogique. Toutefois, dans la négation restreinte, ce genre d'affirmation n'est aucunement problématique pour Meinong, car les propriétés de l'être tel sont indépendantes. Il distingue le ne pas être tel, *Nichtsein eines Soseins*, du ne pas être, *Nichtsosein*[5]. Du point de vue de l'être tel, les principes de non-contradiction et de tiers exclu ne sont pas remis en cause, car d'une certaine manière ils ne s'appliquent pas. Meinong ne conteste pas toutefois ces deux lois logiques, elles gardent toute leur pertinence sur le plan des faits, dans le sens large des négations. On ne peut pas dire à la fois « c'est le cas que A n'est pas B » et « ce n'est pas le cas que A n'est pas B ». Ce double sens des négations permet ainsi d'expliquer comment Meinong parvient à se détacher de l'exigence du principe du tiers exclu dans le cas des objets contradictoires. Sur le plan des propriétés, le carré rond peut être autant rond, carré, que ni rond et ni carré. Le sens restreint des négations donne en quelque sorte une autonomie aux qualités attribuées à l'objet.

Carolyn Swanson note cependant une limite dans l'exemple de l'argument de Meinong concernant la mise de côté du principe du tiers exclu dans le cadre des négations restreintes. Les propriétés sont infinies ; rien ne dit que carré est strictement l'opposé de rond. L'adjectif compris dans le nom alors analysable comme l'opposé de triangulaire, de bleu, de chauve, de calviniste. Les qualités sont multiples, et ont peu d'opposés, en dehors de leur négation stricte. Certes le froid est le contraire de chaud, petit le contraire de grand, mais carré pas nécessairement de rond. Logiquement, il n'est que le contraire de non-carré. Or, Meinong ne donne pas la signification exacte du carré rond. Son concept d'objet incomplet pourrait néanmoins

fournir un autre argument. Un objet complet possède des propriétés déterminées : feu la reine d'Angleterre avait des caractéristiques *a priori*, et *a posteriori* vérifiables. Elizabeth II faisait une certaine taille, une couleur de cheveux, un tempérament unique, etc. On peut identifier quelles particularités elle avait et n'avait pas dans son être tel. Elle était reine, et non couturière, anglaise et non pakistanaise. Meinong nomme objet incomplet ce qui n'a pas de propriété déterminée, son être tel n'est pas réductible à un trait plutôt qu'un autre. Il est indifférent à l'égard de certaines propriétés. Le carré rond est ainsi indifférent à l'égard de la propriété bleu. Concernant la couleur, il est incomplet. Il est en revanche complet par rapport aux propriétés géométriques qu'il possède, lesquelles sont non contradictoires dans le sens restreint. Cette indifférence des objets incomplets à l'égard des propriétés les rétablit sur le plan étendu dans le respect du principe du tiers exclu. Si un objet est indéterminé vis-à-vis d'une qualité, il ne contredit pas dans les énoncés l'impossibilité d'une tierce option, car il ne semble pas même y avoir de lien avec la propriété identifiée. Pour reprendre l'exemple de Russell, l'actuel roi de France est indéterminé vis-à-vis de la calvitie, à l'instar du carré rond qui est neutre vis-à-vis du fait d'être bleu. Ces deux objets sont incomplets. Dire « ce n'est pas le cas que le roi est chauve ou n'est pas chauve » ou « ce n'est pas le cas que le carré rond est bleu ou n'est pas bleu » ne contrevient pas à la loi du tiers. Néanmoins, il faut reconnaître que sur le plan restreint, l'indétermination nie celle-ci. Sébastien Richard explique que « les objets incomplets ne satisfont [...] pas le principe ontologique du tiers exclu dans sa version restreinte.[6] » Un prédicat paraît inséré dans le nom qui malmène l'exigence logique. Du point de vue des propriétés, il est étonnant d'attribuer et de ne pas attribuer une qualité. Il est normal d'attendre que l'objet soit déterminé par quelque chose, dans les énoncés

[5] SWANSON Carolyn. (2011). *Reburial of Nonexistents. Reconsidering the Meinong-Russell Debate*. Brill.

[6] RICHARD, S. (2017). Catégories d'objet et modes d'être chez Meinong. *Les Études philosophiques*, 122, 367-384.

# Le Logos

restreints le concernant. Mais nous avons vu que les propriétés étaient indépendantes d'une part entre elles, mais aussi à l'égard de l'objet. L'être tel ne dépend pas de l'être. L'objet de la représentation ne conditionne pas les qualités qui lui sont associées, notamment lorsqu'il s'agit d'objets a priori, inexistantes et incomplets. Il n'est pas problématique pour Meinong que les négations restreintes ne respectent pas l'impératif logique du tiers exclu. Là où « ce n'est pas le cas que le carré rond existe ou n'existe pas » peut être lu comme en accord avec les lois logiques, « le carré rond existe ou n'existe pas » est certes contradictoire, sur le plan qui est le sien, le restreint, mais la compréhension de Meinong des lois de non-contradiction et de tiers exclus permet de dépasser cet obstacle.

Afin d'éclairer la notion d'objet incomplet appliquée aux énoncés existentiels négatifs, on peut s'attarder sur la structure des expressions qu'ils comprennent. Russell a montré que les noms dissimulaient dans la plupart des cas des descriptions définies. Autrement dit, les apparences grammaticales ne correspondent pas toujours à la structure logique des phrases. Perszyk avance que Meinong semble avoir mal compris la théorie russellienne. En effet, il n'a pas exactement saisi dans quelle mesure le concept s'appliquait à la fois aux objets possibles et impossibles. C'est probablement pour cette raison qu'il rejette l'idée selon laquelle la structure grammaticale est réductible en langage logique. Perszyk imagine la réponse qu'aurait faite Meinong à Russell en s'appuyant sur sa réponse à Heyman dans la section 8 de *Über Die Stellung der Gegenstandstheorie Im System der Wissenschaften*. Ce dernier n'avait certes pas les mêmes thèses que le philosophe d'Oxford, mais ils se rejoignent sur un point : ils paraphrasent les propositions sujet-prédicat sans avoir recours aux objets inexistantes. Cela permet d'en faire ressortir l'inconsistance, par l'impossibilité de traduire rigoureusement leurs expressions. Le nom « carré rond » est probablement reformulé en « il existe  $x$  et un seul  $x$  tel que  $x$  a la propriété carré et  $x$  a la

propriété rond », et il est ainsi démontré l'invalidité de l'expression carré rond, bien qu'elle soit dotée d'un sens. Heymans et Meinong s'accordent sur la compréhension de l'énoncé « ghosts do not exist » comme une proposition de la forme sujet-prédicat. Néanmoins, leurs analyses sont différentes. Meinong considère que c'est « ghosts » qui est le sujet auquel est attribué le prédicat « do not exist ». Heymans est convaincu du contraire et il décompose la phrase en plaçant l'inexistence comme sujet : « there is no real thing like ghosts ». Autrement dit, il commence par définir une classe d'objets inexistantes, à laquelle il joint, comme prédicat, le fantôme. La classe I des objets irréels contient le fantôme, et non, comme Meinong, le fantôme a comme prédicat de ne pas exister, de ne pas être dans la classe I. La variation de formulation peut sembler dérisoire, pourtant, elle matérialise bien le divorce des visions opposées. Heymans essaye de produire un analysans de la proposition sans avoir recours aux objets inexistantes pour sujet, pour ne pas en postuler l'être. Le fantôme est seulement prédicat, il est possible de l'associer à un sujet sans néanmoins exister. En effet, la logique traditionnelle impose comme condition de sens de l'énoncé d'avoir un sujet tangible. Le fantôme inexistant transgresse cette règle, puisqu'il n'existe pas, tel que l'affirme en outre l'énoncé. L'analyse de Heymans permet de contourner ce manquement en modifiant les fonctions des mots dans l'analysans. L'agencement grammatical est remodelé dans une autre structure logique. Pour Meinong, cet analysans n'est pas valable, il n'est en rien équivalent à l'analysandum. Dire qu'il y a une classe d'objets inexistantes auxquels appartiennent entre autres les fantômes ne revient pas à dire que les fantômes n'existent pas. Le philosophe de Graz résout le paradoxe en affirmant la possibilité d'avoir un objet intangible comme sujet, et ce, en lui attribuant un mode d'être rendant possible l'énonciation de la proposition. Le fantôme est par subsistance, il est ancré dans son être tel. De la même manière, le carré rond peut être sujet de

# Le Logos

la phrase, malgré sa contradiction, car son être tel est, comme nous l'avons vu, indépendant de son être, ou plutôt de la troisième catégorie de l'être, de son hors être. Il est certes contradictoire, mais la classe ontologique proposée par Meinong est suffisante pour rendre l'énoncé signifiant et vrai. Je peux dire que le carré rond n'existe pas, parce que le carré rond se tient avant mon jugement, pour que je puisse l'appréhender, et ce, grâce à l'indépendance de son être tel. Le détour de Perszyk avec Heymans pour prolonger le dialogue entre Russell et Meinong révèle dans quelle mesure les deux philosophes s'opposent dans leur manière d'aborder les exigences logiques. Russell procède par réductionnisme, et s'efforce de ne pas avoir recours aux objets inexistantes pour démontrer le sens et la validité des énoncés existentiels négatifs, tandis que Meinong assume la possibilité de ce type d'objets leur accordant des modes d'être.

Dans la *Théorie des objets*, ainsi que les ouvrages l'accompagnant, Meinong défend une position téméraire en affirmant l'être d'objets inexistantes. Il étend sa possibilité d'être jusqu'aux objets sans être, ce qui lui permet de trancher la question des énoncés existentiels négatifs. La proposition « le carré rond n'existe pas » est vraie dans la mesure où elle est portée par un objet certes intangible, mais dont les propriétés dépassent la contradiction par leur indépendance. Meinong semble se faufiler entre les impératifs de la logique en établissant une double lecture de la négation des phrases, qui prend un sens étendu ou restreint. Selon cet axe, le paradoxe est amplement résolu. Toutefois, le texte de 1904 ne se contente pas seulement de fournir des concepts pour établir une ontologie de l'objet et répondre au problème de son expression. Il vise par-dessus tout à interroger la nature de cette théorie. Meinong ne veut pas limiter cette dernière à la discipline de la métaphysique, car elle ne couvre que les objets existants. Comme il a été montré, sa théorie tâche d'embrasser tous les objets. Elle ne peut pas non plus être rangée dans les disciplines de la connaissance ou de la logique pure. Meinong

tâtonne donc pour affirmer finalement qu'il lui faut établir une nouvelle science, spécifiquement dédiée à la question, la théorie de l'objet. La résolution du problème des énoncés existentiels négatifs n'est pas un simple essai de réponse à une interrogation philosophique connue, elle s'inscrit au contraire dans une démarche bien propre à l'auteur, celle de concevoir une nouvelle science apte à prendre en compte tous les objets, réels, idéaux, inexistantes et contradictoires.

# Le Logos

## Bibliographie

COURTINE Jean-François, et LAUNAY, M. B. de, Présentation dans *Théorie de l'objet* (1904) ; *présentation personnelle* (1921) (Ser. Bibliothèque des textes philosophiques). J. Vrin.

MEINONG, A., Courtine Jean-François, et Launay, M. B. de. (1999). *Théorie de l'objet* (1904) ; *présentation personnelle* (1921) (Ser. Bibliothèque des textes philosophiques). J. Vrin. p. 65-77

PERSZYK, K. J. (1993). *Nonexistent objects: Meinong and contemporary philosophy* (Ser. Nijhoff international philosophy series, 49). Kluwer Academic.

PLOURDE, J. (2002). Alexius Meinong, *Théorie de l'objet* (1904) et *Présentation personnelle* (1921), traduit par Jean-François Courtine et Marc de Launay, présentation de Jean-François Courtine. Dialogue - Kingston Ontario and Montréal-, 42, p. 164-167.

ROUTLEY, R., & ROUTLEY, V. (1973). Rehabilitating meinong's theory of objects. *Revue Internationale De Philosophie*, 27(104-105 (2-3)), p. 224-254.

RICHARD, S. (2017). Catégories d'objet et modes d'être chez Meinong. *Les Études philosophiques*, 122, p. 367-384.

SWANSON, Carolyn. (2011). *Reburial of Nonexistents. Reconsidering the Meinong-Russell Debate*. Brill.



## POPPER ET L'INTERACTIONNISME PSYCHO-PHYSIQUE

Par Nicolas Tardif

### Introduction

Le problème du corps et de l'esprit constitue l'une des principales problématiques de la philosophie de l'esprit. Les thèses philosophiques sur la nature de l'esprit et de ses interactions avec le corps sont variées, mais il est possible d'opposer deux courants, soit le dualisme et le matérialisme/physicalisme. Le premier a été considéré pendant longtemps comme l'option intuitive par défaut et se voit souvent associé à la théorie de René Descartes. La tendance est aujourd'hui inversée : « Tenant compte de l'échec du cartésianisme, l'immense majorité des philosophes contemporains adopte une ontologie matérialiste » (Chabin, p. 1). Cette approche matérialiste fait toutefois aussi face à certaines difficultés, et c'est ce qui amène certains philosophes à s'opposer à cette tendance contemporaine. C'est notamment le cas du philosophe Karl Popper (1902-1994) qui, vers la fin de sa vie, s'intéressa au problème du corps et de l'esprit et proposa une nouvelle forme de dualisme interactionniste qui se distingue sur plusieurs points de la théorie cartésienne. Selon cette thèse que défend Popper, le corps et l'esprit sont distincts, au sens où le premier est matériel et le second ne l'est pas, mais peuvent tout de même interagir causalement l'un sur l'autre. Pour arriver à cette conclusion, une première ligne argumentative se concentre sur la critique du physicalisme. Popper reproche notamment au physicalisme de nier l'existence des états mentaux ou leur pouvoir causal. Une deuxième ligne argumentative se concentre à défendre le dualisme interactionniste face aux objections classiques et à élaborer son approche originale du *body-mind problem*. Cette dernière vise spécifiquement à défendre une conception de l'émergence de l'esprit en tant que force non réductible et non complètement déterminée par le corps.

Autrement dit, l'esprit posséderait une certaine autonomie par rapport au corps dont il dépend néanmoins. Dans ce petit travail, je présenterai plusieurs aspects de ces deux lignes argumentatives, ainsi que les liens qu'elles entretiennent avec la thèse dualiste interactionniste de Popper.

### Attaque du physicalisme

Popper identifie le physicalisme en général à l'idée que le monde physique est causalement clos, ce qui signifie que « si un événement physique est causalement produit, alors sa ou ses causes sont physiques » (Dolbeault, p. 506). Quoique majoritairement acceptée aujourd'hui, Popper veut s'attaquer à cette position. Il distingue d'abord quatre types de physicalisme, le premier étant le physicalisme radical qui nie ou ignore l'existence des états mentaux. Premièrement, Popper répond à cette idée qu'il est convaincu d'avoir lui-même des états mentaux. Nous avons chacun un accès épistémique privilégié à nos propres états mentaux et leur existence s'impose comme une évidence. Deuxièmement, certains comportements d'autrui semblent inévitablement traduire la présence d'états mentaux. Par exemple, une personne qui regarde une illusion d'optique peut rapporter que c'est qu'elle perçoit est différent de ce qui est véritablement. Selon Popper, il faut interpréter cela comme révélateur d'un processus mental : « l'idée est que, par sa parole, l'individu décrit un état mental, tout simplement » (Dolbeault, p. 508). Un deuxième exemple est la douleur, par exemple une rage de dents. C'est un état à la fois physique et mental : les processus de la carie peuvent entraîner d'autres processus physiques, comme se déplacer jusqu'au dentiste, mais ce n'est que parce que l'état mental de douleur est aussi impliqué dans la

# Le Logos

chaîne causale. Sans cette expérience subjective de douleur, on ne se déplacera pas chez le dentiste. Or, un médecin aura beau examiner en profondeur une victime d'une rage de dents, il ne pourra pas identifier et localiser cette expérience subjective et dire quel effet que ça fait pour cette victime en particulier. C'est pourquoi Popper parle de l'objectivité des faits subjectifs : « la douleur est un fait subjectif en tant qu'elle est un fait mental et donc personnel, mais elle est également objective dans le sens où elle existe réellement » (Chabin, p. 8). Pour terminer avec le physicalisme radical, il peut être pertinent de mentionner son lien avec le béhaviorisme. Certains philosophes/scientifiques peuvent être amenés à ignorer/nier les états mentaux en affirmant que, de toute façon, une théorie doit porter sur des observations intersubjectives. Pour Popper, cet argument repose sur une mauvaise compréhension de la science. Il est possible pour une théorie de contenir des énoncés qui portent sur l'inobservable, tant et aussi longtemps que ces énoncés ont un lien déductif avec les énoncés qui portent sur l'observable.

Le deuxième type de physicalisme que critique Popper est le panpsychisme. Celui-ci admet l'existence d'états mentaux, mais pour tout ce qui est matériel, y compris la matière non vivante. Popper objecte que toute forme de conscience suppose une certaine mémoire. Or, la physique actuelle ne permet pas de conclure que les atomes ou molécules possèdent une mémoire. Par conséquent, il serait arbitraire et douteux d'attribuer une conscience, même primitive, à ce type de choses. Le panpsychisme n'est toutefois pas nécessairement un physicalisme, puisqu'on peut logiquement le penser comme un dualisme interactionniste appliqué à toute la nature. Même si « la position de Popper par rapport au panpsychisme n'est pas si simple » (Dolbeault, p. 508) et qu'il y a matière à développer ce point, je m'arrêterai ici pour mieux me concentrer sur les critiques poppériennes de l'épiphénoménisme et de la théorie de l'identité psychophysique. L'épiphénoménisme

considère qu'une partie des états physiques peuvent s'accompagner, ou causer, des états mentaux. Or, ces états mentaux ne sont que des épiphénomènes et n'ont donc aucun pouvoir causal sur le corps. C'est avec ce dernier point que Popper est fortement en désaccord. Pour argumenter en faveur du pouvoir causal de l'esprit, il fait appel à la théorie de la sélection naturelle qui, selon lui, amène à rejeter l'épiphénoménisme tout comme l'identité psychophysique. En effet, la théorie de la sélection naturelle affirme qu'un caractère qui perdure signifie que ce caractère est utile pour la survie. Or, les humains ont depuis des milliers d'années la caractéristique d'avoir des états mentaux. Les états mentaux sont donc utiles pour la survie, c'est-à-dire qu'ils représentent un avantage. Toutefois, quelque chose d'utile pour la survie a nécessairement une action physique. Ce doit pouvoir être quelque chose qui cause quelque chose dans le monde physique, sinon ça n'aurait aucun sens de parler d'un avantage pour la survie. Par conséquent, les états mentaux doivent avoir une action physique d'une manière ou d'une autre, ce qui contredit l'épiphénoménisme. Popper argumente aussi que cela contredit l'identité psychophysique, plus précisément l'identité des types, qui considère que les états mentaux n'ont de pouvoir causal que par identité aux états cérébraux : « Autrement dit, ils n'ont pas de pouvoir causal en tant que simples états mentaux. S'ils n'existaient pas, cela ne changerait rien au monde physique, et donc à la survie de l'homme » (Dolbeault, p. 509). Ce que veut soulever Popper, c'est que si on dit que les états mentaux sont simplement et sans nuance des états physiques, pourquoi admettre que ces derniers existent? Quel sens a cette affirmation?

Le deuxième argument de Popper pour rejeter le physicalisme vise précisément à attaquer le principe de clôture causale du monde physique. Il consiste à montrer que le rationalisme « entendu comme l'exigence d'argumentation rationnelle en matière de connaissance » (Dolbeault, p. 511) est incompatible avec ce principe. En effet, le respect des normes de la

# Le Logos

rationalité, c'est-à-dire la logique formelle et certains principes méthodologiques, est un processus mental qui n'est pas soumis aux lois de la physique, puisque ces normes de la logique sont abstraites, immatérielles et ne sont pas des lois de la physique. Pour Popper, les créations de l'esprit comme les entités mathématiques ou les normes logiques constituent le Monde 3 qui, tout en ayant une existence autonome, émerge du Monde 2, celui de l'esprit. Or, les entités du Monde 3, comme les normes logiques, déterminent certains processus physiques, comme l'exposé verbal d'une thèse. Donc, puisque le respect des normes de la rationalité est un processus mental non soumis aux lois physiques, mais qui pourtant peut déterminer un processus physique, alors le principe de clôture causale du monde physique est contredit. Par conséquent, le rationalisme est incompatible avec le physicalisme. Un autre argument pour soutenir le rejet du physicalisme est que celui-ci mène nécessairement à un déterminisme. En effet, si le physicalisme a raison, alors il n'existe qu'un seul monde causalement clos qui est régi par les lois chimiques, physiques, biologiques, etc. L'humain et son comportement n'échappent pas à la règle. Ainsi, toute théorie défendue, y compris le déterminisme lui-même, est le résultat de certaines structures physiques du défenseur qui ont déterminé qu'il défendrait cette théorie en particulier. Il serait donc vain de croire qu'on appuie une théorie à cause de certaines raisons ou de certains arguments. Popper l'explique ainsi : « le déterminisme physique est une théorie telle que, si elle est vraie, il est impossible d'argumenter en sa faveur, puisqu'elle doit expliquer toutes nos réactions, y compris celles que nous tenons pour des raisons fondées sur des arguments, comme étant dues à des conditions physiques » (Popper, p. 342) Cela ne veut pas dire que le déterminisme, qui est impliqué selon Popper par le physicalisme, est faux, mais cela veut dire qu'il est incapable de rendre compte de l'argumentation. Cette première ligne argumentative n'est toutefois pas concluante en soi. En effet, critiquer le physicalisme ne constitue pas directement un argument en faveur du

dualisme de Popper. Prise de façon indépendante, cette ligne argumentative de critiques ne supporte la position poppérienne que dans la mesure où on ajoute une prémisses implicite. Celle-ci est que soit c'est le physicalisme qui est vrai, soit c'est le dualisme. Dans ce cas, alors effectivement rejeter le physicalisme revient à supporter le dualisme.

## Défense du dualisme interactionniste

Pour défendre son interactionnisme, Popper se doit de répondre aux objections classiques. La plus classique est la difficulté, voire l'impossibilité, de concevoir une interaction entre deux types de réalités distincts. Comment quelque chose d'inétendu pourrait-il avoir une action sur une réalité étendue? Cette objection, qu'on peut « prendre pour argent comptant » (Dolbeault, p. 515), vient surtout selon Popper de la conception cartésienne du dualisme et de sa manière de poser le problème. Il remarque que les alternatives au dualisme foisonnent après Descartes, et donc il veut s'éloigner de la conception cartésienne pour éviter la difficulté fatale qu'elle pose. Pour ce faire, Popper reproche à Descartes et à l'objection classique de reposer sur une conception essentialiste de la causalité. Celle-ci pose que la causalité au sein du physique se fait comme une poussée, soit un contact qui transmet une quantité de mouvement. Difficile de concevoir un interactionnisme dualiste dans ce contexte, et donc Popper propose une conception conjecturale de la causalité. L'idée est de montrer que notre conception de la causalité n'est qu'une conjecture, et qu'on ne peut pas l'essentialiser et fonder une impossibilité d'interaction entre deux types de réalité : « même s'il est avéré que, au sein du monde physique, seules des entités semblables peuvent interagir, cela ne constitue pas une preuve de l'impossibilité d'autres formes d'interaction » (Dolbeault, p. 516). Popper ajoute à cela ce qu'il considère comme un contre-exemple pour se défendre de l'objection. En effet, il fait remarquer que, au sein même du monde physique, il existerait des interactions

# Le Logos

entre deux entités différentes, soit les champs de forces et les corps. L'idée est de dire qu'un corps cause un champ, puis celui-ci cause de l'accélération d'un autre corps. Pourtant, un champ de force est différent d'un corps avec une masse ou une charge. La notion de champ est irréductible à celle de matière. Poursuivant son exposé sur les forces physiques, il fait remarquer que l'esprit est semblable à ces forces. Ils ont plusieurs propriétés en commun, comme le fait d'être localisé, incorporel, d'avoir une interaction causale dans les deux sens avec les corps, et plusieurs autres. De ces ressemblances, Popper ne veut pas soutenir que l'esprit est une force physique, puisque l'esprit possède quant à lui une certaine autonomie, une capacité imprévisible à créer. L'idée est plutôt de montrer que l'esprit, tel que conçu par un interactionniste, n'est peut-être pas aussi étrange que peut le penser un physicaliste, puisque la science elle-même semble admettre l'existence d'entités comparables. Ce rapprochement entre l'esprit et les forces physiques permet aussi à Popper de soutenir son approche émergentiste de l'esprit. En effet, si l'esprit est comparable aux forces physiques, il est concevable qu'il émerge à partir de forces physiques.

