



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Notice - Notice

Notice - Notice

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Canada

DU LIBRE ARBITRE: EXAMEN D'UN ARGUMENT
AUTOREFERENTIEL CONTRE LE DETERMINISME PHYSICALISTE
Par Jean-Luc Beaudet

Thèse présentée à l'Ecole des Etudes
Supérieures de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention d'un Ph.D. en
Philosophie



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your library - votre bibliothèque

Your library - votre bibliothèque

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-85761-7

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

"Celui qui affirme que tout arrive par la nécessité ne peut rien reprocher à celui qui dit que tout n'arrive pas par la nécessité, car il déclare par là même que cette dernière affirmation aussi est le produit de la nécessité".

(Epicure, *Doctrines et maximes*, p. 128.)

"People determined to be determinists, though, are pretty hard to deter".

(T. Settle, *Dialogue*, 1987, p. 357)

AVANT-PROPOS

Si cet Examen d'un argument autoréférentiel contre le déterminisme physicaliste, que l'on se résout ici à présenter comme dissertation doctorale, devait être placé sous le patronage plus général d'un philosophe unique, par-delà le grand nombre d'auteurs abordés sur le sujet précis et ses corollaires, le nom de Robert Nozick pourrait sans doute être cité. N'est-ce pas ce philosophe qui, en effet, remet en vogue le concept d'"explication philosophique" (*Philosophical Explanations*, 1981), pour l'opposer à la plus traditionnelle notion de démonstration philosophique? Ce mode de philosopher-là, au lieu de prouver par argument, cherche à mieux comprendre tel ou tel problème philosophique, et l'un de ses principaux instruments consiste en la confrontation entre les différentes notions en jeu: par exemple, quand on cherche à comprendre comment telle théorie P est ou pourrait être possible, vu la théorie vraisemblable et opposée impliquant $\neg P$; comment la connaissance est-elle possible vu les arguments sceptiques; comment le libre arbitre est-il possible vu la causalité physique naturelle? À ce point, différentes possibilités s'offrent. Peut-être la théorie créant des obstacles pourrait-elle être trouvée fausse ou moins puissante que prévu. Peut-être aussi que non, mais que

l'opposition entre les théories s'avère seulement apparente. Ces possibilités partagent un point commun: elles rejettent par leurs analyses un argument pour $\neg P$ et donc constituent une façon d'expliquer (une philosophical explanation) comment P peut être vrai malgré un adversaire apparent. Cette démarche est distincte de la démonstration puisqu'elle ne prouve pas P; et la preuve de P en est distincte puisqu'une telle preuve ne montre pas nécessairement comment les objections sont invalides. Mais de la résolution de ces tensions théoriques peut résulter une compréhension philosophique par laquelle on saisit comment les concepts composent un tout organique d'implication et de contre-implication, et comment la question étudiée P trouve sa place dans un réseau de possibilités (les différentes réfutations de $\neg P$) et de connexions conceptuelles devenues explicites.

Le paradoxe de la nature de ce travail, qui se veut une telle explication philosophique, est que son objet est un argument, donc une démonstration au sens plus classique! Mais cette synthèse n'est que paradoxale, non point incohérente. Pourquoi, en effet, ne pourrait-on pas mieux expliquer un argument et ses fondements, i.e. comprendre comment ils pourraient être valides et vrais, en montrant comment leurs objections sont insatisfaisantes? Rien ne s'y oppose, au contraire. Et lorsque cet argument est difficile et d'une grande complexité dans ses implications, la démarche en question paraîtra difficilement inutile.

C'est la voie méthodologique, un peu inhabituelle il faut le concéder, qui est ici tentée: une explication philosophique d'un argument et de ses fondements au moyen de la confrontation avec leurs objections, dans le but de découvrir les meilleures stratégies de défense contre celles-ci, et de comprendre la situation.

Reste le point de vue sous lequel nous viserons les différentes formes de l'argument, ses différents fondements et ses différentes oppositions. Ils seront abordés tels qu'ils se présentent chez les philosophes ayant traité la question, ajoutant ainsi à leur valeur propre l'autorité de ces derniers, c'est à dire de l'histoire de la philosophie, dont la composition est d'ailleurs fondée en premier lieu sur l'argument d'autorité. Les auteurs fourniront ainsi la matière des confrontations étudiées, non pas d'abord dans un but historique, mais dans le but de mieux comprendre et mieux défendre un argument et ses fondements tels qu'ils existent *de facto* dans le patrimoine philosophique d'abord, ce qui permet de mieux situer les choses, pour ensuite, si nécessaire, opérer les mises au point ou ajustements jugés pertinents. Nous croyons que ce passage de l'exposé d'étude d'auteurs aux aménagements nécessaires sous la pression de la critique constitue l'essence même de l'"explication philosophique" d'arguments qui, après tout, se sont présentés historiquement, ne provenant pas de nulle part.

Notre Examen se présente donc sous la forme d'une série de confrontations où nous intervenons à titre de troisième interlocuteur afin de préciser, expliquer, arbitrer, et surtout sélectionner les concepts centraux, survivant à la critique, nécessaires aux meilleures stratégies de défense, susceptibles de montrer comment les objections sont en difficulté. Bien qu'il s'agisse d'un objectif à caractère négatif - écarter des objections -, son atteinte exige certaines constructions conceptuelles, entre arguments et contre-arguments, qui, croyons-nous, justifient l'originalité, diffuse mais réelle, de cet essai.

Nous n'aurions jamais pu soutenir cette thèse sans les encouragements et les conseils du Professeur John Thorp qui en a généreusement accepté la supervision, et qui montra une patience de gentilhomme pour nos inconstances et nos lenteurs. Qu'il en soit ici remercié.

Nous remercions également le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et l'Ecole des études supérieures de l'Université d'Ottawa pour leur très précieuse aide financière.

TABLE

INTRODUCTION	1
CHAPITRE PREMIER: L'ARGUMENT POPPER	21
1) "A Revised Form of J.B.S. Haldane's Refutation of Materialism".	30
A) L'argument Haldane-Lewis	30
B) L'argument Popper	35
2) Les trois Mondes et l'objectivisme	47
A) Les précurseurs: Bolzano et Frege	48
i) Bolzano et les propositions en soi	48
ii) Frege et les pensées	52
B) Les Mondes poppériens	57
3) Le Monde 3.3 logique et l'illogique liberté	72
A) Husserl et l'absolutisme logique: Contre le psychologisme	78
B) Norme logique et libre arbitre	92
CHAPITRE II: L'ARGUMENT LEQUIER	102
1) La Recherche d'une première vérité	107
2) Le libre arbitre	113
A) Puissance de l'idée de nécessité	114
B) Le dilemme et le postulatum	119
C) Libre arbitre et raison	128
3) Quelques difficultés	136

CHAPITRE III: AUTOUR DES ARGUMENTS

AUTOREFERENTIELS DE JORDAN, BOYLE ET ALS	153
1) Diverses formulations	156
2) L'argument Jordan	167
3) L'argument Boyle-Grisez-Tollefsen	183

CHAPITRE IV: CRITIQUES ET DISCUSSION 209

1) Objections et réponses	209
A) L'efficacité logique	209
B) Autoréférence de l'autoréférence.	214
2) Du double fondement de l'argument autoréférentiel	220
A) L'inévitabilité de l'erreur	221
B) L'absolutisme normatif	232
3) L'opinion de D. Dennett et T. Honderich	256
A) Les exorcismes de D. Dennett	256
B) Les consolations de T. Honderich.	275

CONCLUSION	287
----------------------	-----

BIBLIOGRAPHIE	309
-------------------------	-----

==

INTRODUCTION

Si l'on demande au philosophe D.M. Armstrong¹ pourquoi il ne voit pas de meilleure conception de l'homme que celle qui le réduit à une machine physico-chimique complexe, l'on se verra répondre que c'est là le résultat constant d'une approche scientifique empirique de la nature humaine. Et pourquoi ce primat de la science empirique naturaliste sur les éléments de réponse qui pourraient se tirer des traditions littéraires, religieuses, morales? Parce que la science est seule à fournir un consensus intellectuel sur ses recherches, et que malgré la faillibilité de ce consensus, nous ne possédons pas de plus sûre autorité.

C'est là sans doute l'un des fondements plus ou moins conscients de ce sous-bassement "métaphysique" dont parle R. Taylor², de ce préjugé favorable au déterminisme physicaliste dans l'explication de l'être et de l'agir de l'homme. Car il ne s'agirait pas là d'une thèse démontrée, mais simplement d'une sorte de climat de l'esprit hérité des plus scientifiques des sciences, à savoir des sciences physiques. Reconnaisant sa complexité, l'on voudrait néanmoins, pour le réintégrer

1 D.M. Armstrong, in C.V. Borst (Ed.), *The Mind-Brain Identity Theory*, pp. 67-69.

2 R. Taylor, *Action and Purpose*, p. 5; également J. Lucas, *The Freedom of the Will*, p. 97.

pleinement dans le champ scientifique, expliquer totalement cet objet physique qu'est l'homme par les lois de la matière inanimée, ou en tout cas maintenir qu'il ne saurait aucunement déroger à ces lois. Le devenir de son être et ses actes, comme tout événement, devraient référer à des conditions physiques antécédentes qui seraient suffisantes pour leur occurrence. C'est le déterminisme physicaliste. Cette position ne serait pas seulement heuristique ou méthodologique: elle constituerait une anthropologie philosophique. Appliquée aux sciences du cerveau, elle ne laisserait aucune place à un libre arbitre radical de l'homme, qui traditionnellement faisait de lui un centre d'initiative causale unique dans l'univers. Il n'y aurait plus moyen qu'un moi, tout le passé physique étant ce qu'il est, dispose d'alternatives réelles de choix. Toujours, ses choix seraient déterminés par les lois physiques réglant son cerveau et l'univers en interaction avec celui-ci.

K. Popper et J. Eccles¹, considérant que notre nature de personne et l'humanisme qui en découle sont incompatibles avec cette vision mécaniste, vont entreprendre, comme nous le verrons, de montrer que la science elle-même doit présupposer d'autres postulats à propos de l'être qui la crée. D'ailleurs, même du côté de leur objet, toutes les sciences ne peuvent s'accommoder complètement des conséquences du déterminisme physicaliste. C'est le cas, justement, de ces disciplines qui

1 K. Popper & J. Eccles, *The Self and Its Brain*, p. 3. J. Eccles & D.N. Robinson, *The Wonder of Being Human*, p. X.

ont pour objet ce créateur de la science, la personne elle-même. L'épistémologue J. Croteau¹ n'hésite pas à attribuer le plus clair de la difficulté de la psychologie contemporaine à bien cerner son objet, de façon satisfaisante même pour le bon sens commun, à son approche scientifico-naturaliste, chosiste, déterministe et réductionniste. La physicalisation mécaniste des corps biologiques amorcée par Descartes aurait sans cesse gagné du terrain jusqu'à envahir celui de la res cogitans, ce qui finirait par engendrer une absurde réduction du sujet en tant que sujet et de l'intentionnalité dont jouit sa conscience². Alors qu'en réalité cette science physicaliste ne peut subsister que dans et par un sujet doué de conscience intentionnelle, irréductible³. J. Croteau en déduit que la science empirique ne peut être à elle-même son propre fondement, qu'elle présuppose un "fait primitif" existentiel qui permette, sinon sa déduction, au moins son élaboration. Il s'agirait là d'une condition d'intelligibilité qui ne saurait être niée sans commettre une contradiction, non plus formelle, mais existentielle⁴.

1 J. Croteau, *L'homme: Sujet ou objet?*, pp. 6-9.

2 *Ibidem*, p. 84.

3 Même idée chez J. Searle, *Minds, Brains and Science*, pp. 71ss.: les sciences psychologiques ou sociales ne peuvent se fonder sur ou se réduire aux sciences physiques; et la grande raison en est qu'il s'agit de sciences de l'intentionnalité. Cette intentionalité implique des contextes, des interprétations, qui empêchent la régularité causale stricte et la prédiction univoque des phénomènes.

4 J. Croteau, *Op. cit.*, pp. 145, 149.

L'intentionnalité ferait partie de ce fait primitif, mais également, et c'est ici que ce développement concerne cet essai, la liberté¹. La liberté du côté du sujet serait condition d'intelligibilité scientifique, de cette science déterministe elle-même.

Cette conviction est loin d'être isolée. Ainsi, tout à fait parallèlement, le philosophe J. Theau, en son ouvrage *Certitudes et questions de la raison philosophique*, considère la liberté comme une certitude première, non seulement de la science, mais de la raison:

Pour que la pensée puisse connaître expressément quelque chose, il faut qu'elle puisse se conformer, le sachant, à son objet et entreprendre, par conséquent, toutes les démarches nécessaires à une adéquation de ce genre. Cela signifie non seulement que la pensée soit capable d'une intention de cette sorte, constitutive en vérité de l'intelligence, (...) mais encore qu'elle ait le pouvoir de régler ses actes sur ses intentions et de les y adapter. Comme un tel pouvoir ne forme qu'une seule et même chose avec ce que chacun de nous appelle liberté, (...) nous dirions volontiers (...) que se savoir intelligent et se savoir libre ne sont réellement qu'une seule et même chose dans la conscience, mais exprimée sous un rapport différent².

Dans cette même ligne de pensée, cet essai voudrait examiner un argument précis visant à démontrer cette nécessité du libre arbitre, au lieu de la considérer comme un fait d'expérience intime ou une donnée immédiate de la conscience. Il s'agirait de montrer que le déterminisme, en particulier le

1 *Ibidem*, p. 192ss.

2 J. Theau, *Certitudes et questions de la raison philosophique*, p. 19.

déterminisme physicaliste, poserait des problèmes quant à sa propre performance d'élaboration rationnelle, qu'il serait en état, comme dirait J. Croteau, de contradiction existentielle. Le déterminisme entraverait la raison théorique comme il le ferait pour la morale de responsabilité, i.e. pour la raison pratique. Comment, en effet, blâmer pour des actes inévitables?

La première ébauche de cet argument est attribuée à Epicure, comme l'indique notre citation en exergue, et comme le reconnaît l'un de ses défenseurs contemporains, K. Popper¹. Mais il traverse vraisemblablement toute l'histoire de la philosophie, sous une forme ou sous une autre, et demeure actuel, comme en témoignent bon nombre de publications immédiatement contemporaines, surtout anglo-saxonnes.

Pour l'histoire, on peut citer explicitement J. Locke:

[Les parties de matière en mouvement] étant en elles-mêmes et prises séparément, destituées de toute pensée, elles ne sauraient régler leur propre mouvement, et moins encore être réglées par les pensées du tout qu'elles composent; parce que dans cette supposition (...), la pensée n'est point la cause, mais la suite du mouvement; ce qui étant posé il n'y aura ni liberté, ni pouvoir, ni choix, ni pensée ou action quelconque réglés par la raison et la sagesse. De sorte qu'un tel être pensant ne sera ni plus parfait ni plus sage que la simple matière toute brute; puisque de réduire tout à des mouvements accidentels et dérégés d'une matière aveugle, ou bien à des pensées dépendantes des mouvements dérégés de cette même matière, c'est la même chose, pour ne rien dire des bornes étroites où seraient resserrées ces sortes de pensées et de connaissance (...).

1 K. Popper & J. Eccles, *Op. cit.*, p. 75.

[Il serait impossible] que le tout connût le mouvement de chaque partie dont il serait composé, et qu'il pût par conséquent régler ses propres pensées ou mouvements¹.

Certains commentateurs considèrent plutôt qu'il s'agit d'un argument "néo-kantien". H.J. Paton² utilise en particulier la troisième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*³ pour tenter de montrer que Kant aurait posé la liberté comme une condition de possibilité de la raison en général et non seulement de la raison pratique.

Certes, le concept de liberté occupe une place tout à fait centrale dans la philosophie kantienne; et de la troisième antinomie de la raison pure le philosophe déduit qu'il est un "besoin de la raison théorique", "indispensable (...) pour l'usage complet de la raison spéculative"⁴. Cependant, il faut prendre garde ici de ne point confondre les arguments kantien concernant liberté et raison pratique d'une part, et liberté et raison théorique d'autre part. La raison théorique peut avoir besoin du concept de liberté pour que l'esprit puisse pousser à fond son appréhension de la causalité mondaine, jusqu'à la

1 J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, L. IV, ch. 10, #17.

2 H.J. Paton, *The Categorical Imperative*, p. 218.

3 E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 184: "Il est impossible de concevoir une raison qui en pleine conscience recevrait pour ses jugements une direction du dehors (...). Il faut que la raison se considère elle-même comme l'auteur de ses principes".

4 B. Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, pp. 38-39, citant Kant.

notion d'une cause incausée (libre); mais ceci n'est nullement l'équivalent d'une nécessité morale du concept de liberté qui seul rende intelligible la notion de devoir. En fait, le déterminisme règne dans notre nature psychique telle que connue par l'entendement spéculatif, et s'il existe une liberté, elle ne peut être que nouménale, dans le monde intelligible, donc hors notre portée. Il ne saurait être question de la démontrer par raison théorique. Sa postulation ne peut provenir que de la raison pratique, comme exigence exclusivement morale. Cette morale est à son tour un "fait de raison" sans doute, mais non pas théorique.

Le concept de la liberté acquiert une signification "exclusivement pratique" et s'il reçoit "du point de vue pratique" une réalité objective, ce n'est pas "en vue de l'usage théorique, mais simplement en vue de l'usage pratique de la raison"¹.

Or, l'argument issu de la "tradition épicurienne" concerne bien la raison théorique, et non pas dans un sens nouménal inconnaissable: en fait, il cherche à assimiler les situations des deux raisons, ce que le kantisme ne saurait permettre. Il s'agit plutôt d'étendre à la raison théorique, en les développant, certaines intuitions kantiennes concernant la raison pratique, construisant ainsi un argument "a priori" ou "transcendental", tel que le nomme D. Colson², de démonstration du libre arbitre.

¹ Ibidem, p. 99, citant Kant.

² D. Colson, "The Transcendental Argument Against Determinism: A Challenge yet Unmet", *Southern Journal of Philosophy*, 1982. p. 15.

Il est vrai qu'à côté de la liberté nouménale existe chez Kant une liberté pratique mondaine, nommée libre arbitre: c'est "l'indépendance de la volonté par rapport à la contrainte des penchants de la sensibilité"¹. Ce libre arbitre occuperait une place intermédiaire entre la causalité déterministe et la liberté nouménale². Toutefois, nous n'éviterions pas le déterminisme pour autant: ce libre arbitre, étant mondain, demeure soumis aux lois phénoménales de causalité, et son indépendance n'est donc que relative aux penchants sensibles. A un autre point de vue, il peut être entièrement déterminé par d'autres causes efficientes³. Kant ne peut donc prouver qu'un libre arbitre radical soit condition d'existence de la raison spéculative.

La situation d'un Descartes paraît à cet égard différente, quoique peut-être inconstante. Soucieux de disculper le Dieu vérac des erreurs que nous commettons, le père de la philosophie moderne élabore un volontarisme judiciaire qui accorde une place suréminente au libre arbitre dans le champ de la raison théorique. En fait, note le pénétrant Gilson⁴, il souhaite accomplir à propos de l'erreur ce que saint Thomas

1 E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 438.

2 B. Carnois, *Op. cit.*, p. 59.

3 E. Kant, *Op. cit.*, p. 601.

4 E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, pp. 266ss.

avait élaboré à propos du péché, effectuant ainsi une moralisation de la vie spéculative. Ce qui, d'ailleurs, en un sens restreint, ne serait pas contraire à la tendance pourtant nettement plus intellectualiste de saint Thomas. En effet, contrairement à l'ignorance, l'erreur suppose un acte voulu, bien ou malintentionné... Alors, si vraiment raison morale et raison spéculative sont dans des situations comparables, il sera facile de voir que le libre arbitre puisse être condition de l'une aussi bien que de l'autre, ce qui est la question qui nous occupe.

Si l'on oublie la tendance de Descartes à magnifier la libre volonté humaine par rapport à l'intellect, jusqu'à considérer celle-là pratiquement infinie et constituant au premier chef notre ressemblance à Dieu¹, les rapports généraux de l'intellect et du vouloir apparaissent comparables à ce qui se passe chez saint Thomas². L'intellect oriente le vouloir, le vouloir meut l'intellect. Il est donc bien vrai de dire que "nous comprenons parce que nous le voulons"³. C'est sans doute ce qui pousse Descartes à maintenir que le libre arbitre est une notion première, un point de départ indépassable.

Toutefois, si dans les *Principes de la philosophie* l'on peut lire: "Nous choisissons ce qui est vrai, lorsque nous le

1. R. Descartes, Méditation quatrième, *Oeuvres de Descartes*, t. 2, pp. 460-461.

2. E. Gilson, *Op. cit.*, p. 254.

3. *Ibidem*, p. 253.

distinguons d'avec le faux, par une détermination de notre volonté¹, en revanche, dans la Méditation quatrième, la même phrase indique deux types de liberté:

[La volonté] consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne².

Le premier membre de cette phrase concerne la liberté d'indifférence ou de choix, le second la liberté de toute contrainte; ce qui entraîne certaines oscillations dans le volontarisme judiciaire de Descartes. Le Cogito, par exemple, serait irrésistible pour l'esprit. Si l'on peut parler de volonté en ce cas, peut-on encore parler de libre arbitre? Comme chez les thomistes, l'intellect spéculatif, *stricto sensu*, ne serait pas libre dans la saisie de son objet³.

J.-P. Sartre⁴ reproche précisément cette ambiguïté des deux libertés à Descartes, comme si notre jugement devait se

1 R. Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 37, *Oeuvres de Descartes*, t. 3, p. 113.

2 *Idem*, *Méditation quatrième*, *Op. cit.*, p. 461.

3 E. Gilson, *Op. cit.*, pp. 310-311. Cela n'empêchera pas Descartes de revenir à la liberté d'indifférence dans les *Principes*, peut-être pour des motifs opportunistes (E. Gilson, *Op. cit.*, p. 319.); de même que dans une lettre sans équivoque à Mesland (*Oeuvres de Descartes*, t. 3, pp. 551-552.), où il écrit que nous pouvons toujours décider de juger contre l'évidence la plus forte.

4 J.-P. Sartre, *Situations I*, pp. 291, 296-297.

soumettre à la nécessité des essences créées par la liberté divine, nous enfermant ainsi en une "fausse liberté"¹. Et de continuer: si vraiment notre liberté était à l'image de celle de Dieu, ou vice-versa, l'on pourrait en tirer que la seule véritable liberté humaine est celle de Dieu, i.e. que même Dieu et ses essences ne peuvent limiter la nôtre². Là serait l'aboutissement authentique de la trajectoire cartésienne: la liberté sartrienne...