## Résumé de la position poppérienne

Prises conjointement, les deux lignes argumentatives peuvent se résumer de la façon suivante. Premièrement, nous avons de bonnes raisons de ne pas appuyer une conception physicaliste du problème corps-esprit. Deuxièmement, nous avons de bonnes raisons de défendre une conception dualiste interactionniste contre ses objections les plus courantes, et plus précisément la position poppérienne qui prend en compte les difficultés de la conception cartésienne. Par conséquent, nous avons de bonnes raisons d'accepter la thèse de Popper, selon laquelle l'esprit émerge du corps et interagit causalement avec lui, tout en lui étant distinct. La difficulté est alors de montrer la possibilité d'une telle émergence « avec la difficulté particulière d'intégrer l'apparition de forces nouvelles, qui plus est

autonomes » (Dolbeault, p. 522). Pour Popper, cette difficulté ne remet toutefois pas en doute la nécessité de l'hypothèse émergentiste : « Une théorie émergentiste de l'évolution est cependant la seule option philosophiquement consistante que Popper puisse adopter » (Chabin, p. 15). C'est par l'élimination des autres réponses possibles, et par le respect de la théorie de l'évolution, que l'on arrive à devoir expliquer comment « la conscience est une propriété émergente des animaux apparaissant sous la pression de la sélection naturelle » (Popper, p. 29).

## La réponse du physicaliste

Il est possible d'analyser les attaques argumentatives de Popper et d'y répondre pour défendre le physicalisme. Tout d'abord, Popper range le panpsychisme sous le physicalisme pour ensuite s'y attaquer. Cette classification est légitime selon lui, car les auteurs panpsychistes défendent le principe de clôture causale. Or, du point de vue conceptuel, le panpsychisme n'est pas forcément un physicalisme et donc la critique poppérienne à propos de la mémoire pourrait bien rater sa cible. Il est toutefois possible de répondre à sa critique même si on endosse cette caractérisation physicaliste du panpsychisme. Popper, en niant la présence de mémoire dans la matière non vivante, conclut qu'on ne peut y trouver de la conscience. Il suppose que la mémoire est une condition nécessaire à la conscience, mais ceci n'est pas évident. En effet, toute une recherche existe sur quels éléments constitutifs sont essentiels ou pas à la conscience. Certains pourraient notamment argumenter que la mémoire n'est pas nécessaire, le marqueur de conscience serait plutôt l'information intégrée ou encore un circuit neuronal précis. Outre cette discussion sur le panpsychisme, Popper rejette aussi l'épiphénoménisme et la théorie de l'identité à l'aide d'un argument de la sélection naturelle censé démontrer le pouvoir causal des états mentaux. À cet effet, on peut reprocher à Popper de faire une mauvaise interprétation de la théorie

# Le Logos

de la sélection naturelle, précisément lorsqu'il affirme que, selon cette théorie, un caractère qui perdure dans le temps représente nécessairement un avantage pour la survie. Dans les faits, la théorie de la sélection naturelle admet que certains caractères peuvent perdurer sans représenter un avantage pour la survie. Même si un caractère est désavantageux ou ne change rien, il peut perdurer dans le temps si par exemple la pression de la sélection n'est pas assez forte ou si un certain événement sélectionne une partie de la population par hasard, et non en fonction de l'utilité d'un caractère en particulier. Il existe aussi une multitude de propriétés secondaires, liées à des caractères adaptatifs, mais qui ne représentent pas en soi un avantage. Par exemple, la couleur de mon foie est inutile à ma survie, mais perdure tout de même par le hasard de l'évolution. Ainsi, si on peut montrer qu'il est possible que le caractère avoir-des-états-mentaux ne représente pas nécessairement un avantage pour la survie, alors il n'est plus nécessaire pour ce caractère d'avoir un pouvoir causal sur le physique.

Pour Popper, cet argument de la sélection naturelle ne sert pas seulement à rejeter l'épiphénoménisme, mais aussi la théorie de l'identité psychophysique. Celle-ci suppose pour sa part que les états mentaux n'ont un pouvoir causal que par leur identité aux états cérébraux : « Autrement dit, ils n'ont pas de pouvoir causal en tant que simples états mentaux. S'ils n'existaient pas, cela ne changerait rien [...] à la survie de l'homme » (Dolbeault, p. 509). Un tenant de la théorie de l'identité psychophysique ne serait pas d'accord; il peut accepter l'argument de la sélection naturelle et défendre le pouvoir causal des états mentaux en tant que tels, tout en refusant la conclusion dualiste, ce que Popper semble dénier. L'idée est de répondre que certes, les états mentaux n'ont de pouvoir causal que par identité aux états cérébraux, mais qu'on ne peut pas conclure par cela que les états mentaux n'ont pas de pouvoir causal en tant que tel. En effet, étant donné l'identité du mental au physique, agir en tant qu'état mental ne se distingue

pas d'agir en tant qu'état physique. Le problème de Popper serait alors le suivant : « Au fond, l'erreur de Popper serait de supposer une certaine distinction entre le mental et le physique, et de ne pas appréhender rigoureusement la notion d'identité psycho-physique » (Dolbeault, p. 510).

L'argument de Popper qui s'articule autour de l'incompatibilité du rationalisme et du physicalisme, et qui visait à réfuter le principe de clôture causale, peut aussi faire l'objet de critiques. Selon Popper, le respect des normes de la rationalité est un processus mental non soumis aux lois de la physique, et c'est ce point qu'un physicaliste peut rejeter. Un exemple parfait pour montrer que le respect des normes rationnelles est plutôt un processus soumis aux lois physiques est l'ordinateur. Celui-ci, dans ses opérations, respecte une multitude de normes de la logique formelle et pourtant est clairement soumis aux lois de la physique. À moins d'admettre un panpsychisme appliqué aux ordinateurs, ce que Popper rejette, ce contre-exemple de l'ordinateur semble valide. En effet, nous avons ici un objet respectant les normes de la rationalité, et qui pourtant n'est fait que de matière et ne suppose rien d'autre, autant dans sa construction que dans ses opérations, que des processus soumis aux lois physiques.

Pour ce qui est de l'homme, « le respect des normes de la rationalité peut se comprendre comme déterminé par des processus cérébraux sélectionnés par l'évolution, du fait de leur intérêt pratique; d'autre part, tous les processus biologiques sont soumis aux lois de la physique » (Dolbeault, p. 512) Par cet argument, le physicaliste peut donc défendre que le rationalisme et la complétude causale ne sont pas incompatibles. Pour renforcer sa propre position, Popper a répondu à cette objection. D'abord il fait la distinction entre nature et artefact. L'ordinateur est un artefact, un produit de l'intelligence et de la technologie humaine. Il est élaboré par des esprits humains qui ont utilisé une panoplie de théories mathématiques, logiques et

# Le Logos

physiques pour construire un ordinateur. Voilà donc pourquoi il fonctionne selon les normes de la logique. Toutefois, la distinction entre artifice et nature n'est pas si tranchée. En effet, le cerveau peut simplement être interprété comme un produit de l'évolution, et donc la logique aussi, de la même manière que l'ordinateur est un produit du cerveau humain. Popper va toutefois plus loin dans sa critique de ce contre-exemple de l'ordinateur. Les ordinateurs, et les esprits humains peuvent se tromper et commettre des erreurs logiques. S'ils se trompent, c'est qu'ils s'écartent de quelque chose. Ce quelque chose est évidemment les normes logiques. Il y a, pour Popper, cet aspect très important des normes logiques, soit l'aspect normatif. Les normes logiques sont normatives, et donc elles ne sont pas réductibles au fait de les respecter. Or, « considérer que le respect des normes de la rationalité est un processus soumis aux lois de la physique conduit à penser que ces normes elles-mêmes, produites par la pensée humaine, sont déterminées par les lois de la physique » (Dolbeault, p. 512). Autrement dit, cela revient à réduire les normes logiques à des faits, ce que Popper ne peut accepter : « il s'agit d'objets abstraits, en l'occurrence de contenus de pensées, irréductibles à l'expression physique de ces contenus ou à leur saisie mentale » (Popper, p. 38). En sommes, l'idée de Popper est de dire que les normes logiques sont un système de référence, et donc elles doivent être différentes des processus de l'esprit ou de l'ordinateur qui se réfèrent à ces normes logiques normatives et non naturalisables.

Finalement, tel que mentionné plus haut, l'argument montrant que le physicalisme mène à un déterminisme ne montre pas que le physicalisme est faux. Ainsi, un physicaliste peut simplement accepter la conclusion que oui, nous sommes déterminés à accepter telle ou telle thèse. Peut-être se trompe-t-il lorsqu'il pense accepter sa thèse à cause d'arguments et de raisons, mais alors c'est le cas du dualiste aussi.

## Critiques du dualisme

S'il est possible de critiquer les objections de Popper à l'encontre du physicalisme, il est aussi possible de critiquer sa position interactionniste et la défense qu'il en fait. Tel que discuté plus haut, l'objection la plus classique contre le dualisme est l'inconcevabilité/impossibilité d'une interaction causale entre une réalité incorporelle et une réalité corporelle. Popper reproche à cette objection, et aux arguments physicalistes en général, de reposer sur une approche essentialiste qui nous dit ce que les choses sont et ce qui est impossible. En vérité, nous dit Popper, beaucoup de concepts comme la causalité ou de supposées vérités scientifiques comme le principe de clôture causale ne sont que des conjectures. Même si elles ne sont toujours pas falsifiées par l'expérience, elles ne peuvent fonder l'impossibilité de quoi que ce soit. L'auteur veut montrer par là que « l'approche essentialiste de la causalité est illégitime, ce qui permet de penser qu'une relation causale entre un esprit non physique et un système physique est possible » (Dolbeault, p. 517). Cette tactique poppérienne, qui revient à montrer qu'un physicaliste ne peut pas invoquer des conjectures comme étant des principes définitifs, est apparente dans sa réponse au problème de la conservation de l'énergie. En effet, une des objections qu'on oppose au dualisme est le fait que ce dernier est incompatible avec le principe de conservation de l'énergie. C'est qu'un esprit non physique ne peut agir sur un système physique, le cerveau, qu'en modifiant l'énergie totale de celui-ci. Or, cela contredit un principe fondamental de la physique actuelle, soit le principe de conservation de l'énergie. Donc, l'action d'un esprit immatériel sur un système physique est impossible. Popper va répondre à cela que le principe de conservation de l'énergie n'est qu'une conjecture non falsifiée par l'expérience. Par conséquent, il est possible que ce principe ne s'applique qu'à une partie de la nature.

# Le Logos

L'interaction causale entre l'esprit immatériel et le corps matériel est donc possible, et le principe de conservation de l'énergie ne peut prouver son impossibilité. C'est la même chose pour le principe de clôture causale. Cette objection poppérienne, toutefois, ne me semble pas concluante ou pertinente. Certes, les différents types d'interactions causales sont tous possibles *a priori*. Or, les données scientifiques relevant de l'expérience mènent à penser que les interactions causales entre une réalité immatérielle et une réalité immatérielle sont improbables. Du moins, elles ne sont pas cohérentes avec les principes fondamentaux de la physique actuelle et les observations, ce que Popper lui-même accepte. Dire que cela ne prouve pas l'impossibilité d'une interaction psychophysique dualiste ne rajoute rien, car les critères épistémiques nous encouragent de toute façon à rejeter ces interactions, notamment les critères de la cohérence et de l'empirisme. Ce que Popper soulève, c'est que ces critères n'ont pas le dernier mot et ne prouvent aucune impossibilité, mais on peut rétorquer qu'ils restent la meilleure explication possible des choses. Prouver l'impossibilité d'une thèse adverse est une exigence souvent inatteignable, alors on doit s'en remettre aux nombreuses indications qui vont en faveur d'une théorie plutôt qu'une autre. Dans ce cas précis, des indications non négligeables comme le principe de conservation de l'énergie ou la complétude causale me semblent pointer du côté physicaliste. Un autre argument que Popper met de l'avant pour défendre sa théorie repose sur sa critique du réductionnisme. Selon lui, il est rare, difficile, voire impossible, que l'on puisse déduire certaines propriétés d'un niveau de réalité, par exemple le vivant, à partir des propriétés appartenant à un niveau inférieur, par exemple la physique des particules. Si l'échec du réductionnisme est véritable et donc que certaines propriétés sont non déductibles à partir des propriétés des niveaux inférieurs, alors il est permis de penser que des forces nouvelles non réductibles émergent, tel l'esprit qui émerge du corps, mais dont plusieurs

propriétés ne sont pas déductibles à partir des caractéristiques du cerveau. Le problème de cet argument est qu'il semble fonder une irréductibilité de droit sur la base d'une irréductibilité de fait, ce qui n'est pas évident : « on peut toujours penser que la complexité des processus en question fait que des calculs exacts sont impossibles à effectuer – ce qui expliquerait l'échec des réductions complètes en science –, au lieu de conclure à l'irréductibilité en droit des différents niveaux de réalité » (Dolbeault, p. 524). Reinaldo J. Bernal Velásquez, dans un chapitre intitulé *La conscience phénoménale, et pourquoi elle doit avoir une nature physique*, poursuit la discussion et présente un argument contre le dualisme. Il défend, contre l'idée de Popper, que les entités immatérielles, si elles existent, n'interagissent causalement avec aucune entité physique. Son idée est de montrer que si une propriété P est reliée de façon causale à une propriété physique, cela constitue une condition nécessaire et suffisante pour que P soit physique. Il est nécessaire, pour que P soit physique, qu'elle puisse interagir causalement avec des propriétés physiques, car si elle n'est pas liée causalement, alors elle est hors de portée de la recherche empirique. Elle ne peut pas être étudiée puisqu'elle n'interagit avec aucun système expérimental, dont nos sens. Elle ne fait alors pas partie des objets sur lesquels la physique se penche. Être liée causalement à des propriétés physiques est aussi une condition suffisante pour que P soit physique. En effet, si elle est liée d'une telle façon, elle peut être étudiée par les sciences naturelles en vertu de ses relations avec des propriétés physiques. Or, « si les entités et les propriétés physiques sont [...] l'objet sur lequel porte la physique, toute propriété reliée à des propriétés physiques est *ipso facto* une propriété physique » (Velásquez, p. 785). Donc, si Popper admet que l'esprit interagit causalement avec le corps, il doit accepter sa nature physique.

# Le Logos

## Conclusion

Certes, l'argumentation de Popper occupe une position aujourd'hui minoritaire. Elle remet après tout en question des principes physiques fondamentaux et acceptés. Il est toutefois pertinent et « intéressant, pour le physicalisme contemporain, de se confronter à l'interactionnisme contemporain, qui a changé depuis Descartes » (Dolbeault, p. 526). Les critiques au physicalisme sont sérieuses, et il est important de considérer ces approches interactionnistes contemporaines comme celle de Popper pour ne pas « se fier à la science sans esprit critique ; nous avons besoin de bonnes raisons pour croire au physicalisme, et notre idée du physique pourrait bien nécessiter d'importantes révisions. » (Velásquez, p. 786)

## Bibliographie

Chabin, Thomas. « Popper et le problème du corps et de l'âme ». *Philosophia Scientiæ. Travaux d'histoire et de philosophie des sciences*, no 11-1 (1 juin 2007): 159-93. <https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.325>.

Dolbeault, Joël. « Concevoir l'esprit comme une force : l'hypothèse métaphysique de Karl Popper | Cairn.info ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 138 (2013): 505-26. <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2013-4-page-505.htm>.

Popper, K., & Eccles, J. C. (1984). *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism* (1st ed.). Routledge.

Velásquez, Reinaldo J. Bernal. *Chapitre 23. La conscience phénoménale, et pourquoi elle doit avoir une nature physique*. Vol. 2. Éditions Matériologiques, 2013. <https://www.cairn-sciences.info/materiaux-philosophiques-et-scientifiques-vol-2--9782919694525-page-763.htm>.



## LA PLACE DES FEMMES ARTISTES DANS LES MUSÉES

Par Cassandra Hubert-Lesage

### Introduction

Les femmes furent pendant longtemps et encore actuellement assujetties à des rôles prédéterminés qui leur correspondent et ce, sous prétexte qu'elles sont des êtres inférieurs aux hommes; sur le plan intellectuel, physique, etc. En effet, elles sont prises dans une grande difficulté et doivent même faire face à une impossibilité dans la recherche d'un épanouissement dans leur vie, que ce soit au niveau personnel, amoureux ou professionnel et bien d'autres encore. Ce phénomène découle du fait que les sociétés furent majoritairement patriarcales et donc, cela produisit un manque de crédibilité des femmes dans tous les domaines lorsqu'elles tentent de performer. En ce sens, puisqu'elles sont considérées comme inférieures, ces dernières ne peuvent bénéficier des ressources nécessaires afin d'être reconnues sur le même niveau que les hommes et ce, notamment dans l'éducation : « Linda Nochlin [...] souligne comment, jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, des barrières institutionnelles furent dressées, qui empêchaient les femmes d'accéder à une éducation professionnelle, même pour celles qui étaient déterminées et motivées à les franchir; elles furent d'une façon ou d'une autre, empêchées d'accéder à des niveaux élevés de compétence et de savoir. »[1] Par exemple, en art, afin de préciser ce propos, les femmes se firent interdire l'accès à l'École des Beaux-Arts de Paris jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle sous prétexte qu'elles ne peuvent

être artistes[2], car elles ne sont que de simples amateurs[3]. Amateurs du fait que l'art des femmes n'est qu'un simple passe-temps tandis que pour les hommes, c'est une passion et une grande compréhension de l'esthétisme.

Malgré le fait que les femmes peuvent désormais étudier dans les écoles d'art depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, cette mentalité qui suggère qu'elles ne peuvent être artistes reste toutefois ancrée dans la pensée contemporaine. Cela se prouve, car les femmes qui deviennent des artistes reconnues sont une minorité face aux artistes hommes. C'est ce que montre la sociologue Raymonde Moulin en affirmant qu'il n'existe que 4% des femmes artistes en France à posséder une forte visibilité dans les instances de l'art (tels que les musées ou les expositions).[4] En effet, dans la grande majorité des cas, elles sont perçues dans le monde de l'art masculin comme étant de simples collaboratrices de l'art qui ne font qu'un métier de « femmes », c'est-à-dire des muses, des chanteuses, des danseuses, etc. En ce sens, ces dernières se font catégoriser dans des professions reliées à l'art masculin qui leur correspondent. Elles ne peuvent être l'entière créatrice, elles ne font qu'apporter les goûts esthétiques des hommes dans leur art. C'est le cas des peintures et sculptures de nus féminins, de leur chant ainsi que de leur belle voix, de leur mouvement

[1] Rose-Marie Arbour, « L'art des femmes a-t-il une histoire? », dans : *Intervention*, [En ligne], Numéro 7, 1980, p. 4, page consultée le 9 mars 2021, URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/intervention/1980-n7-intervention1079003/57569ac/>

[2] Linda Nochlin. « *Why have there been no great women artists?* » [En ligne], In Gornick, Vivian; Moran, Barbara (eds.). *Woman in Sexist Society: Studies in Power and Powerlessness* [archive]. New York: Basic Books., 1971, p.14, page consultée le 1e mars 2021, URL: [http://www.writing.upenn.edu/library/Nochlin-Linda\\_Why-Have-There-Been-No-Great-Women-Artists.pdf](http://www.writing.upenn.edu/library/Nochlin-Linda_Why-Have-There-Been-No-Great-Women-Artists.pdf)

[3] *Ibid.*, p.2.

[4] Cyril Mercier. « L'évolution de la place des femmes dans le monde de l'art contemporain français », dans : *Art et société – Recherches récentes et regards croisés*, [En ligne], OpenEdition Press, 2016, page consultée le 9 mars 2021, URL : <https://books.openedition.org/oepp/549?lang=fr#text>

# Le Logos

gracieux, etc.[5] Pour résumer, les femmes qui contribuent à l'art sont prises dans une conception des métiers féminins et masculins dans les domaines de l'art, ce qui crée un clivage important au sein même de cette discipline.[6]

Cependant, il est important de remettre en question ses valeurs esthétiques masculines et ce, en commençant par réfléchir sur la place des femmes en art. Effectivement, est-ce seulement des collaboratrices qui ne peuvent qu'« embellir » l'art masculin ou ont-elles le potentiel d'être des artistes reconnues? De là, plusieurs questionnements peuvent surgir. C'est le cas de : pourquoi les femmes ne performant pas autant que les hommes dans les domaines de l'art? Pourquoi sont-elles peu nombreuses à être reconnues internationalement? Pourquoi leur art est-il moins reconnu que ce soit par les musées, expositions et même par le point de vue du public que celui des hommes? Existe-t-il un art masculin et féminin et si oui, en quoi consistent-ils?

Dans cet essai, il sera question de se demander en quoi consiste la place des femmes artistes dans les musées et sur qui porte la responsabilité de ce phénomène. Ainsi, pour aborder cette problématique, on débutera par faire une brève histoire de la place de la femme dans le milieu artistique afin de comprendre comment celles-ci peuvent être autant peu représentées dans les musées actuellement ; ensuite de regarder le cas de Margaret Keane, artiste contemporaine qui s'est vu dans l'obligation de laisser le droit de ses œuvres à son mari de peur qu'elle ne puisse être exposée dans les musées ; et enfin d'établir sur qui porte la responsabilité de cette sous-représentation ainsi que de cette non-reconnaissance des femmes artistes dans les musées.

---

[5] *Ibid.*

[6] Marlaine Cacouault-Bitaud, Hyacinthe Ravet. « Les femmes, les arts et la culture Frontières artistiques, frontières de genre », dans : *Travail, genre et sociétés*, [En ligne], 2008/1 (N° 19), p.19-22, page consultée le 9 mars 2021, URL : <https://www.cairn.info/journal-travail-genre-et-societes-2008-1-page-19.htm>

## Histoire de la femme dans l'art

Afin de comprendre la place et la non-reconnaissance des femmes dans les musées actuellement, il est important de décrire leur histoire dans le milieu artistiquement masculin en faisant un portrait global de leur situation au Canada et en France. D'abord, traditionnellement, les femmes sont perçues comme ne pouvant pas posséder le talent nécessaire dans les domaines associés à celui des hommes, c'est-à-dire, les domaines d'études et de pratiques nécessitant une intellection ainsi qu'une réflexion – et l'art en fait partie.[7] Cela s'explique du fait que l'art demande une certaine méthode, une manière de faire, une représentation esthétique, ce que les femmes ne « possèdent » point comme capacité. En effet, l'art des femmes était considéré d'une part, comme étant comparables à celui des enfants et des déficients intellectuels.[8] En ce sens, les femmes qui font de l'art « masculin » (peintures, sculptures, etc.) ne peuvent être perçues comme étant des professionnelles, car elles ne possèdent point les capacités intellectuelles et physiques d'un homme ; et ainsi, elles ne font qu'effectuer un passe-temps ou un loisir au même titre qu'un enfant ou qu'un déficient intellectuel. D'autre part, avant le XIXe siècle, si les femmes font des productions artistiques, alors elles font ce qui est appelé de « l'art de femmes » ; qui suppose une distinction nette entre le vrai art, c'est-à-dire l'art des hommes et les productions faites par les femmes. Mais qu'est-ce donc l'art des femmes? Cette conception est issue du Moyen Age et se résume en tout ce qui touche sa fonction de femme au foyer : le tissage, la poterie, la peinture sur porcelaine, la poterie, etc.[9] En ce sens, l'art des femmes n'est que peu reconnu depuis la période médiévale jusqu'au XIX-XXe siècle du fait qu'elles ne produisent ce qu'elles doivent faire pour la vie au foyer et qui s'apparente ainsi à de

---

[7] *Op.cit.*, Marlaine Cacouault-Bitaud, Hyacinthe Ravet. p. 19-22.

[8] *Op.cit.*, Rose-Marie Arbour. p. 3.

[9] *Ibid.*, p. 4.

# Le Logos

l'artisanat.[10] Toutefois, l'artisanat fut décrédibilisé par les hommes en s'apercevant que ces créations faites par les femmes étaient rentables économiquement, et se mirent à les vendre. Cela transforma l'artisanat en simple moyen de faire de l'argent.[11] En ce sens, sans l'accès aux femmes aux écoles d'art tels que l'École des Beaux-Arts de Paris, elles ne peuvent se démarquer et surpasser ce statut de femmes au foyer dénuées de capacités intellectuelles et artistiques.

Ce n'est qu'au XIXe et au XXe siècle que ces dernières ont pu être admises au sein des écoles d'art, mais cela ne fait pas grandement progresser leur statut d'artistes.[12] Certes, certaines y arrivent au XXe siècle, mais ces femmes sont considérées comme n'étant que des exceptions dans le milieu de l'art. C'est le cas de Françoise Sullivan (1923), Sonia Delaunay (1885-1979), Frida Kahlo (1907-1954), et quelques autres qui furent considérées comme des exceptions. En bref, ces dernières ne sont point considérées comme des artistes, mais plutôt des exceptions qui méritent une place dans l'art masculin.

Au Canada, même si les femmes peuvent fréquenter les écoles d'art dès 1880, elles ne peuvent pas vraiment se faire reconnaître comme étant des artistes au même titre que les hommes. En effet, l'unique moyen qu'elles aient la chance et la possibilité de se faire reconnaître comme tel était qu'elles fassent une formation en art à l'étranger au sein des plus prestigieuses écoles des Beaux-Arts (comme Paris, Londres ou New-York).[13] De là, si ces femmes réussissaient leur formation à l'étranger, ces artistes canadiennes ne se faisaient pas nécessairement exposées et n'obtenaient peu, voire

aucune reconnaissance de la part du public et des musées. Par exemple, : « à sa création en 1880, la *Royal Canadian Academy* (RCA) n'accepte, par exemple, qu'une femme sur treize artistes et ne lui octroie pas le droit d'assister à ses rencontres. "Thus she was denied the power and administrative voice inherent in membership for reasons of her sex." »[14] Alors, malgré le fait que les femmes ont la possibilité d'être exposées dans des instances artistiques telles que les musées, elles n'obtiennent toutefois pratiquement pas la chance de l'être, mais pourquoi? Cela s'explique principalement en fonction de leur rôle social. Effectivement, les femmes, exceptées celles qui sont assez fortunées, ne possèdent pas le temps de faire de l'art car elles doivent être avant toutes choses femmes au foyer avant d'être artistes. C'est pourquoi, malgré l'accès des femmes dans le milieu de l'éducation de l'art au Canada, elles sont encore perçues comme de simples amateurs, car traditionnellement, leur rôle social ne consistait point à aider la famille à obtenir quelconques revenus financiers (par exemple, en effectuant des toiles ou en exposant dans des musées) ; tâche qui revenait aux hommes.[15]

En réaction face à cette réalité sociale et culturelle fut créé au Canada une exposition totalement dédiée à l'art des femmes nommée *Women's Art Association* en 1887. [16] Cependant, cette initiative n'éleva pas le statut des femmes artistes au niveau de professionnelle, car elles sont encore des amateurs aux yeux du public.[17] Cette conception de la femme comme incapable d'exercer la profession d'artiste perdure selon Esther Trépanier, docteure en histoire de l'art et directrice du Musée national des beaux-arts du Québec, jusqu'au milieu du XXe siècle au Canada, aux États-Unis et en

[10] *Ibid.*, p. 4.

[11] *Ibid.*, p. 4.

[12] *Ibid.*, p. 5.

[13] Nathalie Fortin. « La place des femmes dans la société d'art contemporain : Montréal, 1939-1948 », Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, janvier 2007, p.11, mémoire consulté le 9 mars 2021, URL : <https://archipel.uqam.ca/3348/1/M9678.pdf>

[14] *Ibid.*, p. 11. Dorothy Farr. Natalie Lucky. « From Women 's Eyes », dans: *Women Painters in Canada*, Kingston, Agnes Etherington Art Centre, 1976, p. 3.

[15] *Op.cit.*, Nathalie Fortin. p. 12.

[16] *Ibid.*, p. 12.

[17] *Ibid.*, p. 12. *Op.cit.*, Dorothy Farr. Natalie Lucky. p. 3.

# Le Logos

France.[18] Mais pourquoi seulement à cette époque et non pas ultérieurement? Cela s'explique du fait que grâce aux Années folles, qui débutent en France, permettent de plus en plus aux femmes de s'émanciper dans plusieurs domaines de leur vie. En effet, cette période et cette nouveauté dans les mœurs s'est même rendue jusqu'en Amérique du Nord et ont permis aux femmes de bénéficier de plus de libertés et d'accessibilités : le droit de vote, l'accès à l'éducation universitaire, le droit de porter des pantalons et d'avoir les cheveux courts, l'accès à différentes carrières plus souvent associées au « masculin » (tels que les métiers d'ingénierie, la mécanique, et bien d'autres), la diffusion du savoir par la radio, etc. - et ces changements progressistes pour la femme modifient alors son statut d'amateurs et d'épouses cultivées en femmes reconnues sur le plan professionnel.[19] En ce sens, avec l'arrivée des Années folles, de plus en plus de femmes qui se lancent dans le milieu artistique obtiennent une certaine notoriété en tant qu'artistes.

Désormais, le nombre de femmes artistes est en augmentation. En effet, selon Nathalie Heinich, entre 1982 et 2000, il y a eu une hausse de 63% des femmes à poursuivre une carrière d'artiste en France.[20] Toutefois, malgré le nombre de femmes qui font carrière dans le milieu artistique en France, celles qui sont reconnues sur le plan professionnel de façon internationale, comme dit dans l'introduction, ne résident que dans 4% des femmes.[21] En effet, Raymonde Poulin aborde cette problématique en affirmant que l'entrée des femmes dans le milieu artistique n'est pas ce qui est difficile pour ces dernières : la discrimination qui leur est portée réside dans les efforts qu'elles doivent faire pour continuer à être « artistes ».

Autrement dit, les femmes n'ont pas de difficulté à entrer dans les milieux d'art et être considérées comme artistes à leur début, mais plutôt tout au long de leur carrière selon Raymonde Poulin.[22] C'est pourquoi sont nombreuses les femmes artistes (42%) à faible visibilité en France, car celles-ci n'ont pas réussi à prouver leurs compétences artistiques au plus haut niveau de leur carrière.[23]

Cependant, au Canada tout comme en France ou aux États-Unis, les femmes artistes sont certes, beaucoup moins représentées et reconnues que les hommes dans les musées ainsi que dans les expositions - cependant de plus en plus de musées tentent qu'elles soient plus mises de l'avant. Effectivement, dans une étude de Radio-Canada effectuée en 2020, la muséologue et directrice générale du musée des Beaux-Arts de Montréal Nathalie Bondil tente « d'inverser l'histoire de l'art qui sous-représentait les femmes artistes » en acquérant beaucoup d'œuvres réalisées par des femmes, pour un total de 33% de sa collection générale.[24] De plus, Nathalie Bondil décrit que parmi les œuvres de son musée, certaines sont tellement anciennes qu'il est difficile de vérifier avec certitude si elles ont été réalisées par des hommes ou des femmes, ce qui porte à croire qu'il est possible qu'il y ait davantage d'œuvres de femmes artistes qu'on pourrait le penser.[25]

Toutefois, du côté du musée d'art de Joliette, Jean-François Belisle, directeur général de ce musée, tente toutefois d'acquérir le plus d'œuvres faites par des femmes. En effet, sa collection générale est passée de 11% (en 2018) d'œuvres de femmes artistes à 13% (en 2020) en seulement deux années.[26] À titre

[18] *Op.cit.*, Nathalie Fortin. p. 12.

[19] *Ibid.*, p. 13. Esther Trépanier, *Marian Dale Seoll: pionnière de l'art moderne*, Québec, musée du Québec, 2000, p. 58.

[20] Nathalie Heinich. « L'artiste privilégié », dans : *L'élite artiste Excellence et singularité en régime démocratique*, NRF Éditions Gallimard, Paris, 2005, p. 319.

[21] *Op.cit.*, Cyril Mercier.

[22] *Ibid.*

[23] *Ibid.*

[24] Fanny Bourel. « Sous-représentation des femmes artistes : comment les musées tentent-ils d'y remédier? », dans : *Ici Radio-Canada*, [En ligne], 11 février 2020, page consultée le 17 mars 2021, URL : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1512531/invisibilite-femmes-artistes-musees-quebec>

[25] *Ibid.*

[26] *Ibid.*

# Le Logos

d'explication, Jean-François Belisle décrit qu' « il y a des artistes femmes qui signaient [leur œuvre] du nom de leur mari ou d'un nom [masculin] inventé pour que l'œuvre soit acceptée et bien reçue par la communauté. »[27] En ce sens, il est difficile d'établir un nombre exact d'œuvres d'artistes féminines, car certaines signaient sous le nom de leur mari afin que leurs œuvres soient exposées.

## Le cas de Margaret Keane

Pour concrétiser cette pratique courante présente dans le milieu artistique, de la même façon que Jean-François Bélisle le décrivait, Margaret Keane (1927-) est une artiste américaine qui dû lutter pour retrouver le droit de ses œuvres. En effet, cette dernière s'est vue dans la contrainte de laisser signer ses œuvres par le nom de son mari Walter Keane, qui était un bon commerçant et un bon négociateur.[28] En ce sens, cette dernière peignait des portraits, principalement d'enfants et d'animaux aux grands yeux dans les années 1960, afin d'illustrer sa souffrance de femme passive et soumise – dans le but qu'elle soit exposée.[29] Cependant, son mari lui mentait en admettant qu'afin que ses œuvres soient reconnues par le public et les musées, elles ne devaient pas être peintes par une femme et ainsi, l'a manipulé de cette façon durant la majorité de sa carrière d'artiste. C'est pourquoi, lors des expositions dans les musées, Walter Keane se comportait comme si les œuvres des enfants, animaux et personnes aux grands yeux étaient issues de son intériorité, mais en fait, ils étaient le fruit de son épouse Margaret.[30] Toutefois, plusieurs

personnes telles que le public qui contemplait les toiles de Keane se posèrent des questions quant à la « mélancolie qu'il ressentait » ; c'était aussi le cas pour ses principaux biographes (Adam Parfrey et Cletus Nelson) qui le décrivent comme quelqu'un de très narcissique et qui aime avoir l'attention porté sur lui. [31] De ce fait, cela éveilla des soupçons quant à sa perception de la souffrance et de la tristesse, car Walter Keane n'était pas le genre de personne à être sensible et sentimental selon les gens qu'il côtoyait.[32] En fait, Walter ne s'intéressait qu'au prestige et qu'à la notoriété qui proviennent de l'art de sa femme qu'il faisait passer comme le sien, et à l'argent tiré de la vente de « ses » tableaux et / ou de produits dérivés :

« So Keane mass-marketed waif images like so many coffee mugs. If some art critics call it crass commercialism, he wasn't going to let them spoil the party. He sold litographs, miniatures, collectible plates, greeting cards and wall posters. Big eyes "Little miss no-name" dolls were mass-marketed, and the only reason they didn't bear the magic Keane name is that the toy company Hasbro didn't offer Keane enough money. »[33]

De plus, comme ses biographes le laissent remarquer, le seul but de Keane était d'obtenir le plus de visibilité et de prestige en commercialisant au maximum les œuvres faites par sa femme.[34] En ce sens, ce dernier en retire tous les bénéfices du fait que le public et les musées sont convaincus qu'il est le créateur des enfants, animaux et personnes aux grands yeux – mais ce n'est point suffisant pour lui, ce qui explique pourquoi Walter Keane s'en ait remis à la consommation de masse des œuvres de son épouse. Également, quant à la notoriété et au prestige, ce dernier a déjà mentionné: « We don't

[27] *Ibid.*

[28] Odile Tremblay. « Le portrait de Margaret Keane », dans : *Le Devoir*, [En ligne], 24 décembre 2014, URL : page consultée le 17 mars 2021, URL : [https://www.ledevoir.com/culture/cinema/427589/le-portrait-de-margaret-keane?](https://www.ledevoir.com/culture/cinema/427589/le-portrait-de-margaret-keane?fbclid=IwAR1AxndFIZ9Qh30GpWzAQq71K0scwhjYr3pX2B2Uz3sNq0MNO1bEqQXU)

[fbclid=IwAR1AxndFIZ9Qh30GpWzAQq71K0scwhjYr3pX2B2Uz3sNq0MNO1bEqQXU](https://www.ledevoir.com/culture/cinema/427589/le-portrait-de-margaret-keane?fbclid=IwAR1AxndFIZ9Qh30GpWzAQq71K0scwhjYr3pX2B2Uz3sNq0MNO1bEqQXU)

[29] *Ibid.*

[30] Jon Ronson. « The big-eyed children: the extraordinary story of an epic art fraud », dans : *The Guardian*, [En ligne], 26 octobre 2014, page consultée le 17 mars 2021,

URL : [https://www.theguardian.com/artanddesign/2014/oct/26/art-fraud-margaret-walter-keane-tim-burton-biopic?fbclid=IwAR0Z8iIJmlxLgrpd-aeWb3ClrCHSfe\\_Y2A3uUcB1vTp5-n1z6NJvJfaC8SU](https://www.theguardian.com/artanddesign/2014/oct/26/art-fraud-margaret-walter-keane-tim-burton-biopic?fbclid=IwAR0Z8iIJmlxLgrpd-aeWb3ClrCHSfe_Y2A3uUcB1vTp5-n1z6NJvJfaC8SU)

[31] *Ibid.*

[32] *Ibid.*

[33] Adam Parfrey. Cletus Nelson. *Citizen Keane: The Big Lies Behind the Big Eyes*, États-Unis, Feral House, 2014, p.7.

[34] Isabelle Hontebeyrie. « Un très bon portrait », dans : *Journal de Montréal*, [En ligne], 26 décembre 2014, page consultée le 4 avril 2021, URL : <https://www.journaldemontreal.com/2014/12/26/un-tres-bon-portrait>

# Le Logos

need New-York anymore, “he once said, “our real strength, anyway, is in the interior, in places like Boise. What a reception they gave us when we went to Boise! ».[35] Face à ces comportements, il est difficile de concevoir qu’il pourrait être l’artiste des gens aux grands yeux, œuvres qui font appel à de sentiments profonds tels que la souffrance ou la tristesse.

Ce n’est qu’en 1965 avec son divorce avec Walter que Margaret décida enfin de reprendre droit sur ses œuvres aux grands yeux. En effet, c’est par une longue bataille en justice que cela a pu se concrétiser, car Walter refusait de lui céder ses œuvres « à l’amiable », c’est-à-dire en admettant au public qu’il n’est point le véritable artiste des grands yeux et ce, du fait que tout le monde croit qu’il l’est et aussi parce qu’il ne veut pas perdre sa fausse notoriété.[36] C’est pourquoi Margaret décida, dans une entrevue diffusée à la radio nommée USA Today en 1970, d’exposer et de décrire sa situation avec son ex-mari et ainsi, d’entamer une poursuite en justice afin qu’elle reprenne droit sur tous les tableaux qui sont au nom de son mari.[37] Comme Walter Keane était un bon manipulateur, il était grandement difficile pour le juge de déterminer qui était vraiment l’artiste ; car en plus Margaret n’a pas tenté réclamer ses œuvres durant l’entière apogée des « Keane ». Autrement dit, étant donné que Margaret n’a pas tenté de reprendre le droit de ses œuvres avant et ce, dans un écart d’environ vingt ans depuis que les grands yeux sont reconnus par le monde de l’art, et qu’elle a accepté de céder ses droits d’artistes à son mari afin que ses œuvres se vendent mieux en plus de se faire exposer dans les musées, alors cela rendit le procès contre ce dernier très complexe. Effectivement, le véritable artiste des tableaux aux grands yeux a pu être déterminé après seize années de procès en faisant peindre un tableau de ce style par Margaret et Walter au palais de justice.[38]

Effectivement, Margaret a réalisé un enfant aux grands yeux en seulement cinquante-trois minutes tandis que Walter n’a rien peint du tout, prétextant une douleur à l’épaule.[39]

Pour conclure cette brève étude d’un cas de femme artiste qui eut de la difficulté à se faire reconnaître par le public, Margaret Keane en est un contemporain. En effet, son histoire est intéressante du fait qu’elle traduit et illustre bien la réalité de certaines artistes actuelles. Cela s’explique, car les femmes sont moins portées à obtenir de la reconnaissance comme artiste et ainsi, il est supposé qu’elles aient besoin des hommes pour se faire reconnaître (sous le nom de ceux-ci) et pour exposer dans les musées.

## **Qui est responsable de la sous-représentation des femmes artistes dans les musées?**

À la suite de la description de la place des femmes dans l’art dans l’histoire et de l’étude de cas de Margaret Keane, une question nécessite d’être posée : sur qui porte la responsabilité de la sous-représentation des femmes dans les musées? Cela viendrait-il, d’une part, du fait que traditionnellement et culturellement, les femmes ne peuvent être artistes, car elles sont destinées à occuper des métiers bien spécifiques dans l’art? En ce sens, est-ce que le public qui contemple les œuvres dans les musées possède toujours les vestiges de la mentalité traditionnelle de la place des femmes en art? Notamment en normalisant le fait que les musées accordent beaucoup d’espace aux hommes artistes et en ne remettant pas en cause la place des femmes dans les musées. D’autre part, la responsabilité de cette sous-reconnaissance et de cette sous-représentation reposerait-elle sur les musées, qui n’acquièrent pratiquement pas d’œuvres de femmes artistes? En ce sens, les musées possèdent-ils un rôle social et moral quant au choix de l’exposition des œuvres que ceux-ci

---

[35] *Op.cit.*, Adam Parfrey. Cletus Nelson. p. 6.

[36] *Ibid.*, p. 119.

[37] *Ibid.*, p. 105.

[38] *Ibid.*, p. 142.

---

[39] *Op.cit.*, Jon Ronson.

# Le Logos

acquièrent?

Pour commencer, si l'on suggère que la responsabilité de ce phénomène repose sur le public qui contemple les œuvres, alors la mentalité traditionnelle est toujours ancrée dans leur perception de l'art. En effet, comme l'historienne de l'art Linda Nochlin l'affirme, il y a peu de femmes artistes, car elles ont depuis toujours été soumises aux hommes, auquel l'éducation leur fut réservé et cela implique qu'elles ne peuvent être considérées comme de vraies artistes.[40] En ce sens, suivant cette mentalité où, comme le philosophe moderne John Stuart Mill l'affirmait, les êtres humains ont tendance à suivre ce qui est « naturel », il est alors peu concevable de voir des femmes occuper des métiers normalement et naturellement réservés aux hommes ; et donc, elles ne peuvent qu'être exclues du métier d'artiste.[41] De ce fait, en reprenant l'avis de Nochlin sur ce qui est communément « naturel », il est « normal », étant donné cette mentalité traditionnelle, de n'apercevoir pratiquement aucune femme dans les musées, car la population qui se passionnent pour l'art ont l'habitude de ne voir que des œuvres réalisées par des hommes.

Cependant, Nochlin critique beaucoup ce phénomène du fait que les hommes n'ont jamais laisser la chance aux femmes avant aujourd'hui de se faire reconnaître en tant qu'artiste et ainsi, d'obtenir une chance de se faire exposer dans les musées : « "Why have there been no great women artists?" [...] " it falsifies the nature of the issue at the same time that it insidiously supplies its own answer: "There have been no great women artists because women are incapable of greatness." ».[42] Effectivement, ce qu'elle décrit dans cette citation est le fait que les hommes n'ont point laisser la possibilité aux femmes de s'exprimer, de faire de l'art et d'avoir la chance d'être reconnues comme artistes, car il est déjà

présupposé qu'elles sont incapables de performer. De plus, Nochlin souligne qu'encore actuellement, il y a une distinction quant à la performance de l'art entre celui qui est réalisé par les hommes et celui fait par les femmes, ce qui produit une discrimination de sexe et d'identité au sein même de la perception et du regard du public qui contemple les œuvres ; car c'est le public qui reconnaît ou non les artistes selon leurs œuvres, et cela est dû à la mentalité traditionnelle de l'art.[43] À partir de cette constatation, Nochlin explique que l'art actuel des femmes se doit de contenir un canon auquel il est représenté la délicatesse et les nuances entre les médiums, les formes, les couleurs, etc. auprès du public, car autrement, leurs œuvres ne seraient pas « féminins ».[44] En revanche, selon l'historienne de l'art, le problème de cette affirmation découle du fait que celle-ci suggère une idée fixe que ce qu'est l'art et de ce qu'il n'est pas :

« The problem lies not so much with some feminists' concept of what femininity is, but rather with their misconception--shared with the public at large--of what art is: with the naive idea that art is direct, personal expression of individual emotional experience, a translation of personal life into visual terms. Art is almost never that, great art never is ». [45]

Face à cette constatation, plus nombreux sont les musées et les d'expositions qui tentent de redonner aux femmes la place qu'elles méritent en plus d'essayer de susciter l'intérêt du public et des autres musées et ce, en organisant des expositions temporaires dédiées à l'art des femmes.[46] C'est le cas du Baltimore Museum of Art qui a pris la décision en 2020 de n'acquérir que des œuvres de femmes artistes dans le but d'obtenir une équité dans les œuvres qui sont exposées.[47] Bref, face

[40] *Op.cit.*, Linda Nochlin, p. 1-3.

[41] *Ibid.*, p. 1-2.

[42] *Ibid.*, p. 2.

[43] *Ibid.*, p. 3.

[44] *Ibid.*, p. 4.

[45] *Ibid.*, p. 4.

[46] Yasmine Berthou. « Femmes au musée », dans : *Le devoir*, [En ligne], 9 mai 2009, page consultée le 4 avril 2021, URL : <https://www.ledevoir.com/culture/249546/femmes-au-musee>

[47] *Op.cit.*, Fanny Bourel.