Nous voici un peu loin, en apparence, du déterminisme physicaliste, à l'état de simple hypothèse de recherche à l'époque de Descartes. D'ailleurs, est-on même bien sûr de sa pertinence actuelle? La physique des particules n'a-t-elle pas abandonné le déterminisme? Cela pose tout le problème de l'impact de l'indéterminisme quantique sur la question du libre arbitre de l'homme.

K. Popper³ rapporte que l'éminent physicien A. Compton, troublé par le déterminisme mécanique des lois physiques qui priverait notre esprit de son initiative radicale, fut grandement soulagé par l'avènement de l'indéterminisme quantique, qu'il supporta avec enthousiasme dès l'origine. Il est vrai qu'à toutes fins utiles l'indéterminisme subatomique n'a jamais démontré sa pertinence en ce qui concerne les macrostructures biologiques, et qu'il demeure ignoré

1 Ibidem, p. 304.

2 Ibidem, p. 306.

3 K. Popper, *Objective Knowledge*, pp. 217-218.

des sciences neurologiques¹. Cependant, la possibilité existe d'un micro-indéterminisme, amplifié par les structures cérébrales, qui rendrait certaines régions de l'encéphale radicalement plastiques, par où pourrait se faufiler un libre arbitre. Popper², après bien d'autres, estime qu'il s'agit là d'un faux espoir: si le système physique est causalement clos, l'indéterminisme ne permettra aucune interférence qui proviendrait d'un libre arbitre; au contraire, celui-ci devra se soumettre au hasard physique, sur lequel il ne peut posséder de prise. L'indéterminisme quantique très modéré du cerveau constituerait en fait un nouveau déterminisme, statistique celui-là. E. Schrödinger:

If these statistics are interfered with by any agent, this agent violates the laws of quantum mechanics just as objectionably as if it interfered with a strictly causal mechanical law³.

Toutefois, selon le théoricien J. Thorp⁴, ces objections auraient le tort de postuler que le hasard ferait pression sur l'esprit et le dominerait, ce qui n'est pas forcément exact dans tous les scénarios théoriques. En effet, dans le cadre d'une théorie de l'identité psychophysique (moniste neutre), les événements neuronaux et psychiques tels que nous les connaissons

1 T. Hondérich, *A Theory of Determinism*, p. 7.

2 K. Popper, *op. cit.*, p. 219.

3 E. Schrödinger, cité par J.M. Boyle, G. Grisez & O. Tollefsen, *Free Will: A Self-Referential Argument*, p. 61.

4 J. Thorp, *Free Will: A Defence Against Neurophysiological Determinism*, p. 71.

pourraient ne constituer que deux niveaux de description d'un objet unique. La description neurale, parfois affectée d'indéterminisme, n'aurait pas à se voir attribuer une priorité explicative systématique, comme semblent le croire les objecteurs ci-haut. Utilisant l'ingénieux concept d'hégémonie, J. Thorp estime que selon les cas, l'une ou l'autre description peut jouir d'une force d'explication prépondérante¹. Dans le cas d'un acte libre, par exemple, la description psychique jouirait de l'hégémonie sur la description neurale indéterministe qui serait son corrélat, et en ce sens il serait inexact de dire que le libre arbitre fût soumis au hasard; bien plutôt, l'événement neural pourrait être considéré comme causé par la libre décision² (en un sens non dualiste, bien entendu).

R. Larmer, en un article consacré à la critique de cette position, estime qu'une contradiction risque de s'y glisser: sous le couvert des deux descriptions, un événement unique devrait être considéré à la fois comme causé (par l'agent) et incausé ("par" le hasard)³. Pour éviter cet écueil, comme le note bien Larmer lui-même, sous l'indication de Thorp⁴, l'on pourrait

1 Ibidem, pp. 85ss.

2 Ibidem, p. 93.

3 R. Larmer, "Free Will, Hegemony and Neurophysiological Indeterminism". *Philosophia*, 1986, p. 184. Cette opinion paraît partagée par T. Honderich, *Op. cit.*, p. 333; et G.E.M. Anscombe, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, p. 145, qui note que la volonté ne peut déterminer des événements naturellement indéterminés.

4 Ibidem, p. 186.

ajouter que description indéterministe n'équivaut pas à absence de causalité, au sens transcendant (ou, si l'on veut, quasi-nouménal). L'indéterminisme cérébral laisserait place à une causalité, mais une causalité non nécessitante. Larmer de reprendre:

This, I presume, enables us to maintain that the behaviour of these particles is caused in the sense that it is caused by an agent, but uncaused in the sense that it is not caused by other events¹.

Mais ici le critique paraît reprendre la notion d'absence de causalité, alors que c'est ce qui semblait devoir être évité par un concept plus profond de causalité événementielle. Larmer semble croire que cette dernière serait la causalité agente elle-même, mais cela n'est pas la seule possibilité. En fait, et c'est là où la théorie de J. Thorp peut trouver appui, l'indéterminisme n'est nullement synonyme d'absence de cause en tous les sens, *même en physique*, comme le note R. Kane². Car les lois statistiques ne manquent pas de rigueur et expriment sans doute une causalité de phénomène à phénomène, mais simplement en un sens élargi. Le véritable problème ne sera plus alors la compatibilité entre ce qui est causé et ce qui ne l'est pas, mais entre deux types de causalités non nécessitantes: la causalité agente et libre d'une part, la causalité statistique d'autre part. Et de ce point de vue Larmer a tout à fait raison, en revanche, de souligner que

1 *Ibidem*, p. 188.

2 R. Kane, "Libertarianism and Rationality Revisited", *Southern Journal of Philosophy*, 1988, p. 442.

les lois physiques statistiques dans notre cerveau ne seraient pas différentes de celles de la matière brute, pour les particules concernées¹. Ce qui entraîne, pour nous, que l'hégémonie dont pourraient jouir les phénomènes psychiques devrait toujours, sans exception, épouser les contours des lois statistiques naturelles, et nous serions par là revenus à un type de déterminisme du hasard. Cela n'équivaudrait pas à l'anarchisme, puisque le cerveau demeure très structuré, mais ce nouveau déterminisme physicaliste risquerait de poser pour notre rationalité normative les mêmes problèmes qu'un déterminisme plus strict. C'est ce que nous considérons plausible.

Si vraiment le déterminisme met en danger notre rationalité, sa théorisation s'en trouve par le fait même affectée: d'où le caractère autoréférentiel de ses conséquences. Ce phénomène n'échappe pas à K. Popper, qui d'ailleurs n'en fait pas reproche qu'au déterminisme physicaliste, mais également au déterminisme sociologiste², aussi bien coupable de saper les bases de la raison et d'engendrer un relativisme constamment combattu:

The main malady of our time is an intellectual and moral relativism, the latter being at least in part based upon the former³.

1 R. Larmer, Loc. cit., p. 188.

2 K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, t. 2, p. 355.

3 Ibidem, p. 369.

L'appréhension radicalement critique de la vérité, seul remède contre ce relativisme, exigerait un libre arbitre, et Popper se réclame en cela de l'ascendance de Descartes¹.

Une préoccupation pratiquement identique fut au centre de la vocation philosophique de J. Lequier.

Les approches de ces deux philosophes d'envergure feront l'objet des deux premiers chapitres.

Le troisième chapitre, convergent, au risque de répétitions, examinera quelques présentations contemporaines, plus courtes, peut-être plus précises, de l'argument "épicurien".

Plus immédiatement dialectique sera le quatrième chapitre, qui tentera une évaluation des fondements de l'argument autoréférentiel. Nous souhaiterions que les trois premiers chapitres, fonctionnant en parallèle, fournissent les intuitions communes qui formeraient le noyau dur du quatrième.

Du point de vue méthodologique, il est important de souligner que l'examen poursuivi est d'abord historique et analytique, critique ensuite, à la faveur d'une double démarche. Les trois premiers chapitres se composent d'études d'auteurs offrant un panorama assez complet des différentes réfutations du déterminisme au moyen de ses conséquences autoréférentielles, avec, pour les deux philosophes principaux, qui nous servent d'argument d'autorité, tout l'enchâssement doctrinal qu'elles présupposent, ce qui soulève de nombreux autres problèmes

1 K. Popper, *The Open Universe*, p. 81.

ramifiées. Comme des éléments doctrinaux au fondement des arguments de ces philosophes ont été à leur tour critiqués, nous examinerons comment ils pourraient se défendre au mieux contre ces critiques, s'il y a lieu. Tout cela nous servira à bien cerner le contexte de développement de l'argument qui nous occupe et à mieux saisir les parallèles et les nuances de ses fondements possibles, tout en procédant ici ou là à certaines interprétations qui en permettent une meilleure défense, et à certaines purifications au moyen des objections qui furent opposées. Nous considérerons que même des arguments ou formulations plus faibles ou invalides contribueront à éclairer la question.

Une fois accomplie cette démarche historique et analytique, à l'issue des trois premiers chapitres, il s'agira, en une seconde démarche, au quatrième, d'isoler les fondements apparemment les plus profonds qui paraissent partagés par les philosophes examinés, et qui semblent le plus susceptibles de résister à l'opposition. Nous y conserverons un certain concept d'inévitabilité et celui d'absolutisme normatif, tous deux en lien avec celui de conscience logique (ce dernier ayant son pendant négatif dans celui de coïncidence aléatoire entre normes logiques et faits physiques). L'étape finale, objectif critique de tout le travail, sera de voir si ces fondements, supposés les plus forts et les plus généraux, survivent en effet à la critique la plus récente de deux éminents théoriciens contemporains des questions du déterminisme et du libre arbitre, D. Dennett et T. Honderich. Tout l'examen parcouru servira en dernière instance à juger si ces critiques ont bien compris l'argument en question, s'ils ne se seraient pas attaqués, par exemple, à une caricature, etc.

lequel nous cherchons à découvrir l'argumentation la meilleure, les fondements les plus solides, que nous soumettons ensuite à l'opposition la plus forte et la plus immédiatement contemporaine. Bref, notre examen est d'abord celui d'une dispute entre les philosophes, parfois explicite, parfois implicite et résultant de confrontations de notre part, fondées sur nos interprétations. C'est à travers cette dispute que nous voulons comprendre et prendre modestement parti .

Bien entendu, ce n'est pas parce qu'un argument résiste à une critique qu'il est intrinsèquement valide. Il ne s'agit donc pas tant, ici, de démontrer cette validité, que seulement la non-réfutation de l'argument, et notre but est uniquement de découvrir les moyens de défense les plus plausibles et ce qu'ils présupposent minimalement comme doctrine philosophique plus générale. Bref, l'examen cherche davantage à comprendre qu'à démontrer. C'est en quoi d'assez longs détours historiques et des études d'auteurs assez exhaustives ont paru utiles. Puisqu'elle se fait principalement à travers l'opinion des théoriciens s'opposant leurs doctrines et leurs objections entre eux, l'unité de cette démarche n'est donc pas linéaire. C'est ce qui explique la relative indépendance des trois premiers chapitres entre eux.