# Le Logos

à l'histoire de l'art qui a placé les femmes comme de simples amateurs dénuées de talent, plusieurs musées et expositions tentent de faire progresser cette mentalité en affichant d'avantages d'œuvres de femmes artistes. Par ailleurs, en réalisant cette initiative, les musées et les expositions font découvrir l'histoire et la réalité de ses femmes auquel leur nom et leur art n'étaient pas connus jusqu'à présent.[48]

Dans un autre ordre d'idées, si la responsabilité de cette ignorance et de cette sous-représentation des femmes artistes résident sur les musées, alors cela suppose un grand problème moral auquel il est essentiel de répondre. Certes, il est important de prendre en considération le fait qu'il y a un aspect financier quant au choix des œuvres que les musées acquièrent. En effet, il est priorisé d'exposer celles qui sont susceptibles de leur rapporter de l'argent en attirant le public qui viennent les contempler. Cependant, le problème de la sous-représentation des femmes artistes ne relève pas seulement d'ordre financier selon l'historienne de l'art féministe et commissaire d'expositions Camille Morineau, mais ce dernier comporte aussi une dimension morale.[49] Celle-ci suggère que les musées, en n'acquérant pas d'œuvres de femmes ainsi qu'en ne leur offrant pas une possibilité d'être exposée, sont totalement responsables de leur non-reconnaissance et de leur sous-représentation, car c'est eux qui décident des œuvres à exposer dans leur(s) établissement(s). Alors, en choisissant eux-mêmes de n'exposer peu voire pratiquement pas de femmes artistes, les musées les exclues au sein même de la profession d'artiste, du fait que « Selon Camille Morineau, directrice artistique de la Monnaie de Paris et cofondatrice de l'association *AWARE (Archives of Women Artists, Research & Exhibitions)*, en France, "il

y a toujours eu des femmes artistes, mais on a tout simplement ignoré leur travail et l'histoire les a oubliées". »[50] De plus, selon cette dernière, cela fait sens, car « aujourd'hui elles constituent 80% des effectifs des écoles d'art, or seuls 20% des artistes qui vivent de leur art sont des femmes », rapportait la plateforme *KazoArt* en 2016. »[51]

C'est pourquoi, il est nécessaire que les musées exposent des œuvres qui véhiculent des idéologies nouvelles et de nouvelles valeurs, en commençant par exposer équitablement et également les artistes selon leur genre. Autrement, les musées ne transmettent pas de rôles sociaux et moraux, ils ne font que traduire et prouver la difficulté l'inégalité des œuvres et des artistes dans un même établissement[52] qui est sensé avoir pour fonction de préserver, d'étudier et de rechercher ainsi que communiquer des valeurs sociales et morales selon Peter van Mensch.[53] Suivant cet avis, les musées possèdent bel et bien un rôle moral et social, car leur objectif ne consistent pas seulement dans la transmission de valeurs traditionnelles. Ceux-ci, au même titre que les débats ainsi que les enjeux socio-culturels se doivent d'évoluer et de communiquer ces derniers et ce, tout en gardant un certain « patrimoine ». [54]

[50] Anonyme. *Sous-représentation des femmes artistes dans le monde de l'art contemporain*, [En ligne], Création contemporaine Asie, page consultée le 6 avril 2021, URL : <http://www.creationcontemporaine-asie.com/medias/files/sous-representation-des-femmes-artistes-dans-le-monde-de-l-art-contemporain-mai-2018.pdf> Camille Morineau. *Artistes femmes - De 1905 à nos jours*, Paris, Éditions Centre Pompidou, 2010, p. 84.

[51] *Op.cit.*, Anonyme. *Sous-représentation des femmes artistes dans le monde de l'art contemporain*

[52] Nathalie Heinich. « Du public aux publics », dans *ART (Aspects culturels) Public et art*, [En ligne], Encyclopédia universalis, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/art-aspects-culturels-public-et-art/2-du-public-aux-publics/>

[53] André Gob. Noémie Drougret. « Chapitre 2 - Des musées pour quoi ? Rôles et fonctions du musée », dans : *La muséologie*, [En ligne], *Histoire, développements, enjeux actuels*, Encyclopédia universalis, 2014, pp. 70-99, page consultée le 6 avril 2021, URL : <https://www.cairn.info/la-museologie-histoire-developpements-enjeux-actuel--9782200291181-page-70.htm>

[54] *Ibid.*

[48] *Op.cit.*, Yasmine Berthou.

[49] Laurance N'Kaoua. « Camille Morineau ou l'art d'être femmes », dans : *Les Echos*, [En ligne], 8 mars 2019, page consultée le 6 avril 2019, URL : <https://www.lesechos.fr/industrie-services/services-conseils/camille-morineau-ou-l-art-detre-femmes-998858>

# Le Logos

En somme, il est ardu de donner une réponse quant à la responsabilité de la sous-représentation et de la non-reconnaissance des femmes artistes dans les musées. D'un côté, celle-ci repose-t-elle sur le public, qui possèdent encore actuellement des vestiges de la conception de l'art historique et /ou traditionnel? C'est ce que l'historienne de l'art Linda Nochlin tente de décrire en affirmant cela. C'est pourquoi, de plus en plus de musées veulent redonner une équité aux femmes en les affichant et en reconnaissant leurs œuvres davantage. D'un autre côté, serait-ce la faute des musées qui exposent les œuvres en décidant de ne point afficher et d'acquérir des œuvres de femmes artistes? L'historienne de l'art et commissaire d'expositions Camille Morineau décrit que la faute découle essentiellement des musées d'art qui choisissent par eux-mêmes de ne pas acquérir d'œuvres de femmes artistes. En ce sens, ces derniers possèdent un rôle moral et social auquel ils doivent prendre en considération.

## Conclusion

Pour conclure cette dissertation, il a été question de décrire l'histoire des femmes dans l'art que ce soit en France, au Canada et aux États-Unis (avec le cas de Margaret Keane) et ce, afin de comprendre comment ces dernières sont encore peu représentées, bien qu'elles soient de plus en plus reconnues en tant qu'artistes. En effet, la traditionnelle histoire de l'art suggère que les femmes furent associées à des métiers « féminins » tels que muses, chanteuses, danseuses, etc. qui sont au goût des artistes, qui comprennent l'art et qui l'ajustent selon leurs goûts esthétiques : les hommes. En aucun cas, les femmes ont pu être reconnues en tant qu'artistes au même niveau que ces derniers, car elles n'ont point accès à l'éducation dans les écoles d'art et ainsi, celles qui excellaient étaient perçues comme des exceptions ou des amateurs. Ce n'est qu'au XIXe siècle qu'elles ont eu la possibilité d'étudier les arts, et depuis, malgré le fait qu'actuellement, les femmes remplissent les écoles d'art, ces dernières ne sont qu'encore une infime

minorité à être exposées dans les musées.

Par ailleurs, Margaret Keane, une artiste américaine, s'est vu imposer par son mari Walter Keane le fait de léguer son nom et le droit de ses œuvres parce que le public appréciait plus ses œuvres si elles étaient signées par un homme. Cependant, en cédant ses droits d'artistes à son mari, Margaret eut beaucoup de difficulté à se faire croire et à reprendre ses œuvres comme si elles étaient siennes. Notamment parce que la communauté artistique, c'est-à-dire le public et les musées, avait déjà associée un homme comme étant l'artiste des tableaux aux grands yeux. Ce n'est qu'après seize années de procès que Margaret pu enfin reprendre le droit sur son œuvre. Ainsi, cette artiste a permis d'exposer un scandale et une réalité qui fut historiquement présente et probablement encore aujourd'hui.

Finalement, la troisième et dernière partie de cet essai consistait en la réflexion sur qui est responsable de l'infime place que les femmes occupent dans les musées. Selon moi, cette responsabilité se doit d'être nuancée du fait qu'autant le public, qu'autant les musées se doivent d'évoluer par rapport à leur mentalité. En effet, tous deux possèdent des responsabilités sociales, morales et culturelles, ce qui implique qu'ils doivent chacun remettre en question les valeurs qui sont communément admises et dans ce cas-ci, d'accorder une égalité et une équité qui revient aux femmes artistes ; qui furent mises de côté et non-reconnues durant des siècles.

C'est pourquoi, face à ces nombreuses réflexions, je me demande s'il est nécessaire et suffisant d'effacer l'historique et la traditionnelle histoire de l'art afin de permettre à tous et à toutes de bénéficier des mêmes possibilités pour être reconnus(es) en tant qu'artistes et exposés(es) dans les musées. À partir de désir de changement, pouvons-nous dire que nous sommes actuellement dans une nouvelle période artistique, qui

# Le Logos

aurait comme priorité le fait de représenter que les femmes qui furent durant trop de temps bafouées et rejetées par le monde de l'art?[55] En effet, le féminisme en art s'avère à être bien présent, car de plus en plus de femmes commencent à militer pour faire évoluer et progresser non pas seulement les mentalités traditionnelles, mais aussi pour transformer le monde avec des valeurs plus équitables.[56] Bref, sommes-nous dans l'obligation de redéfinir l'histoire de l'art face à ces injustices?

## Bibliographie

FARR, Dorothy. LUCKY, Nathalie. « From Women 's Eyes », dans: *Women Painters in Canada*, Kingston, Agnes Etherington Art Centre, 1976, 81 pages.

HEINICH, Nathalie. « L'artiste privilégié », dans : *L'élite artiste Excellence et singularité en régime démocratique*, NRF Éditions Gallimard, Paris, 2005, 370 pages.

PARFREY, Cletus. NELSON, Cletus. *Citizen Keane: The Big Lies Behind the Big Eyes*, États-Unis, Feral House, 2014, 200 pages.

MORINEAU, Camille. *Artistes femmes - De 1905 à nos jours*, Paris, Éditions Centre Pompidou, 2010, 175 pages.

TRÉPANIÉ, Esther. *Marian Dale Seoll: pionnière de l'art moderne*, Québec, musée du Québec, 2000, 293 pages.

[55] Lucille Beaudry. « L'art et le féminisme au Québec aspects d'une contribution à l'interrogation politique », dans : *Où en sommes-nous avec le féminisme en art*, [En ligne], Recherches féministes, Érudit, Volume 27, numéro 2, 2014, p.7, URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/rf/2014-v27-n2-rf01646/1027915ar.pdf>

[56] Ève Lamoureux. Thérèse St-Gelais. « Où en sommes-nous avec le féminisme en art? », dans : *Recherches féministes*, [En ligne], Volume 27, numéro 2, 2014, p.1, URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/rf/2014-v27-n2-rf01646/1027914ar.pdf>

## Médiagraphie

ARBOUR, Rose-Marie. « L'art des femmes a-t-il une histoire? », dans : *Intervention*, [En ligne], Érudit, Numéro 7, 1980, p.3-6, URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/intervention/1980-n7-intervention1079003/57569ac/>

BEAUDRY, Lucille. « L'art et le féminisme au Québec aspects d'une contribution à l'interrogation politique », dans : *Où en sommes-nous avec le féminisme en art*, [En ligne], Recherches féministes, Érudit, Volume 27, numéro 2, 2014, pp.7-19, URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/rf/2014-v27-n2-rf01646/1027915ar.pdf>

BERTHOU, Yasmine. « Femmes au musée », dans : *Le devoir*, [En ligne], 9 mai 2009, URL : <https://www.ledevoir.com/culture/249546/femmes-au-musee>

BOUREL, Fanny. « Sous-représentation des femmes artistes : comment les musées tentent-ils d'y remédier? », dans : *Ici Radio-Canada*, [En ligne], 11 février 2020, URL : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1512531/invisibilite-femmes-artistes-musees-quebec>

CACOUAULT-BITAUD, Marlaïne. RAVET, Hyacinthe. « Les femmes, les arts et la culture Frontières artistiques, frontières de genre », dans : *Travail, genre et sociétés*, [En ligne], 2008/1 (N° 19), p.19-22, URL : <https://www.cairn.info/journal-travail-genre-et-societes-2008-1-page-19.htm>

FORTIN, Nathalie. « La place des femmes dans la société d'art contemporain : Montréal, 1939-1948 », Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, janvier 2007, 174 pages, URL : <https://archipel.uqam.ca/3348/1/M9678.pdf>

# Le Logos

HEINICH, Nathalie. « Du public aux publics », dans *ART (Aspects culturels) Public et art*, [En ligne], Encyclopédia universalis, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/art-aspects-culturels-public-et-art/2-du-public-aux-publics/>

HONTEBEYRIE, Isabelle. « Un très bon portrait », dans : *Journal de Montréal*, [En ligne], 26 décembre 2014, URL : <https://www.journaldemontreal.com/2014/12/26/un-tres-bon-portrait>

LAMOUREUX, Ève. ST-GELAIS, Thérèse. « Où en sommes-nous avec le féminisme en art? », dans : *Recherches féministes*, [En ligne], Érudit, Volume 27, numéro 2, 2014, p.1-6, URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/rf/2014-v27-n2-rf01646/1027914ar.pdf>

MERCIER, Cyril. « L'évolution de la place des femmes dans le monde de l'art contemporain français », dans : *Art et société – Recherches récentes et regards croisés*, [En ligne], OpenEdition Press, 2016, URL : <https://books.openedition.org/oep/549?lang=fr#text>

NOCHLIN, Linda. « Why have there been no great women artists? » [En ligne], In Gornick, Vivian; Moran, Barbara (eds.). *Woman in Sexist Society: Studies in Power and Powerlessness* [archive]. New York: Basic Books., 1971, 26 pages, URL: [http://www.writing.upenn.edu/library/Nochlin-Linda\\_Why-Have-There-Been-No-Great-Women-Artists.pdf](http://www.writing.upenn.edu/library/Nochlin-Linda_Why-Have-There-Been-No-Great-Women-Artists.pdf)

RONSON, Jon. « The big-eyed children: the extraordinary story of an epic art fraud », dans: *The Guardian*, [En ligne], 26 octobre 2014, page consultée le 17 mars 2021, URL: [https://www.theguardian.com/artanddesign/2014/oct/26/art-fraud-margaret-walter-keane-tim-burton-biopic?fbclid=IwAR0Z8iIJmLxLgrpd-aeWb3ClrCHSfe\\_Y2A3uUcB1vTp5-n1z6NJvJfaC8SU](https://www.theguardian.com/artanddesign/2014/oct/26/art-fraud-margaret-walter-keane-tim-burton-biopic?fbclid=IwAR0Z8iIJmLxLgrpd-aeWb3ClrCHSfe_Y2A3uUcB1vTp5-n1z6NJvJfaC8SU)

TREMBLAY, Odile. « Le portrait de Margaret Keane », dans : *Le Devoir*, [En ligne], 24 décembre 2014, URL : <https://www.ledevoir.com/culture/cinema/427589/le-portrait-de-margaretkeane?fbclid=IwAR1AxndFIZ9Qh30GpWzAQq71K0scwhjYr3pX2B2Uz3sNq0MNO1bEqQXU>



## ARENDE : L'ART COMME FORCE DE RÉSISTANCE POLITIQUE

Par Sarah Thiboutot

### Introduction

Après l'avènement du totalitarisme dans l'Allemagne nazie, Hannah Arendt s'est longuement interrogée sur la montée de cette forme d'oppression dans son pays natal. Ce sujet est central dans sa pensée philosophique politique : elle cherche à comprendre comment des êtres humains ont perdu leur humanité pour être capables de participer à un mouvement meurtrier.

Ce présent travail tente de montrer que, pour Arendt, l'art constitue l'un des fondements du politique, et ainsi une force de résistance contre la perte du domaine politique. La première partie consiste à expliquer que l'œuvre édifie un monde commun par la réification. Pour Arendt, l'existence humaine comporte trois conditions. Il y a l'*animal laborans*, qui est le travail pour subvenir à ses besoins vitaux, et l'*homo faber* qui fabrique des objets utilitaires qui permettent la permanence et la durabilité du monde humain. Puis, l'humain est également homme d'action, car il se montre devant une pluralité d'êtres, à la fois semblables et distincts, dans un espace commun, politique, dans lequel chacun agit et est responsable. L'*homo faber* est également le créateur des œuvres artistiques, où l'œuvre d'art, en tant que pensée réifiée, construit une culture dans un monde de partage entre humains. Cependant, cette culture est menacée par la massification, une société axée sur les loisirs et la consommation, qui cherche à se divertir plutôt qu'à s'instruire ou à s'élever par les œuvres d'art.

La seconde partie de ce travail consiste à faire l'analogie entre l'art et le politique. D'abord, elle explique le rôle de la liberté, à la fois pour la création et l'exécution des œuvres artistiques et pour le domaine

politique. Puis, le rôle de la pensée, par la faculté de jugement, dans le domaine artistique sera développé. Nous comprendrons que la culture et la politique sont entre reliées, et que l'art, par sa capacité de matérialiser une pensée, contribue au monde commun dans sa capacité réflexive qui se montre en tant que force de résistance politique.

### Partie 1 : L'œuvre et le monde commun

Selon Arendt, l'œuvre édifie un monde commun par la réification des objets de diverses natures en œuvre, soit par l'art du fabricant ou l'art de l'artiste. Cette spécification de l'être humain se nomme *homo faber* et le distingue du travail de son corps, en tant qu'*animal laborans*, ou de sa faculté d'agir, en tant qu'homme d'action.

#### 1.1 L'œuvre et les conditions de l'humain

##### 1.1.1 L'œuvre est objet durable et permanent ; le travail est objet de répétition et de consommation

La première condition de l'humain est le travail : il est avant tout un *animal laborans*. Il est *animal*, car l'être humain est fondamentalement un organisme vivant, et *laborans*, puisqu'il n'a pas le choix de travailler, sous forme de labeur, pour subvenir à ses besoins vitaux. Ce travail du corps est une obligation inhérente à sa condition : pour survivre, l'humain doit se nourrir, s'abriter, se protéger. Cette activité est peine, difficile, laborieuse, et elle nécessite un perpétuellement recommencement ; elle est cyclique, sans début ni fin, « dans laquelle il faut manger pour travailler et travailler pour manger » (Arendt, 2012, p. 174). La finalité de son travail laborieux est la consommation et une fois le

# Le Logos

produit consommé, il doit recommencer son travail pour consommer de nouveau. La répétition est son principe de vie. (Arendt, 2012, p. 168-170 ; Lamoureux, 1994, p. 68-71)

À cette condition s'oppose celle de l'œuvre provenant de l'*homo faber*. L'humain est *homo* dans sa spécificité d'être vivant et *faber* puisqu'il use de la fabrication pour se construire des objets durables, pour édifier un monde. « L'œuvre de nos mains » (Arendt, 2012, p. 174) comporte un début et une fin, elle est un produit d'usage qui s'use à travers son utilisation, bien qu'elle ne disparaisse pas avec son utilisation, comme pour le produit de consommation de l'*animal laborans*. L'œuvre perdure dans le temps, elle apporte une stabilité, une solidité, une durabilité, une permanence au monde des humains. C'est grâce aux artefacts, aux constructions et fabrications humaines, que les êtres humains vivent dans un monde défini, dans des sociétés qui perdurent à travers les époques. C'est à travers les objets fabriqués dans le but d'être utiles, permanents, non contraints à l'usure que le monde fait de mains humaines est objectivé. Ce caractère objectif apporte la durabilité et la stabilité à travers le temps et la contingence humaine. (Arendt, 2012, p. 168-170)

## 1.1.2 L'œuvre tend vers l'instrumentalisation, qui s'oppose à l'homme d'action

Le processus de fabrication de l'*homo faber* repose entièrement sur le principe d'utilité, des catégories des fins et des moyens. Ce dernier utilise la nature comme un moyen de parvenir à la fabrication de son œuvre, et tout lui apparaît possible, justifié pour parvenir à la finalité de la production souhaitée. « Au cours du processus d'œuvre, tout se juge en termes de convenance et d'utilité uniquement par rapport à la fin désirée. » (Arendt, 2012, p.182) De là découle une forme d'instrumentalité, puisque la fin du processus de fabrication signifie le début d'un nouveau moyen qui se trouve dans l'objet final. Ainsi, l'abat d'un arbre pour

son bois est justifié par le fait qu'il sera utilisé comme moyen de produire une chaise (soit la finalité de la fabrication de l'*homo faber*), qui sera ensuite utilisée comme moyen pour parvenir à une autre fin (le confort). Il apparaît donc, selon Arendt, que l'*homo faber* « ne pense qu'en termes de fins et de moyens, termes dictés par son activité d'œuvre » (Arendt, 2012, p. 183). Il est alors incapable de comprendre un sens, puisqu'il voit tout comme puissance de fabrication. (Arendt, 2012, p. 170-174 ; p. 182-186)

Cette forme instrumentale à laquelle la compréhension d'un sens est impossible s'oppose à la troisième condition humaine, celle de l'action. En effet, l'action est la capacité humaine de se manifester, de commencer quelque chose d'entièrement nouveau dans le monde. Elle n'est pas motivée par l'utilité ou l'instrumentalité, comme c'est le cas pour l'œuvre, mais elle est entreprise, initiée, dans le but de manifester, de révéler, de dévoiler quelque chose. Puisque l'action doit être vue par les autres, elle nécessite la pluralité, le monde commun où les humains se rassemblent. Elle renvoie donc nécessairement à l'interaction entre humains ; ma singularité se manifeste seulement si j'accepte la singularité propre à autrui, à savoir qu'autrui est à la fois semblable et différent de moi et de tous les autres. Par l'action, l'humain révèle « qui » il est, à travers sa différence et son unicité, avec ses positions et ses opinions dans un monde partagé entre les humains. (Schüs et Delhoum, 2016, p. 96) Selon Arendt, l'action est propre à l'être humain, puisqu'elle est toujours justifiée et responsable, elle doit être libre : « [a]gir, c'est être capable d'initiative, c'est commencer, c'est être libre. » (Eslin, 1996, p. 69). Cette caractéristique d'être libre renvoie à l'essence même de la politique. Dans ce sens, elle correspond par excellence à l'action politique. (Schüs et Delhoum, 2016, p. 95) « La raison d'être de la politique est la liberté, et son champ d'expérience est l'action. » (Eslin, 1996, p. 65) (Schüs et Delhoum, 2016, p. 94-96 ; Eslin, 1996, p. 65-69)

# Le Logos

## 1.1.3 L'œuvre d'art nécessite la faculté de pensée

L'*homo faber* ne fabrique pas uniquement des objets utilitaires, il est également l'auteur des œuvres artistiques. Les œuvres d'art se distinguent des œuvres d'usage puisqu'elles sont paradoxalement les objets les moins utiles, mais ceux qui sont les plus intensément du monde par leur durabilité la plus élevée, traversant les siècles. Elles ont pour unique but d'apparaître. Cette apparition n'est pas vide de sens, mais est empreinte de la mémoire d'une praxis passée et d'une pensée passée. Sa signification se situe donc « en elle-même et par rapport à elle-même ». (Molomb'Ebebe, 1997, « feuilleter »)

L'œuvre d'art est plus que réification comme en tant que transformation pour l'œuvre d'usage ; elle est transfiguration, en tant que métamorphose. L'artiste « met plutôt en œuvre, la main qui entretient un rapport privilégié avec l'esprit. » (Cambrier, 2007, par. 2) Sa source n'est plus la nature ou toute matérialité, mais elle trouve sa matière d'inspiration dans la pensée. (Arendt, 2012, p. 194) Les œuvres artistiques sont le résultat d'une métamorphose, car « même si elles relèvent de l'activité symbolique qui caractérise l'homme, elles n'en sont pas moins des objets du monde. » (Cambrier, 2007, par. 3) Autrement dit, l'activité symbolique, soit la faculté de pensée, se réifie en se matérialisant sous forme d'objets concrets et artistiques : il y a donc métamorphose, passage de l'immatériel vers le matériel, de la pensée vers l'objet. Cette pensée matérialisée suscite l'imagination et incite l'individu qui fait l'expérience de l'œuvre artistique « à penser toujours davantage. » (Molomb'Ebebe, 1997) Dans ce sens, l'art soutient l'activité de pensée durant la création, mais surtout dans sa manifestation devant la pluralité. (Molomb'Ebebe, 1997 ; Cambrier, 2007, par. 1-4 ; Arendt, 2013, p. 193-199)