A priori, toutes les opinions examinées ne sont sans doute pas équivalentes et nous devons noter les défauts de telle formulation, la faiblesse de telle prémisse, son incapacité apparente à bien résister à telle critique, e.g. les difficultés posées par la notion poppérienne d'un "Monde 3". Elles ont toutefois la même conclusion générale, se font une

conception analogue du déterminisme physicaliste comme doctrine métaphysique¹ tirée des sciences physiques, et font usage, pour la majorité, de concepts communicants; par exemple, le problème du "rôle causal" de la logique, ou "l'efficacité logique", est celui du modelage d'une mécanique causale par des normes, ce qui rejoint celui de l'exigence absolutiste de certitude normative. Certaines approches se distinguent davantage, et bien que de la même famille d'argumentation, diffèrent plus que par la formulation ou l'emphase sur tel concept. Mais puisque notre point de vue est d'abord celui du potentiel de résistance à la critique et de la sélection de la meilleure stratégie, la détermination de l'exact degré de parenté des démarches ne sera pas considérée indispensable.

Maintenant, tel que vu à travers les arguments étudiés, il apparaîtra évident que le problème du déterminisme physicaliste, parce que lié à celui de la raison, l'est également à ceux du rapport du cerveau et de l'esprit et de l'interprétation à donner à la notion d'intelligence artificielle. Cela est particulièrement évident pour Popper, Eccles, Lucas, sans doute parce que toute mécanique, vivante ou artificielle, a partie liée avec le déterminisme des lois physiques. Comment, en effet, une machine physique pourrait-elle être douée d'un libre arbitre radical, c'est-à-dire n'être ni soumise au déterminisme, ni au hasard? C'est dire l'importance des ramifications secondaires de l'argument qui nous occupe.

1 Et non pas seulement épistémologique, qui concernerait la simple prédiction des phénomènes. D'ailleurs, même des actes libres sont prévisibles dans une certaine mesure.

Si, dans le monde philosophique francophone, sous l'influence de Lequier et Renouvier, cet argument se vit surtout discuté à la fin du siècle dernier, en revanche, du côté anglo-saxon, les publications le concernant s'échelonnent sur les trente dernières années, la plus récente datant de 1989, et le débat ne manque pas d'être contradictoire. Certains défenseurs de l'argument, tels A.A. Snyder, W. Hasker et D. Colson¹, s'étonnent du mépris dont il serait l'objet, malgré son caractère potentiellement décisif; cela serait peut-être dû à des carences de formulation. A l'opposé, ses critiques S.M. Knaster et D.M. Armstrong² considèrent - en le déplorant - qu'il jouit d'une large approbation, Armstrong prend soin de préciser: parmi ceux qui se tiennent au seuil de la philosophie, et non pas chez les philosophes professionnels!

Notre intention est de répondre, si possible, à la plainte toute fraîche (1988) de T. Honderich:

To my mind, indeed, the Epicurean tradition generally has failed to get to the heart of the matter. It has not succeeded in making explicit the objection [au déterminisme] and thus its strength³.

1 A.A. Snyder, "The Paradox of Determinism", *American Philosophical Quarterly*, 1972, p. 353; W. Hasker, "The Transcendental Refutation of Determinism", *Southern Journal of Philosophy*, 1973, p. 175; D. Colson, *Loc. cit.*, p. 15.

2 S.M. Knaster, "How the Self-Defeating Argument Against Determinism Defeats Itself". *Dialogue*, 1986, p. 239; D.M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, p. 200.

3 T. Honderich, *A Theory of Determinism*, p. 365.

CHAPITRE PREMIER:

L'ARGUMENT POPPER

C'est en 1977 que le prestigieux épistémologue et philosophe des sciences Karl Popper publiait, en collaboration avec le neurophysiologiste John Eccles, l'ouvrage *The Self and Its Brain*, dans lequel il développe systématiquement sa position sur le problème classique du rapport entre corps et esprit. Sa thèse y est on ne peut plus claire: il s'y présente comme un dualiste-interactionniste et y défend tout au long et par divers arguments l'irréductibilité de l'esprit à la matière, en l'occurrence au cerveau, d'où le titre choisi pour son livre. En effet, on y suggère:

The brain is owned by the self, rather than the other way around (...). The active, psycho-physical self is the active programmer to the brain, it is the executant, whose instrument is the brain¹.

Encore faut-il souligner que ce dualisme n'épuise pas les catégories ontologiques poppériennes: en fait, le terme "pluralisme" conviendrait mieux, puisqu'au-delà du Monde 1 matériel et du Monde 2 mental ou spirituel il existe un Monde 3 (avec subdivisions) quasi platonicien constitué d'objets abstraits pour la plupart. Ce Monde 3 occupe une place

1 K. Popper & J. Eccles, *The Self and Its Brain*, (ci-après SB), p. 120.

essentielle dans l'argumentation philosophique de Popper en faveur de l'existence du Monde 2, ou ce qui revient au même, de sa distinction ontologique d'avec le Monde 1 des choses matérielles.

Quant à J. Eccles, collaborateur scientifique du philosophe en quelque sorte, son rôle se concentre davantage sur les aspects empiriques du dualisme: surtout la détermination de ce qui doit remplacer la glande pinéale cartésienne en tant que "lieu" de liaison du cerveau et de l'esprit, la postulation que l'interaction devrait se produire principalement dans l'hémisphère dominant (chez la plupart des humains) gauche¹, et que certains modules du cortex devraient ainsi jouir d'une sorte d'ouverture laissant place en certains cas à l'action causale de l'esprit conscient (*self-conscious mind*)², etc.

Sans doute, lorsque la théorie est précisée en ces termes, Eccles a-t-il raison de la considérer scientifique à part entière puisqu'objectivement testable et en principe réfutable³. Plus problématique, à ce point de vue, serait son argument psychologique voulant que l'esprit immatériel soit nécessaire pour jouer un rôle d'unification et d'interprétation de l'expérience consciente, en regard de la "dispersion" issue de la spécialisation de chaque région du cortex⁴.

1 SB, p. 358.

2 SB, p. 285.

3 SB, p. 375.

4 SB, p. 365.

L'attitude que devrait adopter ici l'épistémologie réfutationniste chère à Popper n'est pas évidente. Peut-être devrait-on distinguer les aspects et arguments philosophiques du dualisme, par opposition aux aspects scientifiques, les uns réfutables, les autres moins? H. Keuth¹ écrit avec raison que dans le contexte poppérien, si la théorie dualiste ou pluraliste est scientifique, elle se doit d'être révisable, et que, par conséquent, on ne peut démontrer que la position moniste physicaliste est en principe impossible à tenir. Pourtant n'est-ce pas ce que tente de faire Popper en prouvant que le behaviorisme et les philosophies soutenant l'autosuffisance causale du Monde 1 physique (e.g. par le biais d'un principe de conservation de l'énergie) s'auto-réfutent², que leurs conclusions impliqueraient la non-existence de l'argumentation rationnelle³? En cette situation seraient l'épiphénoménisme, le parallélisme psycho-physique, le matérialisme, la théorie de l'identité du neurophysiologique et du mental que seuls distingueraient deux niveaux de langage. Certes, le philosophe proteste de sa fidélité aux grandes lignes de son épistémologie de base et présente modestement ses spéculations antiphysicalistes comme de simples

1 H. Keuth, "Objective Knowledge out of Ignorance: Popper on Body, Mind, and the Third World", *Theory & Decision*, 1974, p.396.

2 "are self-defeating".

3 K. Popper, *Conjectures and Refutations*, p. 295.

conjectures dépourvues de tout dogmatisme¹, constituant au mieux un programme de recherche. Il ne prétend pas cerner l'essence de l'esprit, toujours hostile à l'intuitionnisme essentialiste - la question "Qu'est-ce que"? - qui lui paraît peu fécond et tend à dégénérer en verbalisme². Mais sûrement ses arguments dualistes visent à démontrer quelque chose au sujet de la réalité; ils sont donc en un sens dogmatiques et à prétention définitive, surtout lorsqu'ils affirment entre autres l'incompatibilité de la thèse déterministe physicaliste avec l'existence de la logique. Sans doute en ce cas sommes-nous en terrain philosophique et non scientifique, où la *Logique de la découverte scientifique*, réfutationniste, ne s'applique pas aussi rigoureusement: ainsi les objections qui reprocheraient à Popper de ne plus suivre ses principes épistémologiques lorsqu'il s'agit du problème des rapports esprit-cerveau ne sembleraient pas pertinentes. Ceci pose en partie le problème de l'évolution, et de la cohérence de l'évolution, de la pensée poppérienne, en laquelle peuvent se discerner deux périodes³: l'une, où le centre de gravité aurait été la méthodologie et la philosophie des sciences, en lien par ailleurs avec la philosophie politique⁴; et la seconde, plus récente, que l'on pourrait qualifier de période métaphysique.

1 SB, pp. VII, 37.

2 SB, pp. 100, 172.

3 R. Bouveresse, *Karl Popper*, p. 16.

4 *La société ouverte et ses ennemis*.

C'est le métaphysicien qui intéresse ici plus particulièrement, bien que cet intérêt soit loin d'être aussi grand dans le public savant que pour le Popper de la première période, celui de la *Logique de la découverte scientifique*, au point que P. Feyerabend a pu écrire que la deuxième phase des spéculations poppériennes en est une de relatif déclin¹.

Pourtant, il existe des liens fondamentaux entre les deux centres de gravité, dont le principal est peut-être cet objectivisme épistémologique foncier qui est à la fois la base du réfutationnisme faillibiliste de la *Logique de la découverte* et de la postulation du Monde 3 quasi platonicien des théories et propositions objectives, tout à fait centrale dans la période métaphysique². En effet, c'est bien en opposition au subjectivisme des philosophies de la croyance (*belief*) dans la tradition de Hume, que le premier Popper développe sa philosophie des sciences. Dans cette tradition, l'on sait que l'inductivisme forçait à interpréter les lois naturelles scientifiques comme des croyances plus ou moins subjectives (même si cette subjectivité est sociale), puisque l'induction d'une loi à portée universelle ne pouvait avoir pour fondement qu'un facteur psychologique, l'habitude. Le passage de l'observation d'un grand nombre de cas d'un phénomène à la formulation d'une loi s'appliquant à tous les cas était en effet impossible du point de vue logique, et ce que la logique ne

1 P. Feyerabend, *Problems of Empiricism*, vol 2, p. 201.

2 R. Bouveresse, *Op. cit.*, p. 112.

pouvait faire, la psyché humaine le réalisait pour ainsi dire mécaniquement. En renversant l'équation, en affirmant que les lois scientifiques n'étaient jamais vérifiables, mais seulement réfutables (et donc toujours faillibles), car une proposition universelle l'est par tout cas particulier qui la contredit, Popper dégageait la science du psychologisme subjectiviste dans le but d'en réaffirmer l'objectivité logique. Cette même tendance s'affirme et est encore durcie par le plus tardif Monde 3, puisque les théories et les produits de l'esprit eux-mêmes existent indépendamment de la psyché subjective. Le lien sur la ligne de l'antisubjectivisme est évident¹. Et s'il est vrai, comme le notent B. Carr² et H. Keuth³, que Popper, dans la *Logique et La société ouverte*, donne parfois l'impression que l'objectivité peut se réduire à l'intersubjectivité, e.g. des savants, il semble aussi que cela ne puisse être identique à la simple réalité sociale du consensus, puisque ce dont il s'agit c'est de critique intersubjective, comme le fait remarquer finement J.W. Grove⁴, et que cette critique fait nécessairement intervenir des critères autres que le consensus, des critères rationnels venus de l'au-delà du social et de l'individuel, venus de l'absolu du Monde 3. C'est ainsi qu'en réaction contre

1 B. Carr, "Popper's Third World", *Philosophical Quarterly*, 1977, pp. 215, 221.

2 Loc. cit.

3 H. Keuth, Loc. cit., p. 408.

4 J. W. Grove, "Popper 'Demystified': the Curious Ideas of Bloor (and Some Others) About World 3", *Philosophy of the Social Sciences*, 1980, p. 177.

tout relativisme, le philosophe peut décrire sa doctrine par l'expression très pertinente "faillibilisme absolutiste"¹, et que sa métaphysique peut être considérée comme allant plus loin dans la même ligne que sa philosophie des sciences empiriques, comme pour en approfondir les fondements ultimes par une philosophie fondamentale de la raison qui pousse encore plus l'analyse de l'objectivité. L'on peut soutenir une épistémologie faillibiliste sans y ajouter la métaphysique du Monde 3 ou une théorie équivalente, soutient B. Carr², et beaucoup n'y ont pas suivi Popper, mais c'est au prix, semble-t-il, de ne pas aller au fond des choses.