## 1.2 L'œuvre, la culture et le monde commun

### 1.2.1 La culture, à travers l'art, permet d'apporter un sens au monde commun

Selon Arendt, l'art et la culture sont nécessairement liés. « [...] les œuvres d'art sont les objets culturels par excellence. » (Arendt, 2012, p. 271) Elle semble suggérer que sans objet d'art il ne pourrait y avoir de culture, et sans la culture, c'est-à-dire par l'aménagement d'un espace de partage entre les êtres humains, les objets d'art ne pourraient survivre à travers les époques. Ce qui les distingue est l'essence de chacune d'elles et le rapport de la culture au domaine politique. Le contenu et le sens du concept de culture aujourd'hui sont à double signification. La culture signifie à la fois un lieu habité et habitable par un peuple grâce à l'aménagement de la nature, et elle signifie également de prendre soin des monuments (ou objets) du passé. (Arendt, 2013, p. 273) Ainsi apparaissent deux fonctions à la culture. D'abord, elle permet, dans l'aménagement d'un lieu, d'y construire un monde, c'est-à-dire d'apporter une signification, un sens à ce lieu spécifiquement propice à la vie humaine. Ensuite, la culture, dans la création d'un monde commun, permet aux humains de communiquer les uns avec les autres, ce qui les amène à développer leur capacité de discerner, pour « s'orienter intelligemment dans le monde » (Lamoureux, 1994, p. 74), par le développement de leur faculté de jugement. (Lamoureux, 1994, 74-75)

La capacité de l'artiste de matérialiser la pensée lui permet d'apporter un sens au monde commun, ce monde bâti par les humains, sous la forme d'une culture. Pour Arendt, le monde commun est le lieu des humains par excellence : il nous accueille à notre naissance et nous le quittons à notre mort ; chacun de nous y a sa place unique et distincte des autres ; il est semblable pour tous, quoiqu'expérimenté selon des perspectives diverses ; il est la totalité des actes et

# Le Logos

paroles de tout individu qui y a posé ses pieds. En effet, le monde commun est le lieu par lequel une histoire s'est défilée, de ceux qui y sont morts, de ceux qui y vivent maintenant, et de ceux qui viendront à y vivre. Le monde commun, tel que caractérisé par Arendt, se bâtit par le développement d'une culture. En effet, la culture construit un monde par lequel les humains lui donnent une signification littéralement humaine, permanente et qui traverse les siècles. (Molomb'Ebebe, 1997)

Bien que l'œuvre d'art naît d'un acte très solitaire et privé – l'artiste a besoin de se retirer du monde pour créer – elle a paradoxalement besoin de la pluralité pour se présenter. Sans public, l'œuvre artistique ne serait qu'un objet insignifiant. Chez Arendt, l'artiste et le public ne restent pas neutres devant l'œuvre créée, mais maintiennent chacun une posture responsable. À travers son œuvre, l'artiste exprime sa vision du monde, il matérialise sa doxa (son opinion) devant un public qui le questionne et à qui il répond. Un véritable dialogue s'instaure entre l'artiste et le public, une conversation qui produit un monde commun. (Molomb'Ebebe, 1997) De cette manière, « l'art crée un espace de communication humaine et donne une forme de permanence au monde qui l'entoure. » (Lamoureux, 1994, p. 67) (Molomb'Ebebe, 1997)

Par conséquent, l'artiste n'est pas simplement un fabricant d'objets inutiles : il est un *worldmaker*. En effet, « il fait surgir des mondes, même s'il les façonne toujours à partir d'un monde donné. » (Cambrier, 2007, par. 3) C'est-à-dire que par la métamorphose de la pensée en objet, il a la capacité d'influencer le monde dans lequel il vit, toujours à partir de la manière dont le monde lui apparaît, afin de maintenir et même d'en modifier les orientations. « Les œuvres d'art constituent ce type spécifique d'objets culturels qui [...] sont assurés d'une permanence dont l'éclat garantit au monde la pérennité de ses repères. » (Cambrier, 2007, par. 3)

Cette capacité relève de la caractéristique propre de l'artiste, à savoir pouvoir choisir lui-même les fins de l'objet qu'il crée. (Cambrier, 2007, par. 7) Ainsi, tout artiste a la capacité d'influencer et de faire réfléchir sur les repères pris pour acquis dans le monde dans lequel il vit. Il a donc la capacité d'apporter un sens à la vie et au monde commun, sur ce qui aide à le bâtir, et ainsi à influencer la culture de ce monde. (Cambrier, 2007, par. 3-11)

## 1.2.2 La menace de la culture : la massification

Bien que l'art traverse les siècles par la protection de la culture, il suffit que la culture soit menacée pour que l'art soit en péril. Arendt observe un changement préoccupant dans la culture à l'ère contemporaine : une inversion des valeurs qui tend vers une massification. La massification est une caractéristique propre du totalitarisme, dans lequel les individus sont interchangeables et réductibles en une masse, où une seule pensée existe, ce qui signifie l'absence de la pensée réflexive, soit d'une faculté de juger. Maintenant, ce qui domine n'est plus l'action, mais le labeur (le travail de l'*animal laborans*). Cela engendre la disparition de l'espace public, soit du politique, au profit du social. (Lamoureux, 1994, p. 68-70) La société se transforme en société de masse où le peuple ne cherche plus la culture dans son temps libre, mais les loisirs (*entertainment*). Bien que les loisirs fassent partie du domaine biologique de la vie, ce qui signifie qu'ils sont essentiels et naturels chez l'être humain, le problème observé par l'autrice renvoie à la domination des loisirs dans le temps libre des individus. Ces derniers ne cherchent plus à s'élever ou à se perfectionner par la culture, mais à la consommer pour se divertir. Corrélativement, l'industrie produit non pas des objets culturels, mais des objets dévoués à la consommation, grâce au labeur des individus qui, en dernière instance, consomment ces produits dans leur temps libéré. (Arendt, 2013, p. 263-270)

# Le Logos

Une société de masse se déploie tranquillement et se fortifie par la lutte de l'égalité moderne. Essayant de placer tout individu sur le même piédestal, la société amène à réduire les « êtres humains à des êtres génériques interchangeables ». (Lamoureux, 1994, p. 71) Ainsi, une « masse » apparaît, cherchant les produits de consommation pour combler son besoin de loisir, qui semble insatiable, ce qui affaiblit son besoin de liberté. (Lamoureux, 1994, p. 71-72) Puisque la liberté est le propre de l'action, l'individu perd alors du pouvoir dans sa faculté d'agir. Parallèlement, les critères de créations artistiques évoluent pour créer des objets *consommables*, c'est-à-dire faciles à comprendre et à utiliser.

Puisque la culture permet la permanence du monde, la survivance et la protection d'un monde commun, ce statut objectif d'un monde culturel est en jeu du moment que les loisirs représentent le processus *culturel* par excellence. Autrement dit, les œuvres culturelles – livres et tableaux, statues, constructions et musique – ne remplissent plus leur rôle de « ravir et émouvoir le lecteur ou le spectateur par-delà les siècles » (Arendt, 2013, p. 260) et perdent leur valeur de réflexion. Maintenant, ces objets d'art sont utilisés dans le but d'être consommés comme tout objet de consommation ou dans le but de paraître prestigieux aux yeux des autres. (Arendt, 2013, p. 263-264) Bref, la difficulté qu'observe Arendt dans notre société contemporaine est sa tendance à la massification : la culture change alors, non pas en culture de masse – car cela n'est pas possible – « mais en loisir de masse, qui se nourrit des objets culturels du monde. » (Arendt, 2013, p. 270) Dans ce lieu, le pouvoir d'agir semble diminuer à mesure que le besoin de loisir augmente.

## Partie 2 : L'art et le politique

Dans la pensée d'Arendt, il est possible de faire une analogie entre l'art et le politique, puisque tous deux

sont des phénomènes du monde public. (Arendt, 2013, p. 279) Plus encore, la protection et le développement de l'art dans une culture sont nécessaires pour le maintien d'un monde politiquement organisé. L'œuvre d'art, le « paradoxe vivant du singulier et du pluriel », entre l'isolement de la création artistique et l'apparaître public de l'œuvre d'art, comporte donc des implications politiques évidentes. (Molomb'Ebebe, 1997)

### 2.1 La liberté ; un besoin pour l'art et pour la politique

#### 2.1.1 La liberté arendtienne

Arendt perçoit le monde humain à la fois comme apparences et comme lieu d'apparences. Il est apparence, car « il est une transcendance, une émergence, une détermination ». (Molomb'Ebebe, 1997) En ce sens, le monde apparaît en lui-même, il est une entité à part entière, unique, objet de développement et de transformation. De plus, il est lieu d'apparences, dans le sens que c'est à travers lui que les individus, dans leur unicité, apparaissent devant les autres, pour montrer qui ils sont. « Le monde arendtien se distingue par son incompressible pluralité publique. Il est pluralité et s'achève dans la pluralité. » (*idem.*) Cette pluralité renvoie à l'amalgame d'êtres égaux, quoique chacun soit distinct et unique. (Lamoureux, 1994, p. 81) La forme unique que recèle chaque individu se révèle par l'action libre. En effet, c'est grâce à la liberté que chacun peut manifester qui il est à travers l'action, et la liberté a besoin d'apparaître, de se manifester devant la pluralité pour être réelle. Puisque pour Arendt la liberté est l'essence même du politique (Molomb'Ebebe, 1997), elle a besoin d'apparaître au grand jour pour se réaliser, une apparition à travers les événements du monde. (Molomb'Ebebe, 1997; Lamoureux, 1994, p. 77-82)

La liberté arendtienne est essentielle pour la manifes-

# Le Logos

tation d'un monde politiquement organisé, mais elle l'est également dans la création d'œuvres d'art. L'art d'exécution (ou de performance comme le théâtre) est en quelque façon une manifestation de liberté « dans la mesure où il s'expose à un public ». (Cambrier, 2007, par. 7) Cette forme d'art sous-entend l'action plus que la réification, dans le courage de s'exposer, de se manifester devant les autres. Ainsi, « ce qui sous-tend toute pratique artistique : l'expérimentation de la liberté. » (Cambrier, 2007, par. 8)

Par ailleurs, les arts parviennent à leur totalité seulement s'ils sont montrés au public dans un monde partagé en commun. (Cambrier, 2007, par. 6-8) Ce monde humain sous-tend un partage, et ce partage est une culture. Ainsi, l'art témoigne de ce lieu physique dans lequel les individus habitent, mais qui se compose également en lieu de significations et de sens. (Lamoureux, 1994, p. 84) Cet aspect suppose que le paraître artistique n'est pas statique, il est événementiel ; l'art progresse invariablement au gré des siècles à travers son apparition dans son rapport objectif-subjectif, entre œuvre et expérience de l'œuvre. Il semble apparaître chaque siècle, une culture, et donc une expérience et une signification liée à l'œuvre. Ainsi, l'espace public, le lieu d'apparences dans lequel les humains se retrouvent, ne demeure jamais clos. (Cambrier, 2007, par. 3-11)

Dès lors, le monde apparaît comme « une mise en commun d'actes et de significations ». (Molomb'Ebebe, 1997) Cette mise en commun est sujette à changement, elle peut progresser et évoluer. Le propre de la liberté est de pouvoir commencer du nouveau, pouvoir inventer, penser ou créer de la nouveauté dans un monde commun. L'homme d'action et l'artiste se rejoignent dans leur besoin d'être libres de penser et d'agir, pour engendrer et manifester du nouveau. (Molomb'Ebebe, 1997) C'est par cette faculté d'ajouter de la nouveauté que l'artiste est en mesure d'apporter une signification, un sens et une dimension réflexive à

ses œuvres. Puisque pour Arendt, l'essence du politique n'est pas le consensus, mais le débat, l'homme d'action doit également être libre pour exercer ses pleines capacités politiques et ainsi réfléchir et engendrer des discussions à propos du sens et de la signification des choses du monde. (Lamoureux, 1994, p. 86-87)

## 2.2 L'art et la faculté de penser

### 2.2.1 La faculté de penser selon Arendt

Les œuvres d'art permettent à l'humain de développer son goût. Arendt souligne que l'activité du goût est indépendante des intérêts du moi et des intérêts vitaux des individus ; elle est purement désintéressée. Le goût décide de la manière dont les individus voient et entendent ce monde. Ainsi, dans le jugement de goût « c'est le monde qui est premier et non l'homme, non plus que la vie de l'homme ou son moi ». (Arendt, 2013, p. 284) Le goût juge le monde, dans son apparition publique – liée au domaine politique – et sa mondanité. Par cette activité, ce n'est pas uniquement le jugement qui est en jeu. La personne dévoile, involontairement, quelle personne elle est, et cette part d'elle-même révélée la libère de ses manières purement individuelles. Ainsi, par l'acte et la parole, le « qui » de la personne se délivre publiquement et supprime les qualités ou talents individuels. De cette manière, le domaine politique et le domaine de l'art s'opposent, entre la qualité et le talent, et l'apparition de l'être particulier se révèle derrière une œuvre ou une action. (Arendt, 2013, p. 284-286)

La culture et la politique s'entr'appartiennent alors, parce que ce n'est pas le savoir ou la vérité qui est en jeu, mais plutôt le jugement et la décision, l'échange judicieux d'opinions portant sur la sphère de la vie publique et le monde commun, et la décision sur la sorte d'action à y entreprendre, ainsi que la façon de voir le monde à l'avenir, et les choses qui y doivent apparaître. (Arendt, 2013, p. 285)

L'art et le politique semblent se retrouver par la faculté de juger. Pour Arendt, le jugement n'est possible que par l'activité de penser qui a besoin de liberté pour se

# Le Logos

manifester réellement.

## 2.2.2 L'art assure la faculté de penser

Pour Arendt, la pensée est active ; elle est dans l'action. Bien que l'esprit se retire du monde visible, il reste incarné dans la chair de la personne qui pense. En effet, la pensée est un acte retiré du monde – l'individu a besoin d'être seul pour s'adonner à la réflexion – mais non séparé. (Schüs et Delhoum, 2016, p. 97-99) La pensée est toujours incarnée à un événement, reliée à une expérience vécue, « comme un cercle demeure lié à son centre. » (Roviello, 1981, p. 124) Autrement, elle risque de sombrer dans l'abstrait, de s'émanciper du monde réel, et de devenir futile. La pensée pense l'action, l'événement ; elle réfléchit sur les affaires humaines. Ainsi, elle est toujours reliée à la pluralité humaine, à ce que peuvent penser les autres, par un dialogue réel ou anticipé avec autrui. (Faes, 2015, p. 350-370)

Le jugement est possible par l'activité de pensée, et à son tour le jugement produit des pensées et les manifeste dans le monde. Arendt souligne que l'acte de penser est un besoin qui va bien au-delà du savoir, de la recherche de connaissances, de sens ou de significations des choses, soit d'une recherche de vérité. Le jugement permet ce besoin de penser de manière réflexive, par le raisonnement, qui a un pouvoir de libération. C'est à partir de l'acte de penser pur et simple que la conception d'un lieu commun pour la pluralité d'humains est possible, à travers duquel la liberté se manifeste par le « qui » unique de chacun. (Schüs et Delhoum, 2016, p. 101-103)

La faculté de juger implique donc une activité politique, et c'est par l'idée kantienne de « mentalité élargie » que Arendt tente de l'exposer. (Arendt, 2013, p. 280) Cette idée suggère que par le jugement réflexif l'individu peut élargir son horizon individuel, pour aller

au-delà de ses perceptions. (Schüs et Delhoum, 2016, p. 102) Autrement dit, la mentalité élargie permet à l'individu « de sortir de son vécu étroit pour adopter les points de vue potentiels d'autrui sur les choses qu'il perçoit. » (Cambrier, 2007, par. 10) Elle permet donc de faire preuve de discernement. (Lamoureux, 1994, p. 74) Cette manière de penser permet de s'ouvrir aux autres perceptions et aux manières de voir le monde dans la manière de lui apporter un sens ou une signification.

Par son orientation politique, l'art initie le récepteur à une « mentalité élargie ». En effet, l'œuvre d'art, étant en partie la matérialisation d'une pensée reflète le travail réflexif de l'artiste, une pensée qui est liée à l'événement, à la pluralité, qui réfléchit sur des questions de société, toujours dans un but d'élever et de faire réagir. L'art a donc une importante implication politique. À travers la culture, l'art « constitue un facteur de résistance à la tendance au nivellement, qui caractérise la société moderne » (Lamoureux, 1994, p. 74). L'art contribue à maintenir la capacité de pensée dans une société qui tend vers l'affaiblissement de cette activité de l'esprit par la recherche insatiable de divertissement et de loisirs, où des dirigeants et des politiques visent à la supprimer. Ainsi, « juger, c'est surtout être capable d'action, c'est-à-dire prendre la responsabilité de ses actes et résister à la fatalité historique. » (Lamoureux, 1994, p. 85) En ce sens, la pensée s'inscrit triplement dans la dimension politique : elle libère l'espace pour voir apparaître le jugement ; elle est une manifestation d'une force de résistance ; elle peut orienter l'action. (Schüs et Delhoum, 2016, p. 99)

## Conclusion

Par le phénomène de massification, l'art et la culture sont en péril, ce qui apporte une instabilité au monde commun. Les individus, tournés sur la recherche du divertissement et des loisirs, ne s'appuient plus sur l'art pour réfléchir ni penser au monde qui les entoure. Plutôt

# Le Logos

qu’être agissants et responsables, ils deviennent des êtres de labour axés sur la consommation. Le domaine politique s’ébranle alors et, selon Arendt, peut facilement vaciller vers une perte de sens commun et de signification, soit vers la perte de la culture. Dans cette perspective, la liberté, qui nécessairement pour l’activité de pensée, est affaiblie au profit du divertissement. C’est pourquoi l’œuvre d’art peut être une solution pour protéger les individus de cette menace. L’œuvre d’art, par la transfiguration de la pensée en objet matériel, permet d’apporter dans l’espace public une signification qui suscite une réflexion. Elle permet également de faire preuve de discernement, puisqu’elle initie à une « mentalité élargie », à une ouverture à la perception des autres individus. Ainsi, à travers la culture, l’art se transforme en réel bouclier contre toute menace politique. C’est en ce sens que pour Arendt, l’art constitue un des fondements du politique, puisque les œuvres artistiques suscitent la pensée et engagent les individus à user de leur faculté de juger.

Bien que ce travail ne résume que brièvement un angle de la pensée d’Arendt, il semble que son œuvre soit encore d’actualité. Aujourd’hui, nous assistons encore à une société de masse, comme le décrit l’auteur, soit une société tournée vers la consommation et le divertissement. Les films, les livres, les activités sont pour la majorité des objets utilisés pour se distraire dans nos temps libres. Il serait intéressant d’explorer davantage cet aspect, mais au niveau individuel, à savoir quel est l’impact de la perte de la culture, d’un affaiblissement de la pensée, dans la vie des individus, soit dans leur manière de voir le monde qui les entoure.

## Bibliographie

Arendt, Hannah. *La crise de la culture : Huit exercices de pensée politique*. Paris : Gallimard, 2013.

Arendt, Hannah. *L’Humaine Condition*. Paris : Gallimard, 2012.

Cambrier, Alain. « Hannah Arendt : la part de l’art dans la constitution d’un monde commun d’apparence ». *Apparence(s)*, 2007. Consulté le 25 octobre 2022. <https://journals.openedition.org/apparences/56>

Eslin, Jean-Claude. *Hannah Arendt, l’obligée du monde*. Paris : Editions Michalon, 1996.

Faes, Hubert. « Hannah Arendt et les définitions de l’homme. » *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, 11 septembre 2015. Consulté le 25 octobre 2022. <https://www-cairn-info.biblioproxy.uqtr.ca/revue-philosophique-2015-3-page-341.htm>

Lamoureux, Diane. « Hannah Arendt, l’esthétique et le politique ». *Revue québécoise de science politique*, 1994 (N °25). Consulté le 27 octobre 2022. <http://www.erudit.org/fr/revues/rqsp/1994-n25-rqsp2519/040337ar/>

Molomb’Ebebe, Munsya. *Le paradoxe comme fondement et horizon du politique chez Hannah Arendt*. n.d. : De Boeck Supérieur, 1997. Consulté le 25 octobre 2022, <https://www-cairn-info.biblioproxy.uqtr.ca/le-paradoxe-comme-fondement-et-horizon-du-politique-9782804124144.htm>

Roviello, Anne-Marie. *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*. Bruxelles : Ousia, 1987.

Schües, Christina et Pascal Delhoum. « Penser et agir ». *Cités*, 2016/3 (N °67). Consulté le 27 octobre 2022. <https://www.cairn.info/revue-cites-2016-3-page-93.htm>



## FAIRE SENS DU DÉBAT SUR LE RACISME SYSTÉMIQUE AU QUÉBEC

Par Félix Milette

### Introduction

Le Québec connaît, depuis les décès de George Floyd et de Joyce Echaquan, un important débat portant sur la reconnaissance du racisme systémique dans la province. La question a rapidement pris une place considérable dans la vie médiatique québécoise et a scindé l'Assemblée nationale en deux camps : le Parti libéral du Québec et Québec solidaire soutiennent que le racisme québécois doit être reconnu comme systémique, tandis que la Coalition avenir Québec et le Parti québécois refusent cette reconnaissance.

Prendre position dans ce débat ne compte pas parmi les objectifs du présent texte. Nous tenterons plutôt de comprendre la nature du débat lui-même, afin de déterminer la meilleure interprétation que nous pouvons en faire. Cette investigation est motivée par le fait que, comme nous le verrons plus loin, certains acteurs du débat décrivent ce dernier comme un simple désaccord verbal – une telle affirmation n'est pas anodine, car elle joue un rôle crucial pour justifier la position des opposants à la reconnaissance. Après avoir présenté la problématique de manière plus détaillée (§ 1), nous examinerons donc deux interprétations verbales du débat, afin de voir si elles peuvent faire sens de ce dernier : nous débuterons par celle du désaccord terminologique (§ 2), puis nous pencherons sur l'hypothèse de la négociation métalinguistique (§ 3). Enfin, nous nous demanderons si le débat peut être considéré comme « purement verbal », ou s'il ne comporte pas aussi une composante extra-linguistique (§ 4). Nous concluons qu'il y a bien une forme de négociation métalinguistique à l'œuvre dans le débat sur le racisme systémique, mais que ce dernier ne s'y réduit pas : il comporte également une part importante de

débat non verbal, ou substantiel.

### 1. Présentation de la problématique

Les opposants à la reconnaissance du racisme systémique au Québec offrent divers arguments pour défendre leur position, mais dans le cadre du présent texte, nous nous pencherons exclusivement sur la position du gouvernement. Le premier ministre François Legault et son équipe caquiste ont formulé, au fil des mois, un argumentaire suffisamment clair pour permettre qu'on en fasse une reconstruction rationnelle. Cet argumentaire est axé sur deux prémisses : (1) il n'y a pas de consensus, au sein du peuple québécois, concernant l'existence du racisme systémique ici; (2) décrire le racisme comme « systémique » ou non correspond à un simple débat verbal, présenté par la CAQ comme une « guerre de mots[1] » ou un « débat sémantique[2] ». Sur la base de (1), Legault allègue que reconnaître l'existence du racisme systémique diviserait le peuple québécois; en supposant la vérité de (2), il semble qu'une telle reconnaissance n'engendrerait pas de bénéfices pratiques importants (en ce qui a trait aux actions gouvernementales à prendre pour lutter contre le racisme), ladite reconnaissance étant réduite à une question linguistique. La conjonction des deux prémisses permet à la CAQ de soutenir que le rapport entre coûts et bénéfices d'une reconnaissance du racisme systémique pencherait davantage du côté des coûts, et ainsi de conclure qu'il s'agirait d'une mauvaise politique.