C'est dans le cadre métaphysique qu'évolue *The Self and Its Brain* et l'argument y soutenu qui intéresse cet essai: "A Revised Form of J.B.S. Haldane's Refutation of Materialism"³, considéré par l'auteur comme l'une des plus importantes preuves de la thèse avancée⁴. Comme son nom l'indique, on y vise le physicalisme, mais c'est à travers le déterminisme qu'on le fait, en ce que les lois physiques, "indéterministes" ou non, causeraient tout de même la pensée et ainsi ne laisseraient pas de place à l'intervention de la logique et de la raison. La condition de possibilité du discours rationnel serait

1 K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, t. 2, p. 377.

2 B. Carr, *Loc. cit.* p. 214.

3 SB, pp. 75-81.

4 SB, p. 209.

l'échappement des griffes des lois physiques, d'où la postulation nécessaire du Monde 2 et du dualisme. Certes il est permis d'être à la fois déterministe et dualiste¹, puisque l'esprit pourrait également être soumis à des lois de mécanique spirituelle, pour ainsi dire, mais il reste que ce n'est là une implication aucunement nécessaire, et que donc la nature peu connue du mental laisse place à un libre arbitre que la logique exige et que le physicalisme ne permet pas, selon l'argument. C'est tout ce que Popper recherche, et sa démonstration lui paraît assez forte pour affronter les difficultés traditionnelles du dualisme, qui lui paraissent d'ailleurs exagérées: par exemple, il n'y a pas de raison de nier la possibilité d'interaction entre le physique et le non-physique, pas plus qu'il n'y a de raison de nier l'interaction entre deux objets physiques². Dans les deux cas, nous ne savons pas exactement comment cela se fait, i.e. comment les champs de force des molécules arrivent à "agir" les uns sur les autres et à "causer" un transfert de mouvement³. Ni la matière ni l'esprit ne nous dévoilent leur

1 H. Feigl & P.E. Meehl, "The Determinism-Freedom and Body-Mind Problems", in P.A. Schilpp (Ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, p. 544.

2 *SB*, p. 153; K. Popper, *Conjectures and Refutation*, p. 298.

3 Il y a du mystérieux dans l'univers, et l'on ne saurait reprocher à Popper, comme le fait C. Mortensen, "The Self and its Brain", *Australasian Journal of Philosophy*, 1978, p. 266, de ne pas nous dire comment une "entité fantomatique" règle les problèmes des rapports des propositions abstraites avec les structures physiques du cerveau. Selon Popper, il semble que la nature des choses et de notre connaissance nous limitent à la démonstration de l'impossibilité du physicalisme.

essence profonde, au-delà de l'analyse de certaines structures¹; Popper les considère plutôt comme des processus, hostile qu'il est au concept trop statique de substance. L'idée de choses stables qui seraient le substrat fixe des changements lui semble devoir être abandonnée à la lueur de la physique moderne². Ainsi, la distance ontologique entre l'esprit et la matière n'étant pas aussi accusée que chez l'"essentialiste" Descartes, on peut comprendre que les problèmes des rapports causaux entre les deux soient moins aigus.

Son argument lui paraît assez fort pour affirmer sans ambages que les ordinateurs ne peuvent et ne pourront réellement penser³, ce qui semble évident pour un dualiste.

Enfin, l'on peut noter un second argument, ayant une certaine parenté avec celui ci-analysé, et qui repose sur l'idée d'impossibilité (de principe) d'autoprédiction de l'esprit, de ses développements et de ses décisions: il y aurait difficulté logique à ce que la connaissance puisse être préfigurée par elle-même⁴. Cet argument s'attaque au déterminisme scientifique d'un point de vue épistémologique plus particulier - la possibilité de prédire - , mais laisse bien entendu intact un déterminisme métaphysique, invérifiable scientifiquement, mais qui existerait tout

1 SB, pp. 175-176

2 SB, p. 7.

3 SB, pp. 207-208.

4 K. Popper, *The Open Universe*, pp. 79, 85.

de même¹. Pour réduire ce dernier, il nous faut l'argument de son incompatibilité avec l'existence de la raison validée, argument beaucoup plus fort et profond, par conséquent, et qui fait oublier les passages où notre auteur use de ce qu'on peut appeler de la rhétorique (par exemple lorsqu'il affirme que grimper l'Everest réfute le physicalisme en raison de l'intention que cela implique², qu'il serait absurde que l'art et la musique s'expliquassent en termes de physique ou que toute la culture humaine fût pré-établie dans l'atome d'hydrogène³).

- 1) "A Revised Form of J.B.S. Haldane's Refutation of Materialism"⁴

A) L'argument Haldane-Lewis

Puisque le point de départ du texte de l'argument Popper est tiré de chez J.B.S Haldane, il n'est pas inutile d'examiner cette source. On lit sous la plume de cet auteur:

If materialism is true, it seems to me that we cannot know that it is true. If my opinions are the result of the chemical processes going on in my brain, they are determined by the laws of chemistry, not those of logic⁵.

1 H. Feigl & P.E. Meehl, *Loc. cit.*, p. 521.

2 SB, p. 146.

3 K. Popper, *The Open Universe*, pp. 128, 161.

4 SB, pp. 75-81.

5 J.B.S. Haldane, *The Inequality of Man*, p. 157.

If my mental processes are determined wholly by the motions of atoms in my brain, I have no reason to suppose that my beliefs are true. They may be sound chemically, but that does not make them sound logically. And hence I have no reason for supposing my brain to be composed of atoms¹.

Un autre auteur, C.S. Lewis, attaquait le déterminisme de type scientifique en usant de la formule qui suit dans les premières éditions de son livre *Miracles*: "No thought is valid if it can be fully explained as the result of irrational causes"². C'est tout juste l'idée de Haldane.

J.J.C. Smart³, A. Flew⁴ et K. Campbell⁵ voient dans l'argument Haldane-Lewis une simple pétition de principe prenant dès le départ pour acquis que la causalité physiologique est hétérogène aux processus mentaux valides, comme l'exprime bien l'expression "irrational causes". On ne voit pas pourquoi il y aurait exclusion réciproque, pourquoi des mécanismes physiologiques ne pourraient pas être cause explicative de la validité d'un argument: les deux registres n'ont pas à être séparés d'office, ils peuvent fort bien coïncider. Ainsi, écrit Smart, les bonnes réponses de la machine à calculer font effectivement coïncider les deux registres: celui de la causalité physique mécanique ("irrationnelle" comme dirait Lewis) et celui de la validité discursive.

1 Idem, *Possible Worlds*, p. 220.

2 C.S. Lewis, *Miracles*, 1947, p. 27.

3 J.J.C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, pp. 126-129.

4 A. Flew, "A rational Animal", in J.R. Smythies (Ed.), *Brain and Mind*, pp. 114-117.

5 K. Campbell, "Materialism", in *Encyclopaedia of Philosophy*, t. 5, p. 186.

Pour faire face aux objections de cette nature, Lewis modifia le toujours très intéressant troisième chapitre de son livre, dans ses éditions subséquentes¹. Il tente désormais de mieux montrer que le système de causalité ne coïncide pas avec celui de la validité logique: ce sont deux systèmes distincts. De fait, lors de disputes, nous nous servons souvent de l'argument de la cause du surgissement (e.g. idéologie, maladie, passions) de la doctrine adverse pour la discréditer, comme si la causalité était l'ennemie de la rationalité². Si la causalité règle notre vie intellectuelle, alors nos opinions apparaissent indépendamment de leurs fondements. On ne voit pas comment les règles rationnelles pourraient avoir prise sur une chaîne causale psychologique obéissant à ses lois propres.

Il ne semble pas que Lewis puisse s'en tirer de cette manière.

Contre l'idée que les causes psychiques des doctrines sont associées à l'irrationalité, l'on peut tout aussi bien soutenir que les influences rationnelles, e.g. bon jugement, éducation solide, habitudes critiques, etc., sont également des causes agissantes de notre mental. Notre peur du déterminisme résulterait précisément de cette association injustifiée de la causalité psychique avec l'irrationnel³.

Ensuite, le déterministe-physicaliste dira que les

1 *Miracles*, Fontana Books, 1960 et suiv.

2 *Ibid.*, p. 20.

3 P.E. Meehl, "Psychological Determinism and Human Rationality", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. IV, 1970, p. 326.

règles de la raison sont elles-mêmes issues de la causalité physiologique. Lewis doit réfuter cette hypothèse. Or, il ne fait que répéter que la causalité physique se déroule selon des règles différentes de celles des fondements rationnels, sans autre motif apparent. Cela ressemble à une pétition de principe. Il est vrai que certaines causes nuisent à la démarche rationnelle et peuvent discréditer des opinions, mais le physicaliste peut toujours répondre que ce sont là des causes nuisibles qui n'ont rien à voir avec les causes normales du fonctionnement "rationnel" du cerveau. Il peut même dire que la rationalité ne dépend que des causes originant d'une certaine partie du cerveau, les autres régions n'étant pas soumises à un même fonctionnement. Cela expliquerait bien pourquoi toutes nos opinions ne sont pas rationnelles nécessairement. Le tout serait naturellement soumis au déterminisme, même les systèmes neuronaux responsables de l'existence des opérations rationnelles. Ce sont ces causes cervicales particulières auxquelles Lewis doit s'attaquer. Il ne peut prendre pour acquis que la logique leur est extrinsèque. Cela, il ne réussit pas à le démontrer clairement et explicitement.

G.E.M. Anscombe¹ estime justement que Lewis confond causes irrationnelles et causes simplement non rationnelles, et dans la même ligne, explication causale et explication logique. Car donner l'explication causale du raisonnement de quelqu'un,

1 G.E.M. Anscombe, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, pp. 226-227, 230. Aussi A. Flew, "The Third Maxim", *Rationalist Annual*, 1955, p. 64: les atomes ne sont pas plus irrationnels qu'immoraux; ces distinctions ne s'appliquent pas

e.g. prédire rigoureusement ses paroles et conclusions, à supposer que cela se puisse techniquement, n'est rien dire du tout sur la rationalité du discours de cette personne. Rien n'empêche que tout y soit parfaitement logique, quoi qu'il en soit de sa genèse historique-causale. Les deux niveaux d'analyse ou d'observation sont distincts et n'affirment rien l'un sur l'autre.