[1] « Racisme systémique : "Je ne veux pas d'une guerre de mots" », *TVA Nouvelles*, 9 octobre 2020. <https://www.tvanouvelles.ca/2020/10/09/en-direct--francois-legault-tient-un-point-de-presse>

[2] « Québec désignera un ministre responsable de la Lutte contre le racisme », *Le Devoir*, 15 décembre 2020. <https://www.ledevoir.com/politique/quebec/591688/rapport-du-groupe-d-action-contre-le-racisme>

# Le Logos

Nous ne nous occuperons pas de la prémisse (1) ici; la prémisse (2), cependant, est ce qui fera l'objet de la suite de ce texte. Elle constitue elle-même une interprétation de la nature du débat et, peu importe la bonne foi du premier ministre lorsqu'il l'énonce publiquement, (2) représente une position sérieuse méritant qu'on l'évalue. L'idée que certains débats soient purement verbaux a été abondamment discutée en philosophie au cours de la dernière décennie, notamment dans le champ de la méta-ontologie (voir, par exemple, Manley 2009, Plunkett et Sundell 2013, Belleri 2020). Des philosophes ont notamment soutenu que les débats métaphysiques concernant l'existence de certaines choses ne portent pas réellement sur ce qui se trouve dans le monde, mais reposent plutôt sur un désaccord quant à ce que le verbe « exister » signifie, ou devrait signifier. Lorsque Legault affirme (2), il semble défendre une idée analogue : que les deux camps du débat sur l'existence du racisme systémique reconnaissent la présence des mêmes phénomènes de racisme au Québec, et divergent seulement en ce qui a trait aux mots ou concepts que nous devrions employer pour parler de ces phénomènes.

Il y a toutefois une ambiguïté importante quant à ce que Legault veut dire, précisément, lorsqu'il soutient (2). Nous pouvons distinguer au moins deux types de débats verbaux : le désaccord terminologique et la négociation métalinguistique. Lorsque Legault évoque une « guerre de mots », il semble adopter la première option; lorsque son équipe allègue un « débat sémantique », elle semble plutôt renvoyer à la seconde. Compte tenu de cette ambiguïté, nous nous pencherons sur les deux possibilités tour à tour, afin d'évaluer leur valeur en tant qu'hypothèses interprétatives du débat.

## 2. L'hypothèse du désaccord terminologique

Avant d'évaluer notre première hypothèse, commençons par préciser ce qui doit être entendu par « désaccord terminologique ». Nous emploierons la

définition suivante : A et B ont un désaccord terminologique à propos d'un concept C ssi A et B accordent le même référent à C, mais divergent quant au terme qui devrait être employé pour exprimer C. Pour illustrer la chose à l'aide d'un exemple, certains indépendantistes québécois peuvent croire que leur projet devrait être désigné par le terme « séparatisme », tandis que d'autres peuvent soutenir que le terme « souverainisme » lui est préférable. Dans la mesure où les deux termes renvoient au projet d'indépendance du Québec, nous n'avons affaire qu'à un désaccord terminologique ici. Cet exemple permet de mettre en lumière le fait que bien que les désaccords terminologiques ne soient que des débats verbaux, ils peuvent néanmoins avoir une certaine importance : « séparatisme » ayant possiblement une connotation plus péjorative que « souverainisme », le choix du terme employé peut avoir des conséquences concrètes sur le succès ou l'échec du projet.

Compris de la sorte, le désaccord terminologique constitue-t-il une bonne interprétation du débat sur le racisme systémique au Québec? *Prima facie*, nous pouvons avoir une bonne raison de croire que c'est le cas. En effet, cette interprétation peut rendre compte d'un fait central : les deux camps ne font pas usage de la même expression pour désigner le racisme. D'un côté, on soutient que l'expression « racisme systémique » devrait être employée, tandis que de l'autre, on préfère parler de « racisme », sans suffixe. Ce fait n'est-il pas suffisant pour établir que nous avons affaire à un simple désaccord terminologique?

Accepter cette hypothèse a une implication majeure, qui nous permettra de mettre à l'épreuve sa plausibilité initiale. Si « racisme » et « racisme systémique » ont le même référent, les termes devraient être interchangeables tout en conservant la même valeur de vérité. Nous pouvons avoir une raison d'être sceptiques ici : les conceptions systémiques et non systémiques du racisme placent le phénomène du racisme dans des

# Le Logos

catégories fondamentalement différentes. Dans le premier cas, le racisme est compris comme un système d'oppression, ou comme un système de croyances servant à maintenir un système d'oppression (comme le soutient Shelby 2002, par exemple); dans le second cas, le racisme est plutôt conçu comme une propriété attribuable à des agents, croyances ou comportements.

Ces considérations devraient nous aider à voir que « racisme » et « racisme systémique » ne sont pas des expressions interchangeables. Prenons les phrases suivantes :

- (a) Le racisme a contribué au décès de Joyce Echaquan;
- (b) Le racisme systémique a contribué au décès de Joyce Echaquan.

Seule la phrase (b) peut être reformulée ainsi : (b') Il y a un système raciste et ce système raciste a contribué au décès de Joyce Echaquan. On peut accepter la vérité de (a) sans engagement ontologique envers l'existence d'un système raciste, tandis qu'on ne peut accepter la vérité de (b) sans cet engagement. L'existence d'un tel système a été explicitement niée par François Legault : « Il y a du racisme, mais je ne reconnais pas de système raciste[3] ». Ainsi, il admettrait la vérité de (a), mais (b) serait faux selon lui.

(a) et (b) n'ayant pas la même valeur de vérité, nous pouvons conclure que l'interprétation du simple désaccord terminologique est erronée. Dans le débat qui nous occupe, le désaccord ne concerne pas seulement le meilleur terme qui devrait être employé pour parler du phénomène du racisme; il semble plutôt porter sur la signification du concept de racisme. La prochaine hypothèse interprétative que nous examinerons – celle de la négociation métalinguistique – va en ce sens.

### 3. L'hypothèse de la négociation métalinguistique

Imaginons deux cinéphiles, A et B, discutant de l'œuvre d'Alain Resnais. A affirme que les films de Resnais appartiennent à la Nouvelle Vague, tandis que B nie que ce soit le cas : selon B, seuls les cinéastes issus des Cahiers du Cinéma constituent la Nouvelle Vague. Bien que leur débat semble porter sur les films d'Alain Resnais, il s'agit en fait d'un débat verbal : le cœur du désaccord réside dans le sens que devrait avoir le concept de Nouvelle Vague et concerne l'extension plus ou moins grande que nous devrions lui attribuer. Comme A et B emploient tous les deux l'expression « Nouvelle Vague », il ne s'agit pas d'un désaccord terminologique; leur discussion est plutôt un cas de négociation métalinguistique.

David Plunkett et Tim Sundell, à qui nous devons l'expression, définissent ce genre de désaccord ainsi :

Nous utilisons le terme négociation métalinguistique pour référer à [...] ces débats où l'usage métalinguistique d'un terme par les interlocuteurs n'implique pas un simple échange d'informations factuelles à propos de la langue, mais plutôt une négociation concernant son usage approprié. (Plunkett et Sundell 2013, p. 15, ma traduction. Les italiques sont dans le texte original.)

Pour reprendre l'exemple donné plus haut, consulter la définition de « Nouvelle Vague » dans une encyclopédie ne permettrait pas de régler le désaccord entre A et B. Un aspect central des négociations métalinguistiques est qu'elles sont normatives : A et B ne cherchent pas à savoir si, dans l'usage courant, l'extension de « Nouvelle Vague » couvre l'œuvre de Resnais; ils défendent plutôt qu'elle *devrait* (ou non) s'appliquer à ses films. Il en va de même pour les débats ontologiques portant sur le sens du concept d'existence, que nous avons mentionnés plus haut. Si nous interprétons ces débats comme des cas de négociation métalinguistique, les métaphysiciens qui débattent de l'existence de telle ou telle catégorie de choses proposent des analyses concurrentes du concept d'existence, et soutiennent que

[3] « François Legault nomme Ian Lafrenière comme ministre des Affaires autochtones », *L'Écho de Trois-Rivières*, 9 octobre 2020. <https://www.lechodetroisrivieres.ca/actualites/politique/406849/francois-legault-nomme-ian-lafreniere-comme-ministre-des-affaires-autochtones>

# Le Logos

le concept devrait avoir telle ou telle signification.

La notion de négociation métalinguistique n'a pas été qu'employée pour interpréter les débats des philosophes. Certains l'ont aussi utilisée pour faire sens de débats publics importants, tels que celui du mariage entre personnes de même sexe ou celui de la reconnaissance des femmes trans comme des femmes (Bantegnie 2020). Selon cette interprétation, les partisans du mariage entre personnes de même sexe proposent une analyse révisionniste du concept de mariage : même si, dans certains pays, la loi définit le mariage comme une union entre un homme et une femme, les partisans soutiennent que ce n'est pas la signification que nous *devrions* donner à « mariage ». Peut-on faire une interprétation analogue du débat sur le racisme systémique au Québec?

Si le débat qui nous occupe est un cas de négociation métalinguistique, il porte sur deux analyses concurrentes du racisme. Les deux camps s'entendent sur la prémisse qu'il y a du racisme au Québec, mais soutiennent que le concept devrait être compris selon des sens différents. Les partisans de la reconnaissance soutiennent une conception révisionniste[4] du racisme : le racisme doit être conçu comme un système d'oppression. À l'inverse, les opposants à la reconnaissance défendent une conception conservatrice du racisme : le racisme doit être compris comme s'appliquant à des individus, ou à certaines de leurs actions ou de leurs croyances. Si cette interprétation est la bonne, la CAQ n'a pas tout à fait tort lorsqu'elle décrit le débat comme étant « sémantique ».

[4] En décrivant la conception systémique comme « révisionniste » et la conception individualiste comme « conservatrice », je suis la terminologie adoptée par Urquidez (2020). Cette idée que la conception individualiste correspond à l'usage « ordinaire » de « racisme » remonte peut-être à Garcia (1996), qui soutient que son analyse volitionnelle est non révisionniste. Cette affirmation de Garcia a été l'objet de critiques, notamment de la part de Mills (2003).

De prime abord, concevoir le débat sous l'angle de la négociation métalinguistique semble adéquat. Il y a bel et bien un désaccord quant à la signification du concept de racisme, et le débat a quelque chose de normatif : pour résoudre le débat, il ne suffit pas que les deux camps comprennent dans quel sens le camp adverse comprend « racisme »; les partisans de la reconnaissance soutiennent que le racisme devrait être conçu comme étant de nature systémique, et cherchent à faire accepter cette signification par le gouvernement caquiste. Cette interprétation fait toutefois face à une difficulté, que nous aborderons à l'instant.

Si nous gardons à l'esprit notre discussion de la section précédente, il y a un fait que l'hypothèse du désaccord terminologique semble mieux accommoder que celle de la négociation métalinguistique : les deux camps du débat n'emploient pas exactement les mêmes expressions. Si les partisans de la reconnaissance parlaient seulement de « racisme », sans le suffixe « systémique », il serait plus aisé de soutenir que le débat concerne deux significations différentes d'un même concept; comme ce n'est pas le cas, on pourrait objecter que les deux camps parlent tout simplement de concepts distincts.

Pour répondre à cette objection, une distinction faite par David Chalmers peut nous être utile. Dans un article récent portant sur l'ingénierie conceptuelle (un concept employé depuis quelques années pour référer aux projets d'analyse révisionniste), le philosophe soutient que cette dernière peut être effectuée de deux manières : de façon homonyme ou de façon hétéronyme (Chalmers 2020, pp. 9-12). Une analyse révisionniste homonyme s'empare d'une expression préexistante et lui accorde une nouvelle signification, tandis qu'une analyse hétéronyme propose un nouveau terme pour exprimer une nouvelle signification. En philosophie, les analyses hétéronymes ont fréquemment recours aux suffixes (ou aux préfixes, en langue anglaise); l'exemple offert par Chalmers est celui des analyses de « conscience » par

# Le Logos

Ned Block, qui scinde le concept original en plusieurs variétés distinguées à l'aide de préfixes (« *access consciousness* » et « *phenomenal consciousness* »). Le fait que Block choisisse des préfixes pour nommer ses analyses ne change rien au fait qu'elles sont toutes des analyses de « conscience ».

L'analyse systémique du racisme est un cas similaire. Les partisans de cette conception ne soutiennent généralement pas qu'ils parlent d'un phénomène étranger à ce qui est désigné par « racisme » dans le discours ordinaire; ils défendent plutôt l'idée que lorsque nous nous penchons sur le phénomène tel qu'il existe dans le monde actuel, nous découvrons que le racisme est de nature systémique. L'ajout du suffixe « systémique » permet de clarifier l'analyse du racisme sous-jacente au terme, mais n'indique pas que nous avons affaire à un tout autre concept.

## 4. Un simple débat verbal?

Si ce qui a été dit à la dernière section est juste, il semble que le débat sur la reconnaissance du racisme systémique au Québec puisse être interprété comme un débat verbal : le désaccord entre les deux camps est une négociation métalinguistique, où les partisans de la reconnaissance défendent une analyse révisionniste et hétéronyme du racisme. On pourrait croire que cette conclusion vient appuyer la prémisse (2) de l'argumentaire de la CAQ, mais il est un peu trop tôt pour cela. Pour ce faire, il faudrait montrer que le débat est *strictement* verbal, mais les considérations qui suivront nous montreront que ce n'est pas le cas.

Afin de soutenir que les débats métaphysiques ne sont pas purement verbaux, Mark Balaguer a énoncé des conditions pour qu'un débat soit considéré comme purement verbal (Balaguer 2020, p. 1183) :

(a) A et B attribuent des significations différentes à l'expression E;

(b) A serait d'accord pour dire que les propositions contenant E sont vraies dans le langage de B, et vice versa.

Pour illustrer ce que signifie la condition (b), nous pouvons reprendre notre exemple des cinéphiles. Malgré le désaccord entre A et B, A admettrait que, *dans le langage de B*, Alain Resnais n'est pas un réalisateur de la Nouvelle Vague, car il comprend que dans le langage de B, « Nouvelle Vague » a la signification étroite : « cinéastes issus des *Cahiers du Cinéma* ». Cette admission ne permet toutefois pas de résoudre le débat, car comme il s'agit d'un cas de négociation métalinguistique, A soutient que « Nouvelle Vague » ne devrait pas signifier ce que B entend par cette expression.

Inversement à l'exemple précédent, le débat sur le racisme systémique au Québec ne remplit pas la condition (b). Même en comprenant et en acceptant, momentanément, ce que « racisme systémique » signifie dans le langage des partisans de la reconnaissance, François Legault n'accepterait pas de dire que des propositions telles que « Le racisme systémique a contribué à la mort de Joyce Echaquan » sont vraies. Pourquoi? Legault comprend que les propositions contenant l'expression « racisme systémique » impliquent l'existence d'un système raciste, et comme nous l'avons vu en § 2, le premier ministre nie explicitement l'existence d'un tel système. Dans l'exemple des cinéastes, A et B n'ont aucun désaccord concernant ce qui se trouve dans le monde – leur querelle porte strictement sur les concepts que nous devrions employer pour décrire le monde, et c'est pourquoi elle peut être dite strictement verbale. Le débat sur le racisme systémique, quant à lui, dépasse la simple « guerre de mots », car les deux camps ne s'entendent pas sur l'existence ou l'inexistence de certaines réalités extra-linguistiques.

# Le Logos

## Conclusion

Nous avons vu que l'idée voulant que le débat sur la reconnaissance du racisme systémique au Québec soit un débat verbal n'est pas entièrement fausse : en grande partie, il s'agit d'un cas de négociation métalinguistique, dans laquelle s'opposent deux analyses distinctes de ce qu'est le racisme. Les efforts des partisans de la reconnaissance peuvent être interprétés comme visant une transformation, dans le discours public, de notre conception de la nature du racisme.

Cependant, le débat ne se réduit pas à un simple débat verbal : les deux camps ont aussi un désaccord substantiel concernant des faits non-linguistiques, faits portant sur certaines parts importantes de la réalité sociale au Québec. La meilleure façon de faire sens de ces deux composantes du débat, d'une façon unifiée, est peut-être la suivante : le refus des opposants à la reconnaissance d'accepter l'analyse du racisme défendue par ses partisans est motivée, au moins en partie, par le fait qu'ils ne reconnaissent pas l'existence du référent de « racisme » dans sa conception systémique – en l'occurrence, un système d'oppression.

Nous pouvons tirer deux conséquences de cette conclusion. Concernant le débat lui-même, l'argumentaire de la CAQ s'en trouve fortement fragilisé : l'une de ses prémisses centrales, celle voulant que le débat soit purement verbal, s'avère fausse. En martelant qu'il s'agit d'un débat sémantique, le gouvernement vient masquer le fait que ce débat sémantique se fonde sur un désaccord substantiel. S'il y a bel et bien un système raciste au Québec et que son existence n'est pas reconnue, il n'est pas clair que les actions qui seront entreprises pour lutter contre le racisme seront efficaces.

La seconde conséquence est sur le plan philosophique : le débat sur lequel nous nous sommes penchés

exemplifie bien comment les questions d'ordre conceptuel ne peuvent pas toujours être séparées des questions empiriques. Pour déterminer la meilleure analyse du racisme, avoir recours à nos simples intuitions ne suffit pas à trancher la question; par exemple, dans le cas présent, un appel aux meilleures théories des sciences sociales apparaît indispensable.

## Bibliographie

Balaguer, Mark. « Why Metaphysical Debates Are Not Merely Verbal (Or How to Have a Non-Verbal Metaphysical Debate) », *Synthese*, vol. 197, no. 3, 2020, pp. 1181-1201.

Bantegnie, Brice. « What Are the Debates on Same-Sex Marriage and on the Recognition of Transwomen as Women About? On Anti-Descriptivism and Revisionary Analysis », *Inquiry*, vol. 63, nos. 9-10, 2020, pp. 974-1000.

Belleri, Delia. « Ontological Disputes and the Phenomenon of Metalinguistic Negotiation: Charting the Territory », *Philosophy Compass*, vol. 15, no. 7, 2020, pp. 1-11.

Chalmers, David J. « What Is Conceptual Engineering and What Should It Be? », *Inquiry*, 2020, pp. 1-18.

Garcia, Jorge L. A. « The Heart of Racism », *Journal of Social Philosophy*, vol. 27, no. 1, 1996, pp. 5-45.

Manley, David. « Introduction: A Guided Tour of Metametaphysics », dans *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology* (David Chalmers, David Manley et Ryan Wasserman (dir.)), Oxford University Press, 2009, pp. 1-37.

Mills, Charles W. « "Heart" Attack: A Critique of Jorge Garcia's Volitional Conception of Racism », *The Journal of Ethics*, vol. 7, no. 1, 2003, pp. 29-62.

# Le Logos

Plunkett, David et Tim Sundell. « Disagreement and the Semantics of Normative and Evaluative Terms », *Philosophers' Imprint*, vol. 13, no. 23, 2013, pp. 1-37.

Shelby, Tommie. « Is Racism in the “Heart”? », *Journal of Social Philosophy*, vol. 33, no. 3, 2002, pp. 411-420.

Urquidez, Alberto G. « A Revisionist Theory of Racism: Rejecting the Presumption of Conservatism », *Journal of Social Philosophy*, vol. 51, no. 2, 2020, pp. 231-260.



## EST-CE POSSIBLE DE DÉFINIR QU'EST-CE QU'UNE SEXUALITÉ NORMALE?

Par Anne-Sofie Bathalon

Depuis le début de mes études en psychologie et en sexologie, mes collègues, amis, et connaissances m'ont souvent demandé de départager le normal du pathologique par rapport à la sexualité. Cette question peut paraître simple, voire futile, mais détrompez-vous. Dans une société de plus en plus libertine et ouverte, il me semble crucial de rediscuter cette interrogation. Les conclusions ou les pistes de réflexion qui en ressortiraient pourraient impacter non seulement les sciences sociales, les sciences de l'éducation ou les sciences de la santé, mais également le domaine juridique. En effet, certaines pratiques sexuelles peuvent nous paraître si immorales, qu'elles nous répugnent. Certaines activités peuvent être si éloignées de notre imaginaire sexuel, qu'elles nous désabusent, et ce, de façon viscérale. Des personnes pouvaient me demander, parfois, si, par exemple, le fétichisme ou le candaulisme sont des pratiques dites normales. Selon ma personne et donc, ma perception des choses, l'humain répond d'abord d'instinct. Ainsi, par réflexe, et donc sans grande réflexion, et surtout, peu profonde, beaucoup de personnes seraient portées à dire que oui, ces pratiques sont "anormales". Cependant, mon travail de pseudo-philosophe n'est pas de m'arrêter à mon instinct. Je dois m'élever au delà de celui-ci et ainsi, pour répondre à cette question, ma foi très épineuse, me demander d'abord comment ou plutôt sur quoi nous pouvons nous baser afin de déterminer la normalité. Suite à ces éclaircissements, je pourrais, du moins, je l'espère, déterminer s'il est possible de départager les comportements normaux des comportements anormaux. J'élaborerai en premier lieu qu'une société peut déterminer des comportements dits normaux sur la base de normes sociales. Il existe plusieurs types de perceptions qui s'influencent sur lesquelles reposent les normes sociales. En deuxième lieu, je présenterai qu'il n'est pas si simple de définir la sexualité, que celle-ci regroupe une multitude de

composantes, comme les aspects biologiques, psychologiques, cognitifs et affectifs. La sexualité étant une construction qui peut se décomposer en une multitude d'objets. En troisième lieu, j'aborderai divers auteurs qui ont déjà établi un contexte historique et politique autour de la sexualité, notamment l'influence de l'Église catholique ainsi que la révolution féministe autour de 1960. Finalement, je répondrai à la question qui dirige ce texte, c'est-à-dire s'il est possible de pouvoir définir une norme sexuelle, et surtout, si cela serait une bonne ou une mauvaise chose.

### Sur quoi peut-on se baser pour définir une norme ?

Avant de définir toute chose, je crois qu'il est primordial de nommer que la normalité n'est pas et n'a jamais été un concept fixe, et surtout, inné (Monfort-Portet, 2021) ; « la normalité est un processus continu en perpétuel changement ». Vous ne serez probablement pas étonné ou déstabilisé si je vous lance que les jeunes générations ainsi que les générations plus vieilles ne s'entendent pas toujours. D'ailleurs, peut-être l'avez-vous-même vécu autour d'un repas de famille. Cela fait grandement du sens lorsque nous comprenons d'où proviennent, ou plutôt, où se forment les normes sur lesquelles repose une société. En fait, les normes reposent sur différentes perceptions, Réjean Tremblay en définit six dans son ouvrage de 1993 intitulé *Couple, sexualité et société*. Ces représentations s'influencent et elles sont indissociables. La première nous serait personnelle, c'est-à-dire à comment nous nous attendons que les autres agissent dans diverses situations. Si le comportement présenté devant nous nous semble inapproprié pour la situation, c'est parce qu'il dépasse nos propres normes. La deuxième semble être la plus neutre, on parle de perception statistique. Celle-ci est très répandue, due à son caractère fidèle. De nos jours,

# Le Logos

les méthodes de statistiques sont assez perfectionnées pour être étayées sur le reste de la population, c'est ce que tentent de faire les statistiques inférentielles notamment. Ainsi, grâce à une bonne collecte de données, il est possible de faire un portrait d'une ou de la population, et donc, de voir qui ou quels sont les comportements qui s'écartent du groupe. Plus le fossé est creux, plus l'attitude sera jugée négativement. La troisième perception, Tremblay l'appelle la perception moralisatrice, car celle-ci se construit au travers de l'histoire de la morale ou religieuse de l'endroit de notre naissance. Certaines personnes « ont une perception moralisatrice de la normalité » (Tremblay, Brunot, Fernandez, Saus, & Xavier, 2020) plus rigide que d'autre. Ainsi, pour ce type de personne, tout comportement ou réaction qu'elle considère anormale, serait une véritable abomination, ou du moins, quelque chose de mauvais. La quatrième, elle, repose sur une perception clinique. En d'autres mots, il s'agit d'avoir une bonne santé mentale, donc de ne pas souffrir d'un quelconque malheur psychique trop grand, et d'avoir une bonne santé physique. Si l'équilibre homéostatique est perturbé, cela occasionnerait de la détresse à l'individu. La cinquième se nomme la perception culturelle. Cette pensée est fortement influencée par les valeurs véhiculées par la société à laquelle la personne appartient. Ces valeurs se reflètent dans les mœurs, et celles-ci sont adoptées par plus de la majorité des personnes du groupe. Finalement, vient la sixième perception, qui, au final, n'en est pas tellement une puisque c'est la Loi elle-même. Bien entendu, les législations sont différentes d'une municipalité, d'une province, d'un pays et d'un continent à l'autre.

Je désire maintenant revenir à l'énoncé que j'ai fait ultérieurement, celui-ci concernait les conflits générationnels. Je réitère que la normalité est dynamique, se déplace constamment dans le temps. La normalité, ou les normes peuvent changer grâce à la modification des perceptions. En effet, les mœurs et coutumes culturelles peuvent être amenées à évoluer ou

à disparaître pour différentes raisons, des raisons politiques, géographiques ou environnementales, par exemple. Ensuite, nos perceptions en tant qu'individu sont également amenées à se modifier, et ce, toute la vie durant. Une lecture, une écoute, une vision de quelque chose qui nous intrigue peut nous amener à réfléchir et corriger certaines opinions. Le domaine de la santé a été marqué par une évolution, par exemple, jusqu'en 1973, le DSM caractérisait l'homosexualité comme un trouble mental. Pour les questions portant sur la sexualité, c'est le même principe. Les normes sociales entourant ces interrogations sont régies par ces perceptions, même s'il est parfois difficile d'obtenir des statistiques fiables pour certains domaines de la sexualité humaine. À la lumière de ces éclaircissements, il me semble difficile de faire ressortir une norme dite unanime, du moins, pas sur une longue période d'histoire.

## Peut-on définir la sexualité ?

Il existe des concepts très abstraits, mais que tous connaissent tout de même. La liberté, par exemple, est une représentation mentale d'un idéal, or, tous semblent la connaître. En revanche, si je demande à une personne, comme cela, tout bonnement, de me définir la liberté, celle-ci cherchera probablement un peu ses mots, car répondre à ce genre de question demande une réflexion profonde. De plus, si je continue et que je pose la même question à une autre personne, sa réponse sera, à coup sûr, différente de la première. Il y aura probablement des éléments communs ou semblables, mais en bout de ligne, la conception de la première personne ne sera pas la même que la deuxième. Pour le concept de la sexualité, c'est le même principe. Depuis l'époque freudienne, les questions reliées de près ou de loin à la sexualité ont fait beaucoup de chemin, surtout au niveau de la biologie ou de la physiologie humaine et sexuelle. En effet, de grands chercheurs comme Master & Johnson ou encore Kinsey ont permis de démystifier beaucoup de mythes, préjugés ou réelles questions qui

# Le Logos

possèdent une portée scientifique. Or, encore à ce jour, nous arrivons difficilement à réunir toutes les pièces du casse-tête. Cependant, de grands universitaires ont pu mettre une toile de fond avec des concepts qui sont adoptés par la majorité de la communauté scientifique, notamment le concept de santé sexuelle.

Après avoir créé le concept de santé mentale, l'Organisation mondiale de la santé s'est penchée sur la question de la santé sexuelle. La compréhension de ce concept est primordiale dans cette analyse, puisque ce modèle dicte, en quelque sorte, qu'est-ce qu'une bonne sexualité, sans toutefois la définir. Ceux-ci définissent seulement le concept de santé sexuelle. Je tiens à rappeler que, pour l'instant, il n'existe pas de définition unanime de la sexualité, seulement des théories qui possèdent des composantes qui se rapprochent de près ou de loin. À ce sujet, Robert Courtois, dans son texte *Conceptions et définitions de la sexualité : les différentes approches* parue dans la *Revue psychiatrique*, ira dans le même sens en disant : « postulant que la sexualité est un phénomène connu de tous, ils feraient l'économie d'une définition plus complète. Mais l'absence d'orientation précise peut aussi résulter de la difficulté à définir la sexualité comme objet d'étude . »

Il serait facile de dire que si l'Organisation mondiale de la santé publie une marche à suivre pour être en santé sexuellement, c'est sans doute parce qu'il y a une norme ? Détrompez vous, car la théorie n'est jamais appliquée complètement, surtout par rapport aux êtres humains, et ce, même avec la plus grande des volontés. Toutes les personnes sur cette terre ont ou auront un jour ou l'autre un comportement nuisible pour leur santé, qu'elle soit mentale ou physique, et peut-être même sexuelle. Personne n'échappe aux vices, seulement, certains courent plus rapidement que d'autres. Aussi, il n'y a pas que les mauvaises habitudes ou comportements nuisibles, mais également la considération des pathologies. En effet, beaucoup (trop) d'humains

développent des maladies. En matière de santé, et surtout, santé sexuelle, ce n'est pas seulement une sphère ou un aspect de la personne qui est inclus, mais bien plusieurs qui gravitent autour de l'une de l'autre et qui s'inter influencent. Denise Badeau, Jean-Yves Desjardins, et Claude Crépault se sont d'ailleurs grandement inspirés du modèle de l'Organisation mondiale de la santé afin de créer leur propre modèle de santé sexuelle qui comporte quatre aspects. Ces auteurs incluent d'abord l'aspect biologique, qui peut se résumer à avoir une bonne santé physique, donc d'avoir des systèmes efficaces et ne pas avoir de maladies. Il y a ensuite l'aspect psychologie, qui, lui, peut être décrit comme le fait d'avoir une bonne santé mentale, donc de se sentir bien avec sa personne. Puis, le troisième aspect concerne la cognition. La santé cognitive concerne la mémoire, les connaissances, le système de valeurs ainsi que la flexibilité mentale. Pour être plus clair, une personne qui ne connaît pas les enjeux liés à la sexualité, par exemple des jeunes adolescents de 12 ou 13 ans qui ne connaissent pas nécessairement les moyens de contraceptions peuvent se mettre à risque. Le dernier aspect et non le moindre concerne l'aspect affectif, il est important d'avoir une certaine maturité affective, pour éviter d'être dépendant. Une personne en santé affectivement est capable d'entretenir des relations d'intimité. L'affection n'est pas exclusivement sexuelle, elle peut également être amicale. Ces quatre aspects introduits très grossièrement, qu'est-ce que serait donc une espèce d'idéal à atteindre afin de vivre pleinement et heureusement sa sexualité? Bien entendu, un idéal à atteindre ne constitue en aucun cas une norme acceptée par l'ensemble de la nation. Il n'existe donc pas de normes précises, mais plutôt un manuel qui dicterait comment chaque aspect de sexualité doit être traité. Encore une fois, je suis sceptique à l'idée d'une normalité sexuelle, puisque chaque individu ne se situe pas au même endroit dans les différents aspects. D'autant plus que certains peuvent avoir des « problématiques cliniques », c'est-à-dire des symptômes

# Le Logos

plus grands qu'une autre personne et éprouvés tout de même moins de détresse significative. Dans la mesure où nous envisageons la sexualité comme un rapport à soi, à l'autre ainsi qu'à la société, il me paraît difficile de dire que la majorité des gens se situent à ce niveau dans tel aspect et à ce niveau dans tel autre aspect. Bref, la complexité de la sexualité humaine, qui se déconstruit en plusieurs sphères, ainsi que son influence micro, méso, exo et macrosystémique rendent, selon ma personne, la définition de la normalité en termes de comportement sexuels quasiment impossible.

## **La sexualité se retrouve-t-elle toujours dans un même contexte ?**

La santé publique s'est pratiquement toujours intéressée à la place qu'occupe la sexualité dans sa nation. La raison est telle qu'elle ne touche pas uniquement un seul contexte, mais plusieurs, notamment le domaine médical, le domaine judiciaire ainsi que le domaine sociopolitique. Nos pratiques sexuelles nous appartiennent, certes, mais celles-ci peuvent tout de même avoir un impact sur le quotidien d'autrui, comme dans le cas d'enfants victimes d'agresseurs sexuels ou de pédophiles. Les préférences sexuelles de cet être deviennent ainsi un problème de santé publique. Or, il n'en a pas toujours été ainsi. Auparavant, il y a de cela des siècles, les jeunes filles en bas âge n'avaient que très peu de mots à dire au sujet de leur mariage, et donc, inévitablement, de leur sexualité, elles subissaient tout simplement. J'écris auparavant, n'empêche que ce soit encore la triste réalité de bien des petites filles dans ce bas monde. Il y a donc, dans certains pays, des hommes âgés qui consomment la virginité ou l'innocence de fillettes, et cela semble normal. Or, parfois, pour ces mêmes cultures, l'homosexualité est proscrite, parfois même punissable par la mort. Au Québec, il n'y a pas si longtemps de cela, l'hétérosexualité était la seule option, selon l'Église catholique. Les plaisirs solitaires ou charnels étaient aussi de l'ordre de l'ignoble. La sexualité avait pour

finalité la reproduction et rien d'autre, on ne devait laisser aucune place au plaisir. Si vous n'étiez pas au courant, jusqu'en 1973 (Minard, 2009), l'association de psychologie américaine classifiait l'homosexualité comme une maladie mentale. Pour l'Organisation mondiale de la santé, il fallut attendre en 1991 (Minard, 2009) pour qu'elle aussi le retire de sa classification des troubles mentaux. Cela indique que la sexualité ne se trouve pas seulement dans un même contexte, comme dans cet exemple précis, celle-ci se retrouve dans le domaine médical et judiciaire, car les homosexuels qui avaient commis des crimes étaient considérés comme de malades mentaux, et non comme des criminels. Cela touche également le contexte politique, car, par exemple, jusqu'à l'année dernière, la question concernant les thérapies de conversions était discutée en chambre d'assemblée avant d'être votée désormais illégale. Il s'agit d'un message puissant, puisque maintenant, on reconnaît, et pas seulement par les spécialistes de la santé, qu'être attiré sexuellement par une personne qui a le même sexe que nous n'est plus seulement une maladie mentale, mais que nous ne devrions même plus questionner cette orientation. La sexualité n'est donc pas dans un seul contexte ou domaine, mais cette interdépendance est également bien dynamique. C'est d'ailleurs parfois des événements qui ont poussé la sexualité à faire évoluer certains contextes, notamment lors de la révolution féministe des années soixante avec l'apparition de la pilule contraceptive. Cette merveilleuse invention poussa le domaine médical, juridique et social à changer, et ce, en accordant désormais que la femme pouvait être responsable de son corps, et donc, de sa sexualité. Cette invention permit également à la société de se repositionner par rapport au plaisir charnel, la sexualité n'étant donc plus seulement utilisée à des fins de reproduction, mais pour créer une réelle connexion avec soi ou avec l'autre (Bozon et Rennes, 2015). Au niveau de la moralité, qui se reflète en politique, il s'agit d'une grande avancée, car on laisse désormais une place aux enjeux de la sexualité, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas

# Le Logos

seulement d'ordre biologique. Cette idée n'est pas inconnue à Michel Bozon et Juliette Rennes dans leur texte *Histoire des normes sexuelles : l'emprise de l'âge et du genre*. Ils diront notamment : « Le dispositif de sexualité qui se greffe progressivement sur le dispositif d'alliance élargit et approfondit le gouvernement des corps. Les préoccupations sur la nature du désir et du plaisir, sur les sensations du corps et sur les formes du consentement, conduisent à la régulation des naissances, à l'intensification affective de la famille et à la médicalisation de la sexualité. Âge et sexualité sont ainsi devenus deux outils de cette administration contemporaine des populations, tant au plan du gouvernement que des savoirs (médecine, sciences de la sexualité, statistique des populations). »

Toutefois, ces changements ne s'effectuent pas tous au même rythme. Un élément crucial entre en jeu; la culture. La sexualité d'une personne et la vision que porte une population sur les enjeux liés à la sexualité sont intimement reliées à la culture, plus précisément aux valeurs morales de ladite culture. Robert Courtois ira encore plus loin avec cette idée dans son texte *Conception et définition de la sexualité : les différentes approches* en disant que « la sexualité est en partie régie par la communauté et est étroitement liée à la socialisation des individus. Mais elle est aussi une donnée intime, psychoaffective et corporelle du sujet. Elle dépend du contexte social, historique et culturel d'une société, mais contribue aussi à son évolution. Sexualité et culture apparaissent indissociables ». Ainsi, maintenant qu'il est indiqué qu'où culture il y a, se retrouvent également des sphères de la sexualité, je réitère donc, encore une fois, qu'il me paraît difficile de définir la normalité en termes de sexualité, puisque chaque culture la perçoit différemment, et ce, même dans des cultures dites similaires. Le Canada et ses voisins, les États-Unis pourraient être un bon exemple. En effet, on compare souvent ces deux pays, mais pour bien des enjeux entourant la sexualité, notamment la

sodomie, le mariage homosexuel ou l'avortement, les valeurs diffèrent.

Justement, définir des comportements sexuels normaux peut avoir un impact sur les législations, comme avec la sodomie. En effet, la religion reste très présente aux États-Unis, et jusqu'en 2003, on interdisait toute relation sexuelle anale. Cette loi très discriminante incitait donc la population à penser que la sodomie était une pratique anormale, et en l'occurrence immorale, ce qui stigmatisait encore plus les personnes homosexuelles. Un autre aspect, peut-être plus contemporain, est une question qui est discutée par les experts en santé mentale. Ceux-ci délibèrent à savoir si la pédophilie devrait se retrouver dans le DSM. La plupart sont conscients des conséquences de l'inclure, des avocats pourraient donc décider d'interpréter ce trouble et même essayer de rendre leur client non cliniquement responsable de leurs actes odieux. Or, tous s'entendent pour dire qu'il ne s'agit en aucun cas d'une pratique sexuelle normale, dite pathologique même. Tout bien considéré, je persiste en disant qu'il est pratiquement impossible de pouvoir définir une norme sexuelle puisqu'elle touche non seulement à l'individu, mais également à la société. D'autant plus que les contextes sont en perpétuel changement, et donc, cette définition serait toujours amenée à être modifiée. Finalement, il peut être envisageable de définir des comportements sexuels normaux, mais seulement dans une même culture, ce qui, dans le cas du Québec ou du Canada, n'est pas envisageable à cause de la diversité culturelle qui règne sur le territoire.

## **Et donc, la définition d'une sexualité normale est-elle envisageable ?**

Pour tout dire, il est possible de définir le mot sexualité, beaucoup d'auteurs l'ont d'ailleurs déjà fait, or, cette définition n'engage qu'eux et leurs travaux. Il n'est cependant pas possible, selon ma vision, de définir ce qu'est une sexualité normale; à première vue, car les

# Le Logos

comportements sexuels dits normaux reposent sur des normes sociales, mais ces normes sont en perpétuel changement. Les normes d'il y a quelques années et celles de maintenant ne sont pas tout à fait les mêmes, pensons à la diversité sexuelle à l'écran. Il y a à peine cinq ans, peu de séries ou de films présentaient des personnes non binaires, queer ou encore transgenres ou transsexuelles. À coup sûr, il y a encore place à l'amélioration, mais il ne faut pas non plus nier cette avancée. Si la définition du mot sexualité peut perdurer dans le temps, la norme sexuelle, quant à elle, sera toujours dynamique, par une influence constante de diverses perspectives.

Ensuite, la culture marque la sexualité, et donc, la sexualité serait propre à chaque personne. La multitude de facteurs entourant la sexualité combinée à la multitude de facteurs de l'environnement ne peut que donner une réponse différente et propre, et donc, chaque individu possède sa conception précise de la sexualité. En tant que personne à part entière, nous pouvons décrire des comportements sexuels qui nous paraissent normaux, mais pour une seconde fois, cela n'engage que nous et nos perceptions. En sciences sociales, il n'y a jamais une cause précise pour une problématique, ce sont toujours plusieurs éléments qui sont mis en cause. C'est le même principe pour le développement mental d'une construction particulière, notamment la sexualité. Tout entre en compte, l'âge, le genre, la culture, la grandeur, la grosseur, la ville de naissance, les amis, la famille, etc. Absolument tout. Avec autant de variables, la formule devient éreintante, d'autant plus que la réponse ne sera probablement jamais identique d'un être humain à l'autre. Dans une même culture, celle-ci pourra être similaire, mais dans deux cultures ou nations différentes, je crois qu'il est impossible.

Finalement, la sexualité est multi systémique, c'est-à-dire qu'elle n'influence pas seulement la personne, mais bien la société également. En effet, certaines sphères, notamment les grossesses, les

agressions sexuelles, les maladies transmissibles sexuellement ou le changement de genre concernent la santé publique. Celle-ci n'est pas exclusivement constituée de politiciens, il y a également des spécialistes de tous les domaines. Ainsi, définir ce qu'est une sexualité normale dicterait à la population que tous ceux qui dérogent de la norme, tout en restant dans la légalité bien entendu, se mériteraient d'être stigmatisés. La seule norme qui pourrait être envisageable reste la norme statistique, en revanche, celle-ci devrait seulement servir à des fins cliniques, à faire un portrait pour pouvoir mieux prédire. Ces résultats doivent également être pris avec parcimonie et, surtout, avec jugement. Ce n'est pas parce qu'une personne est excitée sexuellement par un acte précis, par exemple, le fétichisme, et que le reste de la population ne partage pas cette même fantaisie, que la personne est pour autant anormale. Si l'on va dans ce sens, beaucoup d'activités moins pratiquées par le reste de la population, par exemple, les grandeurs nature ou le tir à l'arc, seront automatiquement qualifiées d'anormales. Certes, statistiquement elles sont anormales, mais les gens qui les pratiquent ne sont pas hors norme pour autant. En sommes, définir des comportements sexuels normaux ne devrait pas être envisagé, car la normalité est en perpétuel changement, la sexualité est propre à chacun et celle-ci ne touche pas uniquement un seul contexte ou système.

## Bibliographie

Giami, A. « De l'émancipation à l'institutionnalisation : santé sexuelle et droits sexuels », Genre, sexualité & société [En ligne], 15 | Printemps 2016, mis en ligne le 01 juin 2016, consulté le 19 juillet 2016. URL : <http://gss.revues.org/3720> ; DOI : 10.4000/gss.3720

Bajeux, C. « Le désir masculin en controverses », Genre, sexualité & société [En ligne], 21 | Printemps 2019, mis en ligne le 01 juin 2019, consulté le 12 juillet 2019. URL : <http://journals.openedition.org/gss/5382>

# Le Logos

- Bozon, M., & Rennes, J. (2015). Histoire des normes sexuelles: l'emprise de l'âge et du genre. *Clio. Femmes, genre, histoire*, 42, 7-23.
- Bourgeois, M. L. (2010, September). Les addictions sexuelles. In *Annales Médico-psychologiques, Revue psychiatrique* (Vol. 168, No. 7, pp. 533-537). Elsevier Masson.
- Courtois, R. (1998). Conceptions et définitions de la sexualité: les différentes approches. In *Annales Médico-Psychologiques, Revue Psychiatrique* (Vol. 156, No. 9, pp. 613-620).
- Denisoff, D. (2018). Sexuality. *Victorian Literature and Culture*, 46(3-4), 882-885. doi:10.1017/S1060150318001092
- Déry, C. (2017). *Étude de la normativité sexuelle contemporaine: le cas d'une communauté de pratiques BDSM* (Doctoral dissertation, Université Laval).
- Dominique Chatton et al., « La sexologie clinique basée sur un modèle de santé sexuelle », *Psychothérapies* 2005/1 (Vol. 25), p. 3-19. DOI 10.3917/psys.051.0003
- He, Q., Xiang, Y., Dong, X., & Zhao, J. (2021). Gratitude affects moral disgust: From the perspective of social norm theory. *PsyCh Journal*. <https://doi-org.biblioproxy.uqtr.ca/10.1002/pchj.421>
- Heller, M. (1996). La normalité sexuelle pour un psychologuepsychothérapeute. *Les lieux du corps*, (4), 47-61.
- Martin, J. L. (1996). Structuring the Sexual Revolution. *Theory and Society*, 25(1), 105–151. <http://www.jstor.org/stable/658058>
- Minard, M. (2009). Robert Spitzer et le diagnostic homosexualité du DSM-II. *Sud/Nord*, 24, 79-83. <https://doi.org/10.3917/sn.024.0079>
- Mistretta, P. (2017). Les bonnes mœurs sexuelles : un concept mal ressuscité en droit pénal. *Revue de science criminelle et de droit pénal comparé*, 2, 273-279. <https://doi.org/10.3917/rsc.1702.0273>
- Monfort-Portet, S. (2021). Éthique et sexualité: jugement moral et limites. *Kinésithérapie, la Revue*, 21(230), 44-50.
- Ortigue, S., & Bianchi-Demicheli, F. (2011). Neuropsychiatrie du désir sexuel. *Rev Med Suisse*, 7, 653-8.
- Tremblay, R., Brunot, N., Fernandez, S., Saus, A. & Xavier, F. (2020). 1. Définir la sexualité humaine. Dans : , R. Tremblay, N. Brunot, S. Fernandez, A. Saus & F. Xavier (Dir), *Guide d'éducation à la sexualité humaine, à l'usage des professionnels: Accompagnement à la vie affective et sexuelle, un droit tout au long de la vie : enfants, adolescents, adultes, séniors, personnes en situation de handicap* (pp. 23-27). Toulouse: Érès.
- Tremblay, R., Brunot, N., Fernandez, S., Saus, A. & Xavier, F. (2020). 3. Questionner la normalité sexuelle. Dans : , R. Tremblay, N. Brunot, S. Fernandez, A. Saus & F. Xavier (Dir), *Guide d'éducation à la sexualité humaine, à l'usage des professionnels: Accompagnement à la vie affective et sexuelle, un droit tout au long de la vie : enfants, adolescents, adultes, séniors, personnes en situation de handicap* (pp. 43-51). Toulouse: Érès.
- Ramognino, N. (2007). Normes sociales, normativités individuelle et collective, normativité de l'action. *Langage et société*, 119, 13-41. <https://doi.org/10.3917/lis.119.0013>
- Scott, J. (1998). Changing Attitudes to Sexual Morality: A Cross-National Comparison. *Sociology*, 32(4), 815–845. <https://doi-org.biblioproxy.uqtr.ca/10.1177/0038038598032004010>



### Introduction

L'intuition selon laquelle la vérité dépend de la réalité semble, depuis Aristote, être à l'origine des théories de la vérité comme correspondance. C'est après la chute de ces dernières que Kevin Mulligan, Peter Simons et Barry Smith, par l'entremise de leur article « Truth-Makers » publié en 1984, revigorent le débat entourant la vérité en réintégrant au sein de la philosophie des théories permettant de rendre compte de cette intuition, les théories de la vérification. Déjà présentes au sein de l'atomisme logique de Wittgenstein et Russell, de telles approches ont pour objectif de rendre compte de la vérité des véripporteurs, à savoir les entités auxquelles on peut attribuer la propriété d'être vrai[1], en spécifiant leurs vérifacteurs, c'est-à-dire les entités qui les rendent vrais. Ainsi, entre les véripporteurs et les vérifacteurs subsiste la relation de *rendre vrai*. La question de savoir en quoi consiste cette dernière relation, généralement appelée « relation de vérification », a suscité beaucoup de débats depuis les dernières années. Certains tentent de l'analyser en termes modaux, d'autres en termes d'essence, mais il semble que toutes les analyses fournies jusqu'à présent sont sujettes à certaines lacunes (Rami, 2009, p. 13).