C.S. Lewis¹ admit le bien-fondé de cette objection et la distinction afférente, et qu'il aurait dû utiliser le vocable *verific* au lieu de *valid* dans sa discussion sur le sujet: cela concernerait la capacité de la pensée à voir ou atteindre la validité, existante ou non. Car si le lien cause-effet est distinct du lien logique entre prémisses et conclusions, il n'en reste pas moins que la pensée en tant qu'événement obéit, dans la perspective déterministe, à la loi de cause-effet; donc il semble qu'elle parvienne à une conclusion "par causalité" et non d'abord par logique. Comment alors garantir que la mécanique causale nous conduit comme il convient, plutôt vers la validité logique que vers la sophistique? Nous sommes là, précisément, à deux pas de l'argument Popper.

1 C.S. Lewis, "Reply", in G.E.M. Anscombe, *Op. cit.*, pp.231-232. Aussi A. Shutte, "The Refutation of Determinism", *Philosophy*, 1984, pp. 484-485, 487: le problème n'est pas celui de la logique en tant qu'abstraction, mais celui de la prise de notre esprit sur elle, qui doit faire intervenir les événements, donc les causes mondaines. Ces causes ne pourraient se réduire à la physicalité, si la logique doit conserver son caractère de norme.

E) L'argument Popper

Après avoir rapporté que Haldane avait rétracté son argument, Karl Popper entreprend de le rénover. Le tout est hélas présenté sous forme dialoguée, donc moins systématique, entre un physicaliste et un dualiste-interactionniste. Le point de départ de la dispute est constitué par une réfutation de la première version de l'argument Haldane à l'aide de l'exemple de l'ordinateur, qui en effet fonctionne à la fois selon les lois du monde physique et du monde logique¹. Ceci semblerait condamner l'argument. C'est alors que le dualiste attaque la question par un autre angle, centrant sa dialectique sur la très importante notion d'erreur logique. Etant acquis que les ordinateurs et les cerveaux font parfois des "erreurs", il s'agit de savoir par rapport à quoi ces erreurs se font, i.e. d'où viennent les normes de validité. Des livres, des autres cerveaux? Ils sont aussi faillibles. De l'accord des logiciens? Mais les logiciens sont-ils d'accord parce que les normes sont valides ou les normes sont-elles valides parce que les logiciens sont d'accord? Ici, le physicaliste semble embarrassé. Il en appelle à la disposition des cerveaux humains, héritée des conditionnements et de la sélection naturelle, tout en reconnaissant à l'évidence que des erreurs logiques puissent se commettre mais qu'elles sont corrigibles. Le dualiste admet

1 SB, p. 76.

le rôle de la sélection dans le développement de nos facultés, mais rétorque *illico* que cette donnée n'est nullement pertinente lorsqu'il s'agit de corriger des erreurs logiques: si l'on veut éviter le relativisme, les critères doivent être au-delà, dans ce que Popper appelle Monde 3. Le recours à l'utilitarisme ne règle rien non plus, car bien des tautologies, e.g. $1=1$, n'ont aucun contenu informatif utile; elles n'en sont pas moins valides. Que si l'on suppose que la logique comme tout systématique est utile et non pas seulement chacun des énoncés, alors on reconnaît de ce fait la logique existant comme corps de règles rationnelles qui, en tant que telles, sont d'abord régulatrices (valides) et utiles seulement ensuite. D'ailleurs, croyons-nous, même si la logique comme totalité pouvait donner lieu à une interprétation utilitariste, le clair contre-exemple des tautologies individuelles "inutiles" suffirait à distinguer radicalement les concepts de validité et d'utilité comme non identiques. Nous ne savons toujours pas d'où provient la validité.

L'argument Popper aboutit à ceci, semble-t-il: de la même façon que l'ordinateur peut se "tromper" par modification de sa structure matérielle de fait, les cerveaux de tous les hommes pourraient errer par une modification semblable. Mais alors, par rapport à quoi l'humanité errerait-elle, l'ensemble des cerveaux ayant un comportement logiquement "invalide"? Ce ne peut être par rapport au cerveau normal car il n'existe aucun exemplaire de ce dernier. Ce ne peut être que par rapport à des

normes logiques qui, précisément parce qu'elles sont des normes, sont inexplicables par des comportements cervicaux de fait. C'est là le fond de l'argument Popper, et c'est pourquoi il est centré sur la notion d'erreur logique. Comme l'écrit très profondément Lewis¹, les faits (ou les événements) ne sont ni ne sont des erreurs. Tel fonctionnement physiologique cérébral n'est pas plus "valide" qu'un autre. Idem pour celui d'un ordinateur. Nous jugeons que des faits entraînent des fonctionnements defectueux, par rapport à des normes qui, elles, ne peuvent se réduire à des faits. Elles doivent donc transcender le déterminisme de fait et le comportement factuel de la matière organisée.

The difference between a machine which uses a valid method of calculation or argument, and one which uses an invalid method, is beyond the horizon of any theory which confines itself to the causal approach of "scientific determinism"².

Et si l'ordinateur contrôle et vérifie ses opérations, ce n'est jamais à l'aide de normes proprement dites, mais bien par des comportements factuels de degré plus englobant, les expressions "contrôle" et "vérification" étant ici métaphoriques. L'homme a organisé les choses de façon à ce que telles données étant entrées, telles autres en sortiraient, mais seul l'homme réfléchit parce que lui seul juge et interprète les signes que la machine lui renvoie, à la lumière de normes. La

1 C.S. Lewis, *Op. cit.*, 1960, p. 21.

2 K. Popper, *The Open Universe*, p. 84.

machine ne pense pas plus que la règle à calcul ne calcule¹. Ce ne sont là qu'organisations de signes enchâssées dans des structures matérielles à états variables prévues et agencées par l'homme de façon à ce que les signes physiques (symboles) se comportent de la façon dont l'homme l'a voulu.

En somme, le physicalisme réduit les normes logiques à des comportements factuels, ce qui les rend du coup contingentes et les fait disparaître comme normes².

En conclusion de son argumentation, K. Popper écrit:

I do not claim that I have refuted materialism. But I think that I have shown that materialism has no right to claim that it can be supported by rational argument - argument that is rational by logical principles. Materialism may be true, but it is incompatible with rationalism, with the acceptance of the standards of critical arguments; for these standards appear from the materialist point of view as an illusion, or at least as an ideology³.

Il s'agissait là du physicalisme, mais bien entendu le principe d'attaque est le même contre le déterminisme:

According to determinism, any such theory such as, say, determinism is held because of a certain physical structure of the holder - perhaps of his brain. Accordingly, we are deceiving ourselves and are physically

1 K. Popper, *Conjectures and Refutations*, p. 296; J. Eccles & D.N. Robinson, *The Wonder of Being Human*, p. 52: Pour Popper et Eccles le rapport est le même entre la pensée et l'ordinateur - ou toute machine - qu'entre la parole et la radio ou l'enregistreuse.

2 R. Quilliot, "Indéterminisme et interactionnisme chez Popper", *Archives de Philosophie*, 1985, p. 120: "Le matérialiste ne peut rendre compte des normes logiques dont il a en fait besoin - dans un monde de purs faits, des valeurs comme celles de validité d'un raisonnement n'ont pas vraiment de sens".

3 SB, p. 81.

so determined as to deceive ourselves whenever we believe that there are such things as arguments or reasons which make us accept determinism. Or in other words, physical determinism is a theory which, if it is true, is not arguable, since it must explain all our reactions, including what appears to us as beliefs based on arguments, as due to purely physical conditions. Purely physical conditions, including our physical environment, make us say or accept whatever we say or accept. (...) This means that if we believe that we have accepted a theory like determinism because we were swayed by the logical force of a certain argument, then we are deceiving ourselves, according to physical determinism; or more precisely, we are in a physical condition which determines us to deceive ourselves¹.

Comme l'écrit Lewis, dans l'hypothèse déterministe l'acte même de savoir n'a plus sa place².

C'est en ce sens, indirect seulement, qu'il implique la non-existence de l'argumentation³, que le déterminisme physicaliste s'autodéfait. C'est pourquoi, en tant que théorie "métaphysique" (au sens plutôt "positiviste" de ce mot), l'auteur ne prétend pas l'avoir réfuté à proprement parler: c'est plutôt le rationalisme qui se trouve sapé, ou qui est incompatible avec le déterminisme. Ce dernier ne peut plus être soutenu rationnellement, mais il peut tout de même exister, semble-t-il, ou en tout cas être "défendu" de manière passionnelle par ceux qui ne croient pas en la raison ou la considèrent de nulle

1 K. Popper, *Objective Knowledge*, pp. 223-224.

2 C.S. Lewis, *Op. cit.*, pp. 21ss. Cf. aussi J. Eccles, *SB*, p. 546: "If physical determinism is true, then that is the end of all discussion or argument (...) there is no philosophy". Nous sommes réduits au silence du scepticisme absolu.

3 K. Popper, *The Open Universe*, p. 84

importance¹.

Bien que son argument vise surtout l'épiphéénoménisme, pour lequel seul le Monde 1 jouit d'efficacité causale par rapport au Monde 2 mental, le philosophe considère qu'aucune forme de physicalisme déterministe (de type statistique ou non) ne peut y résister, en particulier la théorie dite de l'identité du physique et du mental² (ou des deux langages qui porteraient sur une réalité identique), peu différente, du point de vue du problème des normes logiques, de l'épiphéénoménisme. J. Eccles:

All varieties of identity theories imply that the mind's conscious experiences have merely a passive relationship as a spin-off from the operations of the neural machinery, which themselves are self-sufficient³.

Maints critiques ont voulu objecter à la démarche poppérienne la même réponse déjà entrevue à l'endroit de J.B.S. Haldane. Les théoriciens de l'identité H. Feigl et P.E. Meehl⁴ font remarquer qu'il n'y a pas contradiction, l'isomorphisme structurel de la machine à calcul avec les lois arithmétiques le prouve, entre une pensée à la fois logique et déterminée causalement: ce sont deux niveaux distincts d'analyse.

1 Ibid., p. 88.

2 SB, pp. 87-88.

3 SB, p. 494.

4 H. Feigl & P.E. Meehl, Loc. cit., p. 541. P.E. Meehl, "Psychological Determinism and Human Rationality: a Psychologist's Reactions to Professor Karl Popper's 'Of Clouds and Clocks'", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. IV, 1970, pp. 317-319.

Even if a complete physicalistic micro-causal account might be given of human, rational decision-making (...) the truth of such an (...) account would be compatible with a "molar" account truly asserting that reasons decisively influenced the choice¹.

P.S. Churchland ajoute à son tour qu'une pétition de principe est commise quand on suppose dès le départ qu'un comportement mental déterministe n'obéirait pas aux lois de la raison consciente. Là-dessus on répond:

Determinism does not deny that our opinions are sometimes the result of weighing of reasons. On the contrary, it is a theory concerning how we are going to explain the phenomenon we call "the weighing of reasons"².

Cet auteur emploie une comparaison explicative: Popper ferait penser à un homme qui voudrait réfuter telle théorie biologique mécaniste en disant à l'adversaire: si l'esprit vital n'existe pas, alors nous sommes tous morts, et par conséquent vous aussi; et ainsi il n'y a plus personne qui fasse exister la théorie mécaniste: elle s'est autodétruite.