Plus récemment, certains philosophes ont considéré la possibilité de définir la vérification en termes de fondation (ex. : (Correia, 2011; Schaffer, 2010; Schnieder, 2006)). Selon certains de ses théoriciens modernes, la fondation serait une forme de détermination métaphysique non causale qui permettrait de formuler un certain type d'explication ayant trait à des relations de priorité. D'autres admettent qu'elle

n'est en fait qu'une forme d'explication ayant trait aux concepts. La fondation, qu'elle soit comprise comme une forme d'explication métaphysique ou conceptuelle, se présente en fait comme un outil de premier choix dans l'entreprise de mieux comprendre la vérification dès lors que cette dernière notion peut être appréhendée comme une explication de la vérité. De plus, à l'exception d'une difficulté soulevée par Schnieder (2006), il semble qu'aucun problème majeur n'ait été remarqué chez les tentatives d'analyser la relation de vérification en termes de fondation. Ici, je débiterai donc par expliquer le problème de Schnieder. Je considérerai ensuite une façon possible de le résoudre. Je terminerai en formalisant une autre difficulté à laquelle les analyses de la vérification en termes de fondation sont exposées et dont l'idée intuitive fut soulevée par Audi (2020) sans pour autant recevoir un traitement formel.

### Le problème de Schnieder

Schnieder propose, dans son article de 2006 « Truth-Making without Truth-Makers », de rendre compte de la relation de vérification en termes d'un certain type d'explication conceptuelle. Ce faisant, son objectif est double. D'abord, il veut établir la plausibilité de sa définition de la relation de vérification, et ce, en mettant l'accent sur le fait que celle-ci est immunisée vis-à-vis les problèmes que rencontrent généralement les définitions alternatives. Ayant ainsi argumenté en faveur de la définition qu'il offre, il veut ensuite montrer que celle-ci, si admise, nous mène à la conclusion que les entités que l'on considère comme pouvant jouer le rôle de vérifacteur, c'est-à-dire les faits, les moments, les états de choses ou les tropes, sont en fait superflus et problématiques au sein d'une théorie de la vérification.

[1] Par le même fait, les véripporteurs peuvent se voir attribuer la propriété d'être faux.

# Le Logos

La définition offerte par Schnieder est la suivante (Schnieder, 2006, p. 30) [ma traduction] :

(VS)  $x$  est un vérifacteur de  $p$  ssi  $p$  est vrai parce que  $x$  existe.

Comme on peut le constater, on use ici de l'opérateur de phrases « parce que » pour exprimer que la vérité de  $p$  est expliquée, sur le plan conceptuel, par l'existence d'une entité particulière  $x$ . La notion de la notion de vérifaction n'est donc pas explicitement définie par Schnieder en termes de fondation. Toutefois, les propriétés formelles qu'il attribue au type d'explication conceptuelle auquel il fait appel ainsi que la façon dont il le définit laissent croire qu'il est possible de l'identifier à une certaine forme de fondation, c'est-à-dire la fondation représentationnelle[2].

Venons-en maintenant au problème que (VS) implique pour une théorie de la vérifaction. En guise d'exemple, considérons l'énoncé atomique selon lequel il fait beau à Trois-Rivières. Un théoricien de la vérifaction pourrait ici soutenir que le fait qu'il fait beau à Trois-Rivières se qualifie comme un vérifacteur de ce dernier énoncé[3]. De (VS), on obtiendrait donc l'explication suivante :

(E1) il est vrai qu'il fait beau à Trois-Rivières parce que le fait qu'il fait beau à Trois-Rivières existe.

Cependant, Schnieder (2006, p. 39) admet que, pour de telles explications conceptuelles, il en existe une autre qui possède le même *explanandum*. Dans le cas de notre exemple, cette explication se trouve être :

(E2) il est vrai qu'il fait beau à Trois-Rivières parce qu'il fait beau à Trois-Rivières.

(E2) est en fait une instance particulière du principe plus

général (Schnieder, 2006, p. 36) [ma traduction] :

(T) S'il est vrai que  $p$ , alors il est vrai que  $p$  parce que  $p$ .

Ce dernier tire sa validité du fait qu'il « exploite une partie cruciale de notre compréhension du concept de vérité. » [Ma traduction] (Schnieder, 2006, p. 36) En effet, (T) a directement affaire au schéma sémantique tarskien :

(Tarski) il est vrai que  $p$  ssi  $p$ .

De plus, les instances du principe (T) constituent, selon Schnieder (2006, p. 38), les explications les plus directes de la vérité des énoncés vrais. Étant donné que les explications sont, de façon générale, transitives, il est possible de formuler des expressions qui dépendent d'explications intermédiaires. L'explication la plus directe est donc une explication dont la vérité ne dépend d'aucune autre explication. Pour le cas qui nous intéresse ici, cela signifie qu'il n'existe pas d'autre *explanans* de la vérité de  $p$  dont  $p$  serait aussi l'*explanans*.

Ces dernières considérations indiquent ainsi que, pour que (E1) soit une explication correcte, il faudrait que son *explanans* explique non seulement qu'il est vrai qu'il fait beau à Trois-Rivières, mais aussi l'*explanans* de (E2), c'est-à-dire qu'il fait beau à Trois-Rivières. L'explication suivante devrait alors tenir :

(E3) il fait beau à Trois-Rivières parce que le fait qu'il fait beau à Trois-Rivières existe.

Toutefois, étant donné que l'explication est asymétrique, une explication particulière et sa réciproque ne peuvent être toutes deux correctes en même temps. Et il semble plutôt que ce soit la réciproque de (E3) qui est ici l'explication juste :

(E4) le fait qu'il fait beau à Trois-Rivières existe parce qu'il fait beau à Trois-Rivières.

La raison qui paraît justifier la validité de (E4) aux dépens de (E3) est simple : l'énoncé « le fait qu'il fait beau à Trois-Rivières existe » est conceptuellement plus complexe que l'énoncé « il fait beau à Trois-Rivières », c'est-à-dire que l'*explanandum* est en partie construit à

[2] La distinction qui existe entre la fondation représentationnelle et la fondation mondaine sera précisée plus en détail ci-dessous. À titre provisoire, il semble que la première tient compte des subtilités conceptuelles que l'on retrouve dans le langage tandis que la deuxième a plutôt affaire aux choses *dans le monde* sans considération pour la façon dont les choses sont présentées dans le langage.

[3] Schnieder présente son problème à l'aide d'un exemple qui use plutôt d'un trope comme vérifacteur. Néanmoins, son argument peut être tout autant formulé en usant des faits comme vérifacteurs (Schnieder, 2006, p. 41).

# Le Logos

l'aide de concepts contenus dans l'*explanans*[4]. Il semble que (E4) constitue une bonne explication conceptuelle dès lors que c'est ce en quoi de telles explications consistent. En effet, l'ordre interne des explications conceptuelles est déterminé par la complexité et primitivité des concepts en jeu, l'*explanandum* contiendra ainsi les concepts les plus élaborés tandis que l'*explanans* contiendra plutôt les concepts plus simples. (Schnieder, 2006, p. 33) Néanmoins, (E4) est incompatible avec le fait que (E2) constitue l'explication la plus directe de la vérité de l'énoncé « il fait beau à Trois-Rivières ».

C'est donc ce en quoi consiste la difficulté remarquée. En s'appuyant sur celle-ci, Schnieder en conclut que la notion de vérificateur « n'a en fait jamais été suffisamment définie par ses défenseurs. » [Ma traduction] (Schnieder, 2006, p. 41) Cette impasse n'est cependant pas insurmontable, selon lui. Pour le théoricien de la vérification, elle se présente comme un défi constitué de deux étapes. D'abord, il lui faut rendre compte du fait que les explications du même type que (E3) sont en fait justes. Ensuite, il lui est possible ou bien de montrer en quoi les explications du même type que (E4) sont erronées ou bien de défendre que, dans ce cas, on assiste à un exemple d'explication symétrique. (Schnieder, 2006, p. 42)

## Solution

J'aimerais maintenant montrer qu'il est possible, pour un théoricien de la vérification, de répondre, à tout le moins en partie, à cette difficulté. Comme nous l'avons vu, Schnieder fait appel à une forme d'explication conceptuelle pour définir la relation de vérification et

ainsi dériver son argument basé sur le principe (T). Ce dernier étant, lui aussi, un cas d'explication conceptuelle. Mais est-ce juste de considérer la vérification comme telle? Ne semble-t-il pas que la vérification établit un lien flagrant entre la réalité et le langage qui ne paraît pas se limiter à une question de concepts? S'il est vrai que la vérification n'est pas un cas d'explication conceptuelle, alors elle ne peut être qu'un cas d'un type d'explication plus fondamentale. Partant, il paraît possible et plausible de soutenir que (T) et la vérification sont bel et bien des explications de la vérité, mais qu'elles sont en fait de nature différente. Comme cela a été mentionné ci-dessus, l'explication conceptuelle de Schnieder pourrait être aisément identifiée à une forme de fondation représentationnelle. Ainsi, j'aimerais ici justifier cette affirmation et également montrer que la vérification se trouve être, quant à elle, un cas de fondation mondaine.

Posons donc clairement la distinction qui existe entre les notions de fondation mondaine et représentationnelle. Correia (2010, p. 257) présente cette dernière en faisant appel à la notion informelle « exprimer la même chose » qu'il nommera ensuite « équivalence factuelle »[5]. À cet effet, il offre les trois exemples suivants :

(EF1) est-ce que « *a* est une molécule d'eau » exprime la même chose que « *a* est une molécule de H<sub>2</sub>O » ?

(EF2) Est-ce que « la France est à l'est de l'Argentine » exprime la même chose que « l'Argentine est à l'ouest de la France » ?

(EF3) Est-ce que « la France est à l'est de l'Argentine » exprime la même chose que « il n'est pas le cas qu'il n'est pas le cas que la France est à l'est de l'Argentine » ?

[4] Fine (2010, p. 107) fournit une autre raison de rejeter (E3). En effet, le fait d'accepter un principe général selon lequel pour tout  $p : p$  parce que le fait que  $p$  existe mène à une régression infinie de fondations. Précisément, on serait forcé d'admettre que  $p$  parce que le fait que  $p$  existe, que le fait que  $p$  existe parce que le fait que le fait que  $p$  existe existe, et ainsi de suite *ad infinitum*.

[5] Je présente ici la façon dont Correia établit ladite distinction pour le cas de la conception opérationnaliste de la régimentation des énoncés de fondation, c'est-à-dire la position selon laquelle les énoncés de fondation doivent être formulés à l'aide de l'opérateur de phrases « parce que ». Il propose une façon similaire de poser la distinction pour le cas de la conception prédicationnelle des énoncés de fondation, et ce, en faisant appel à une notion d'identité factuelle. (Correia, 2010, p. 256)

# Le Logos

Les réponses qu'un théoricien de la fondation offrira à ces dernières questions dépendront de sa conception de l'équivalence factuelle. Selon une acceptation représentationnelle de cette dernière, la réponse à ces trois questions se devrait d'être négative tandis que, selon une acceptation mondaine, la réponse se devrait d'être positive.

Les notions de fondation mondaine et représentationnelle seront donc jumelées à la notion d'équivalence factuelle qui leur est homonyme. Partant, l'énoncé suivant se présente comme un exemple évident de fondation représentationnelle :

(FR)  $a$  est une molécule d'eau parce que  $a$  est une molécule de H<sub>2</sub>O.

En effet, dans la mesure où l'*explanandum* et l'*explanans* de (FR) expriment la même chose selon une acceptation mondaine de l'équivalence factuelle, le dernier ne pourrait permettre d'expliquer le premier dans la mesure où l'on aurait affaire au même énoncé. Autrement dit, admettre que (FR) est un cas de fondation mondaine revient à admettre que  $p$  fonde  $p$ , mais, étant donné que la fondation est irreflexive, cela ne peut être accepté. Bref, la distinction qui existe entre la fondation dite mondaine et la fondation dite représentationnelle se résume à ce que la dernière soit plus sensible aux différences conceptuelles que la première.

Si l'on récapitule, Schnieder use de deux explications distinctes de la vérité d'un véripporteur pour formuler son argument :

(EV1) il est vrai que  $p$  parce que le fait que  $p$  existe.

(EV2) Il est vrai que  $p$  parce que  $p$ .

Il ne semble cependant pas considérer que le « parce que » que l'on retrouve dans (EV1) et (EV2) puisse avoir deux sens différents. Selon lui, les deux cas sont en fait des explications conceptuelles. Comme mentionné ci-dessus, sur ce point, je suis d'accord pour dire que (EV2) se trouve bel et bien être un exemple

d'explication conceptuelle qui s'apparente à de la fondation représentationnelle. À la lumière des derniers paragraphes, ce dernier fait semble d'autant plus évident. En effet, l'*explanandum* et l'*explanans* de (EV2) paraissent exprimer la même chose, c'est-à-dire qu'ils sont factuellement équivalents. En guise d'exemple, si quelqu'un me dit que  $p$  une première fois, et qu'il me dit ensuite qu'il est vrai que  $p$ , je n'aurai pas l'impression qu'il m'a appris quoi que ce soit de plus lors de sa deuxième énonciation. Ainsi, si cela est juste, (EV2) ne peut être compris comme un cas de fondation mondaine et est donc condamné à être compris comme un cas de fondation représentationnelle.

La question de savoir si (EV1) se range du côté de la fondation représentationnelle ne peut être réglée de la même façon. Il est clair que l'*explanandum* et l'*explanans* de (EV1) n'expriment pas la même chose, le premier parle de la vérité d'un énoncé tandis que le deuxième parle de l'existence d'un fait[6]. Tout de même, cela n'empêche pas que l'on peut avoir affaire à de la fondation représentationnelle. La raison de considérer (EV1) comme un cas de fondation mondaine nous vient plutôt de la nature de la vérification. En effet, celle-ci, au-delà de simplement expliquer la vérité de certains énoncés, spécifie les entités réelles en vertu desquelles ces énoncés sont vrais. L'explication fournie par la vérification est alors d'ordre métaphysique et non pas d'ordre conceptuel.

En posant ainsi (EV1) et (EV2) comme des cas de fondation de types différents, il semble que l'on soit en mesure de remplir le premier défi que pose Schnieder, c'est-à-dire celui de justifier la validité des explications de la forme suivante :

(EF)  $p$  parce que le fait que  $p$  existe.

On obtient (EF) dès lors que l'on considère (EV1) comme un cas de fondation mondaine et que l'on admet

[6] Un tenant de la théorie de la vérité comme identité pourrait néanmoins soutenir le contraire.

# Le Logos

que l'énoncé « il est vrai que  $p$  » est factuellement équivalent à l'énoncé «  $p$  ». En effet, comme Correia (2010, p. 257) l'indique, « si ' $p$ ' et ' $q$ ' expriment la même chose et que ' $p$  parce que  $r$ ' est vrai, alors ' $q$  parce que  $r$ ' est aussi vrai. » [Ma traduction]

Pour remplir le second défi de Schnieder, on pourrait décider de simplement rejeter l'explication réciproque à (EF) étant donné que cette dernière est juste et que la fondation est asymétrique. De plus, il semble que la complexité des concepts à laquelle Schnieder faisait appel pour préférer l'explication réciproque à (EF) ne tient plus dès lors qu'il est ici question de fondation mondaine.[7]

## Un problème pour les définitions de la vérifaction en termes de fondation

Venons-en maintenant au problème auquel les théoriciens de la vérifaction s'exposent en usant de la notion de fondation pour définir la relation de vérifaction. Celui-ci s'obtient à l'aide du principe (T) que Schnieder utilise pour formuler son argument. Lorsque jumelé à d'autres principes de fondation, (T) donne lieu à plusieurs difficultés[8]. Ce qui sera présenté ici s'ajoutera donc à la liste des lacunes déjà connues de ce principe.

Pour présenter ce problème, nous résumerons les énoncés de fondation de la façon suivante à l'aide de l'opérateur de phrases « parce que » :

(Fondation)  $p$  parce que  $q$ ;

où  $p$  et  $q$  sont des phrases[8]. Ainsi, dans des termes plus engageants sur le plan ontologique, (Fondation) signifie que le fait que  $q$  fonde le fait que  $p$  et que le fait que  $p$  est ainsi fondé dans le fait que  $q$ . De plus, pour simplifier l'exposition du problème, nous utiliserons les abréviations suivantes :

(F)  $p$  parce que  $q$  ssi  $q < p$ ;

(V) il est vrai que  $p$  ssi  $Tp$ .

Établissons maintenant les principes auxquels nous ferons appel. D'abord, nous aurons évidemment besoin de (T). Cependant, nous utiliserons ici une version modifiée de celui-ci. En effet, (T) prend la forme d'un énoncé conditionnel dont l'antécédent est l'énoncé « il est vrai que  $p$  ». Étant donné (Tarski), il est possible de changer cet antécédent :

(T!) Si  $p$ , alors  $p < Tp$ [10].

Ensuite, la notion de fondation se devra d'être transitive et factice. Ainsi, les principes suivants devront être valides :

(Transitivité) Si  $s < q$  et  $q < p$ , alors  $s < p$ ;

(Facticité) Si  $q < p$ , alors  $p$  et  $q$ .

Nous aurons enfin besoin d'un principe de fondation qui permet de rendre compte de l'introduction existentielle quantifiant sur des phrases :

(Existence) Si  $Tp$ , alors il existe un  $x$  tel que  $Tp < Tx$ .

(Existence) est similaire à un principe proposé par Correia (2011, p. 89) en guise de principe logique pour la fondation représentationnelle. Néanmoins, il n'indique nulle part que celui-ci ne pourrait aussi être juste pour la fondation mondaine.

Nous sommes maintenant en mesure de dériver le problème qui nous intéresse. Admettons simplement que  $p$ . Dès lors, de (T!), nous avons :

[7] Le problème concernant la régression à l'infinie des fondations mentionné dans la quatrième note de bas de page ne peut être néanmoins ici abordé par manque d'espace. Pour une discussion plus approfondie de la question, le lecteur peut se référer à Dixon (2020).

[8] À cet effet, Fine (2010) présente certains paradoxes engendrés par (T) et d'autres principes plausibles. Correia (2011), quant à lui, met l'accent sur la plausibilité de (T) tout en présentant aussi un problème qu'il permet de dériver.

[9] Il est aussi possible de résumer les énoncés de fondation de façon qu'il soit possible que l'énoncé  $p$  soit expliqué par une liste d'énoncés plutôt que par un seul. En effet, il semble, comme l'indique Correia (2011, p. 86), que l'on veuille rendre compte du fait que certaines vérités peuvent être expliquées par plusieurs vérités prises ensemble.

[10] Correia (2011, p. 91) utilise aussi cette version du principe (T).

# Le Logos

(1)  $p < Tp$ .

De (1), (Facticité) et (Existence), nous obtenons :

(2)  $Tp < \text{il existe un } x \text{ tel que } Tx$ .

De (2), (Facticité) et (T!), nous avons :

(3) il existe un  $x$  tel que  $Tx < \text{Til existe un } x \text{ tel que } Tx$ .

Enfin, de (1), (2), (3) et (Transitivité), nous obtenons alors l'énoncé qui paraît problématique :

(4)  $p < \text{Til existe un } x \text{ tel que } Tx$ .

(4) signifie en fait qu'il est vrai que certaines phrases sont vraies parce que  $p$ . Toutefois,  $p$  peut ici être remplacé par n'importe quel énoncé vrai. Pour reprendre l'exemple utilisé à la section précédente, l'énoncé « il fait beau à Trois-Rivières » expliquerait, à tout le moins en partie, pourquoi il est vrai que certaines phrases sont vraies.

Ce problème est d'abord une difficulté qui touche la notion de fondation et sa relation à la notion de vérité. Néanmoins, la raison pour laquelle celui-ci incombe aussi aux définitions de la vérification en termes de fondation devient claire. C'est-à-dire qu'à partir du moment où l'on admet une définition de la relation de vérification similaire à celle-ci :

(Vérification)  $x$  rend vrai  $p$  ssi il est vrai que  $p$  parce que  $x$  existe;

on admet que l'énoncé « certaines phrases sont vraies » est rendu vrai par tous les vérificateurs. Intuitivement, on serait cependant porté à admettre que plusieurs de ces derniers n'ont rien à voir avec l'énoncé en question.

Cette explosion de vérificateurs n'est bien évidemment pas aussi importante que celles engendrées par certaines définitions modales de la relation de vérification qui, par exemple, font en sorte que toutes les entités se qualifient comme des vérificateurs de toutes les vérités nécessaires (ex. : (Restall, 1996, p. 334; Williamson, 1999, p. 254)) ou bien celle engendrée par une définition essentialiste de la relation de vérification qui fait en sorte que toutes les entités rendent vraies les vérités essentielles (Rami, 2009, p. 20). Toutefois, on obtient un résultat

indésirable sur lequel il faut se pencher.

Une façon de résoudre cet écueil consiste à modifier le principe (Existence). En effet, il est possible d'offrir une version plus faible de celui-ci en ajoutant une condition supplémentaire au sein de l'antécédent : (Existence!) Si  $Tp$  et que  $p$  existe, alors  $Tp < \text{Til existe un } x \text{ tel que } Tx$ [11].

De fait, en adoptant (Existence!) au lieu de (Existence), il semble que l'on ne puisse plus passer de (1) à (2) aussi aisément.

## Conclusion

Tout compte fait, même si nous n'avons pas été en mesure de répondre entièrement au défi posé par Schnieder, il semble que nous avons, à tout le moins, pu clarifier un point qui était passé sous silence au sein de l'argument de ce dernier. Pour ce qui est du problème que nous venons de présenter, celui-ci semble mettre l'accent sur le fait déjà bien établi que la relation qui existe entre la vérité et la fondation est encore très floue. Je ne crois toutefois pas que les nombreuses difficultés causées par ces notions doivent nous mener à la conclusion selon laquelle la notion de fondation doit être rejetée et les débats l'entourant abolis. À mon sens, l'avenue qui devrait plutôt être adoptée est celle où l'on cherche simplement à faire « cohabiter » ces notions en amendant nos théories qui les concernent de façon à ce que les problèmes rencontrés soient éliminés, et tout cela, sans contraindre nos compréhensions intuitives de ce en quoi consistent la vérité et la fondation.

## Bibliographie

Audi, P. (2020). Why Truthmaking Is Not a Case of Grounding. *Philosophy and Phenomenological Research*, 101(3), p. 567-590.

[11] Cette version modifiée de (Existence) se rapproche du principe que Fine (2010, p. 101) utilise pour arriver à ses paradoxes.

Correia, F. (2010). Grounding and truth-functions. *Logique Et Analyse*, 53(211), p. 251-279.

Correia, F. (2011). « From Grounding to Truth-Making: Some Thoughts » dans *Mind, Values, and Metaphysics: Philosophical Essays in Honor of Kevin Mulligan – Volume 1*, Reboul, A. (dir.). Springer, p. 85-98.

Dixon, T. S. (2020). Infinite Descent. dans *The Routledge Handbook of Metaphysical Grounding*, Raven, M. J. (dir.). New York, Routledge, p. 244-58.

Fine, K. (2010). Some Puzzles of Ground. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 51(1), p. 97-118.

Rami, A. (2009). « Introduction: truth and truth-making » dans *Truth and Truth-Making*, Lowe, E. J. & Rami, A. (dir.). Acumen Press, p. 1-36.

Restall, G. (1996). Truthmakers, entailment and necessity. *Australasian Journal of Philosophy*, 74(2), p. 331-340.

Schaffer, J. (2010). The least discerning and most promiscuous truthmaker. *Philosophical Quarterly*, 60(239), p. 307-324.

Schnieder, B. (2006). Truth-Making without Truth-Makers. *Synthese*, 152(1), p. 21-46.

Williamson, T. (1999). Truthmakers and the Converse Barcan Formula. *Dialectica*, 53(3-4), p. 253-270.



# Le Logos



UQTR



Université du Québec  
à Trois-Rivières

**COUVERTURE**

Portrait de Hans Roth  
Bernhard Strigel

VOLUME 16  
MARS 24



VOLUME 16  
MARS 24