Il nous semble ici que Churchland passe à côté de la question et ne tient aucun compte de la rénovation que Popper fait subir à l'argument Haldane³. Loin de prendre pour acquis ce qui est en question, Popper apporte la preuve que Churchland réclame avec insistance: la rationalité de droit ne peut provenir de la causalité de fait, parce que le normatif ne

1 P.E. Meehl. *Loc. cit.*, p. 372.

2 P.S. Churchland, "Is Determinism Self-Refuting?", *Mind*, 1981, p. 100.

3 C'est ce que Popper lui répond: K. Popper, "Is Determinism Self-Refuting?", *Mind*, 1983, p. 103.

peut provenir du factuel. C'est là le coeur de la question.

Popper n'hésite pas à admettre avec Feigl et Meehl qu'il n'y a pas de contradiction directe entre le déterminisme et la "rationalité", et ce n'est pas là son argument exact. Comme l'a entrevu Lewis dans sa réponse à Anscombe, le problème se situe plutôt entre le déterminisme et la rationalité vérifiée ou contrôlée à la lumière de normes, c'est à dire la rationalité consciente d'elle-même, critique. F. Jackson objecte avec les autres commentateurs: "There is no reason why an opinion determined by the laws of chemistry should not conform to the laws of logic"¹. Soit. Mais le nouvel argument consiste à dire qu'il n'y a pas davantage de raison en faveur de cette conformité, ce qui réduit la capacité de vérification de notre psyché pour ainsi dire à néant, puisque celle-ci obéit à des lois factuelles sur lesquelles elle n'a aucun contrôle: ces lois peuvent faire d'elle ce que bon leur semble, e.g. faire paraître l'illogique pour le logique, etc. Il ne peut plus y avoir de réelle mise à distance de notre activité mentale. C'est pourquoi la notion d'erreur est si importante dans l'argument Popper. Un déterminisme spinoziste de l'être divin, par exemple, ne laisserait plus prise à l'argument, parce qu'appliqué en ce cas à un être infailible. Mais dès que l'erreur logique apparaît, et elle est un fait de l'existence humaine, nous avons besoin d'une capacité radicale de distanciation par rapport à notre vie

1 F. Jackson, "Interactionism Revived?", *Philosophy of the Social Sciences*, 1980, p. 318.

intellectuelle, i.e. de non-déterminisme, sans quoi nous n'avons jamais la garantie que la causalité mécanique nous conduit comme il convient, logiquement, et qu'elle ne remplit pas les fonctions du malin génie de Descartes. Ainsi, dans une dialectique comparable contre le behaviorisme de B.F. Skinner, J. Eccles:

Indeed how can we distinguish between a scientific theory and the strange "reinforcement history" that gets our protagonist to defend radical environmentalism? If the theory is correct, we will never really know, because by its very terms any ultimate assent we give to it must also be the result of "shaping"¹.

Feigl et Meehl, quant à eux², se défendent de vouloir réduire le logique au physique, admettent une différence d'ordre entre les deux; mais, ajoutent-ils, même si l'on donnait une interprétation platonisante de ce phénomène, dans le style du Monde 3 poppérien, il n'en resterait pas moins que les comportements mentaux, eux, sont bel et bien dans le monde concret, qu'ils obéissent aux lois de la psychologie et de la "programmation" cérébrale, donc aux lois causales physicalistes. Ce qui n'empêche nullement les normes logiques d'exister, dans un univers platonicien si l'on veut. Simplement ces normes, e.g. les règles syllogistiques, sont incorporées (*embodied*) dans les structures physiques qui régissent certains événements cérébraux³. Popper raisonne comme si, une fois faite l'analyse

1 J. Eccles & D.N. Robinson, *Op. cit.*, p. 101.

2 H. Feigl & P.E. Meehl, *Loc. cit.*, pp. 543, 545. P.E. Meehl, *Loc. cit.*, pp. 328-329.

3 H. Feigl & P.E. Meehl, *Loc. cit.*, p. 500.

causale et mécanique d'un cerveau ou d'une machine "valide", il fallait encore identifier un "agent logique" qui viendrait ajouter sa causalité propre sur le fonctionnement: comme si la réalité logique $1+1=2$ devait être présente dans la machine par-dessus le mécanisme¹, faute de quoi nous aurions laissé dans l'ombre l'aspect le plus fondamental de l'analyse: le fait que la machine est "valide". Mais, évidemment, ce n'est pas parce qu'on ne dit pas tout ce qui peut être dit sur une machine par l'analyse causale que celle-ci est incomplète du point de vue de la causalité; on peut simplement mettre l'analyse de la validité entre parenthèses, sans l'éliminer pour autant, mais en niant sa pertinence causale.

Cette objection intéressante touche certains points importants qui permettent de clarifier l'argument Popper en examinant comment il pourrait se défendre. Il est absolument vrai qu'on ne peut considérer les normes logiques comme des agents physiques: c'est évident pour Popper puisqu'elles sont du Monde 3. Mais c'est précisément pourquoi il faut un esprit libre pour conférer aux normes logiques leur efficacité critique de l'erreur. La machine a beau être "logique", elle subit cette logique passivement, au lieu de l'appliquer; il ne s'agit donc jamais de logique absolument vérifiable pour elle, et rien ne serait changé, pour elle, par son illogisme. Il lui faudrait une causalité agente propre dans l'ordre intelligible, libre, autocausatrice, pour mettre toutes causes hétérogènes à

1 Ibid., p. 546. P.E. Meehl, *Loc. cit.*, pp. 340, 344, 366.

distance, de façon à juger objectivement de tout raisonnement apparent qui se présenterait par quelque cause que ce soit. La machine ou le cerveau ne peuvent donc être "logiques" que par accident. Certes, dans l'hypothèse Meehl, les normes ne seraient pas réduites au physique, mais pour Popper c'est leur connaissance, leur accessibilité qui posera problème: sans esprit, elles seront dans un au-delà sans contact. Elles auront l'être mais pas l'être-pour-nous. Ce sera donc tout comme si elles n'existaient pas. Elles ne seraient plus vraiment des normes, mais de simples faits abstraits, transcendants.

Nonobstant que les événements mentaux fassent partie du monde, l'argument Popper veut montrer que la condition de l'efficacité des normes logiques est le libre arbitre, l'indépendance de la causalité physicaliste; de son point de vue, on doit donc en déduire que les lois "causales" qui concernent le mental doivent être d'une espèce toute particulière, non identiques aux lois logiques certes, mais différentes des lois de causalité transitive. Supposer autre chose sans avoir réfuté l'argument Popper serait sans aucun doute une pétition de principe.

Un peu semblable à celle de Meehl est la critique de F. Jackson¹, qui tente de montrer que Popper s'est commis dans le sophisme de l'ignoratio elenchi en faisant parler le

¹ F. Jackson, *Loc. cit.*, p. 318: "He interprets physicalism as giving a reductive account in instrumentalist terms of validity of inference".

physicaliste de son dialogue en termes réductionnistes utilitaristes (sélection naturelle, etc.) à propos des lois logiques, ce qui n'est pas forcément impliqué par le matérialisme ou l'épiphéénoménisme. Il apparaît ici que Jackson prend l'accidentel pour l'essentiel. Le problème n'est pas entre l'utilitarisme et autre chose, mais entre l'erreur et la validité logique. Ce n'est pas tant l'utilitarisme qui fait difficulté que toute doctrine qui, comme lui, aboutit à gommer la distinction entre faits et normes. Et le physicalisme déterministe est, selon Popper, une telle doctrine.

L'épiphéénoménisme également sans doute. Jackson écrit: "An epiphenomenalist need take no stance one way or the other on what account should be given of valid inference"¹. Mais c'est alors précisément toute la question qu'on évite, puisque le fond du problème c'est l'origine de la validité. C'est sur la nature de l'intellect que sont fondées traditionnellement les principales théories s'opposant au matérialisme. Comment défendre l'épiphéénoménisme pour telle raison et fermer les yeux par principe sur les raisons qui pourraient l'affecter? Si l'épiphéénoménisme n'entraîne pas l'utilitarisme, il n'en reste pas moins qu'il doit expliquer les normes logiques de droit par le comportement cérébral de fait. C'est toute la question et quand bien même on voudrait l'éviter, l'on y est plongé par la force des choses.

1 Loc. cit.

Ce n'est donc pas pour rien que Popper considère sa théorie du Monde 3 comme la clef du problème des rapports entre cerveau et esprit¹.

2) Les 3 Mondes et l'objectivisme

Au coeur du pluralisme métaphysique poppérien, qui distingue ontologiquement² les contenus intelligibles des actes mentaux, puis les actes mentaux des choses et processus matériels, il y a ce Monde 3 d'objectivités, base de toute l'argumentation qui amène à la distinction des deux autres Mondes. Ce Monde, et son influence sur nous, a été découvert par Platon le premier³, bien que Popper s'éloigne un peu de la théorie platonicienne des Idées. C'est davantage en rapport aux penseurs plus récents Bolzano et Frege que le Monde 3 poppérien se conçoit⁴. Il s'agissait en effet pour ces philosophes de distinguer radicalement l'aspect objectif du savoir ou de la pensée, de son aspect subjectif, de sorte que la science soit douée d'un fondement inébranlable, à l'abri de tout relativisme.

1 K. Popper, *La quête inachevée*, p. 269.

2 Popper, *Objective Knowledge*, p. 106, nous rappelle toutefois qu'il ne faut pas prendre trop à la lettre les termes "Monde" ou "univers". On aurait tout aussi bien pu parler de champ ontologique. Certes l'auteur veut éviter toute interprétation trop substantialisante ou chosiste.

3 *Ibidem*, p. 122.

4 *Ibidem*, p. 106.

Bolzano¹ fait appel au concept de propositions en soi, "existant" indépendamment du sujet et de ses pensées, les premières entretenant des relations d'ordre purement logique entre elles, et les secondes des relations d'ordre psychologique. Les deux ordres seraient distincts au point de constituer deux univers. Frege offre exactement la même dichotomie², la pensée en tant que contenu objectif n'étant pas du tout réductible à un état d'esprit. On notera même explicitement, ci-après, l'expression "troisième domaine" sous la plume de Frege. Popper, toutefois, qui se déclare réaliste en cette matière, déplore un certain flottement chez ces philosophes en ce qui concerne le statut ontologique précis du Monde 3³, et concurremment, une difficulté à situer exactement le monde de la pensée dans l'univers, surtout quant à sa genèse⁴. Il ne semble pas inutile d'y jeter un coup d'oeil succinct.

A) Les précurseurs: Bolzano et Frege

i) Bolzano et les propositions en soi

Celui qu'on a pu appeler le Platon de la logique, Bernard Bolzano (1789-1848), posa au centre de sa philosophie et

1 *Idem*, *La quête inachevée*, p. 258.

2 *Idem*, *Objective Knowledge*, pp. 108, 259.

3 *Idem*, *La quête inachevée*, p. 262.

4 R. Bouveresse, *Op. cit.*, p. 112.

de sa *Théorie de la science* le concept de proposition en soi:

I understand by a proposition in itself any statement that something is or is not, indifferently whether this statement is true or false (...), whether or not anyone has put it into words, whether or not it has even been thought¹.

Il s'agit donc de la proposition considérée hors de toute assertion ou pensée, et dont on peut toujours se demander si elle a été effectivement affirmée ou saisie, phénomènes desquels elle est par conséquent indépendante. La proposition en soi est dans un rapport d'original à copie avec la proposition pensée par le sujet, dont elle est la matière². Elle n'est absolument pas verbale, et en tant que pur sens abstrait, n'est même pas connue immédiatement: "L'élément dans lequel la proposition en soi se meut est donc le logique, distinct de tout psychologisme, de tout historisme et de tout empirisme"³.

Les éléments de ces propositions sont les idées en soi, tout aussi objectives et qui, comme les premières, ne se trouvent pas multipliées par les multiples actes mentaux les saisissant, en un ou plusieurs sujets⁴. De même, il ne saurait exister deux idées en soi identiques, puisqu'il n'y aurait aucun principe de différenciation entre ces deux idées essentiellement

1 B. Bolzano, *Theory of Science*, Reidel, p. 48.

2 Ibid., Lettre à Exner, p. 376.

3 D. Macabrey, "Commentaire", in B. Bolzano, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 67.

4 B. Bolzano, *Op. cit.*, pp. 77-78.

les mêmes: elles ne seraient plus qu'une¹. Il s'ensuit qu'il ne semble pas interdit de parler d'essences pures à propos de ces idées.

Maintenant, quand une proposition en soi correspond à une réalité telle qu'elle est, pensée ou non, l'on a affaire à une vérité en soi², qui partage bien entendu les mêmes attributs. Bien des philosophes ont eu l'intuition que la vérité ou la fausseté des propositions sont indépendantes de tout esprit: peu importe que personne n'y pense, pas même Dieu, selon Bolzano³, la proposition qui énonce le nombre exact de molécules d'eau des océans à tel instant est vraie intemporellement.

Le tout organique des vérités en soi constitue la science:

La science est un univers en soi; elle a une structure autonome; son contenu est intemporel (...).

Ce qui assure l'autonomie de la science, c'est justement qu'elle a "ses lois propres", celles de la connexion objective entre les vérités⁴.

Il paraît évident à Bolzano que la géométrie d'Euclide, par exemple, en tant que savoir subjectif d'Euclide, n'est pas identique à la pure science géométrique, qui est l'ensemble organique des propositions concernant l'espace. C'est donc dire également que les lois logiques, au-delà de leur fonction de

1 Ibid., p. 133.

2 Ibid., p. 56.

3 Ibid. p, 57.

4 D. Macabrey, Loc. cit., p. 100.

normativité-pour-nous, sont autonomes et font découler platoniquement les vérités les unes des autres.

Deux caractères essentiels des propositions sont soulignés par le philosophe¹: elles sont soit vraies, soit fausses, et elles ne sont pas douées d'existence. L'auteur précise parfois d'existence "réelle" ou "actuelle". C'est pourquoi l'on ne saurait parler d'éternité à leur sujet (encore moins de lieu, bien sûr), mais plutôt d'intemporalité, comme pour la vérité ou la fausseté, au sujet desquelles il n'y a pas de sens de parler de leur commencement ou de leur fin: que j'existe en ce moment ne deviendra jamais faux et ne l'a jamais été.

Bolzano ne croit pas que l'idée objective puisse se réduire à l'idée subjective considérée simplement en faisant abstraction de l'esprit, car il voit là une contradiction: une pensée subjective non pensée². Il maintient que malgré leur non-existence, les propositions en soi doivent être néanmoins "quelque chose", puisqu'elles se distinguent les unes des autres³.

Les critiques ont soutenu avec vraisemblance qu'il s'agit là davantage d'une théorie posée plutôt que démontrée, à moins peut-être que Bolzano ne l'ait considérée évidente. Elle

1 B. Bolzano, *Op.cit.*, p. 49. Lettre à Exner, p. 374.

2 *Ibid.*, p. 377.

3 *Ibid.*, p. 38.

peut se considérer en partie comme une décision pragmatique, ce que l'auteur ne renie pas puisqu'il en appelle à l'utilité logique du concept de proposition en soi et le considère du coup justifié¹. J. Danek² n'hésite pas à le considérer comme un postulat indémontrable utilisé carrément pour se libérer du subjectivisme.

La notion de vérité en soi (...) est une interprétation philosophico-logique du caractère non temporel et abstrait du fondement objectif de la pensée humaine³.

ii) Frege et les pensées

La réflexion de l'éminent logicien G. Frege sur le sujet qui nous occupe suit des lignes remarquablement semblables à celle de Bolzano, tout en préfigurant de façon frappante les thèmes poppériens, jusque dans l'expression "Monde 3". Le même souci d'objectivisme lui font distinguer radicalement la pensée subjective de son contenu objectif:

Les pensées ne sont ni des choses du monde extérieur ni des représentations.

Il faut admettre un troisième domaine. Ce qu'il renferme s'accorde avec les représentations en ce qu'il ne peut pas être perçu par les sens, mais aussi avec les choses en ce qu'il n'a pas besoin d'un porteur dont il serait le contenu de conscience. Telle est, par exemple, la pensée que nous exprimons

1 Ibid., Blackwell, p. 23; "Introduction" par R. George, p. XXXI.

2 J. Danek, *Les projets de Leibniz et de Bolzano: Deux sources de la logique contemporaine*, pp. 180, 187.

3 Ibid., p. 253.

dans le théorème de Pythagore, vraie indépendamment du fait que quelqu'un la tienne pour vrai ou non. Elle n'a besoin d'aucun porteur¹.

Content is not the result of an inner process or the product of a mental act (...) but something objective; that is to say, it is something that is exactly the same for all rational beings (...) just as the sun, say, is something objective².

Cette pensée objective, que Frege définit comme étant le sens³ des énoncés et des termes, est non temporelle et non spatiale⁴, est douée de "réalité" quoique "différente"⁵, n'est pas multipliée par les différents actes subjectifs qui la saisissent⁶. Un bon exemple en serait n'importe quel nombre, objet immédiatement donné à la raison, mais aussi bien toute vérité à propos des choses. Il est essentiel pour Frege que celle-ci soit indépendante de la psyché, toute autre position faisant s'évanouir le sens même du concept de vérité: "Ce que j'admets pour vrai, ce que je juge vrai indépendamment du fait que j'admets sa vérité, ne dépend pas non plus du fait que j'y pense"⁷. On peut le démontrer par l'absurde:

1 G. Frege, *Ecrits logiques et philosophiques*, p. 184.

2 *Idem*, *Posthumous Writings*, p. 7.

3 *Ibid.*, p. 131.

4 *Ibid.*, pp. 135, 148.

5 *Idem*, *Ecrits logiques et philosophiques*, p. 195. Il n'est sûrement pas heureux, en tout cas, de la considérer comme une "substance", avec G.P. Baker & P.M.S. Hacker, *Frege, Logical Excavations*, p. 59.

6 *Idem*, *Posthumous Writings*, p. 133.

7 *Idem*, *Ecrits logiques et philosophiques*, p. 191.

If anyone tried to contradict the statement that what is true is true independently of our recognizing it as such, he would by his very assertion contradict what he had asserted; he would be in a similar position to the Cretan who said that all Cretans are liars.

To elaborate: if something were true only for him who held it to be true, there would be no contradiction between the opinions of different people. So to be consistent, any person holding this view would have no right whatever to contradict the opposite view (...). He would not be able to assert anything at all in the normal sense, and even if his utterances had the form of assertions, they would only have the status of interjections (...). And in that case his assertion that something was true only for us and through being recognized by us as such would have this status too. If this view were true, it would be impossible to claim that any of his own opinions was more justified in the eyes of others than the opposite opinion. (...) There would be no science, no error and no correction of error; properly speaking, there would be nothing true in the normal sense of the word. For this is so closely bound up with that independence of being recognized as true (...) that it cannot be separated from it¹.

Le physicalisme se trouve au passage aussi bien remis en question: il est inconcevable que la vérité historique de l'assassinat de César dépende de la structure cérébrale de tel historien romaniste.

S'il en est bien ainsi, les lois de la vérité, de la logique, des mathématiques ne peuvent se réduire ou s'expliquer par des lois psychologiques causales. Car ces dernières lois ne concernent que l'apparition de nos croyances au sujet de la vérité, non la vérité elle-même:

1 *Idem, Posthumous Writings*, pp. 132-133.

The causes which merely give rise to acts of judgment do so in accordance with psychological laws; they are just as capable of error as of leading to truth; they have no inherent relation to truth whatsoever; they know nothing of the opposition of true and false¹.

Autrement, bien sûr, nous ne ferions jamais d'erreurs logiques. C'est en raison de ce phénomène d'erreur, encore une fois, que les lois logiques ou mathématiques doivent être au-delà de la psyché factuelle, dans un monde autonome de normes pures. C'est un leitmotiv chez Frege que les lois de la raison sont comparables à des lois morales ou légales, non à des lois naturelles²; sauf qu'ici des vérités absolues sont en question, alors que la notion de bien peut être davantage sujette à des interprétations relativistes, ce qui entraîne que son indépendance du sujet pensant puisse être remise en question. Tel n'est pas le cas de la logique, qui ne saurait avoir la science psychologique pour fondement, puisqu'elle ne s'occupe aucunement des âmes, à l'évidence. A son sujet, il arrive au logicien d'utiliser plutôt l'expression "étude de l'esprit", au sens transcendant³.

Dans ces conditions, Frege considère que les lois mathématiques ne sont jamais créées ou inventées, mais seulement découvertes par les hommes⁴ au moyen d'une "saisie" de l'esprit,

1 Ibid., p. 2.

2 Ibid., pp. 4, 145.

3 Idem, *Ecrits logiques et philosophiques*, p. 191.

4 Idem, *Posthumous Writings*, p. 133.

pouvoir particulier et mystérieux¹, qui ne peut être compris d'un pur point de vue psychologique, et dont l'auteur évite de trop préciser la nature, sauf à dire que le troisième domaine n'"agit" dans l'univers que via cet acte de saisie, par le truchement des idées des hommes. Une fois ces idées touchées, la volonté pourra à son tour manifester l'influence des pures pensées dans le monde matériel concret².

Critiquant cette doctrine, G. Currie³ tente de dissocier l'objectivisme de Frege de son platonisme en l'interprétant dans le sens d'un intersubjectivisme. L'important, en effet, c'est que les concepts soient partageables, qu'ils soient les mêmes pour tous: il s'agit d'un problème d'épistémologie, non d'ontologie, et le Monde platonicien n'est pas vraiment nécessaire pour sa solution. D'autant plus qu'il n'est pas même utile, objectent quelques critiques: comment ce Monde pourrait-il influencer réellement le monde humain sans s'y dégrader du même coup en expérience subjective? Quels que soient nos efforts, nos actes subjectifs demeureront toujours nos actes subjectifs, qu'il existe ou non un Monde platonicien. Comment y grimper par nos seuls moyens, qui par définition restent subjectifs?

The nature of the supposed connection between thoughts and the phenomenon of objectivity is one

1 Ibid., p.145. *Ecrits logiques et philosophiques*, p. 191.

2 Idem, *Posthumous Writings*, p. 138. *Ecrits logiques et philosophiques*, p. 194.

3 G. Currie, *Frege*, pp. 165, 179.

that will never, by the very nature of the case, be revealed to us. Everything useful that we can know about objectivity can be known without recourse to metaphysically real thoughts¹.

Une autre façon d'exprimer la même idée souligne que Frege ne nous donne aucune procédure qui permette de découvrir les authentiques lois de validité de l'au-delà objectif servant à juger des lois "subjectives" de l'enchaînement des idées de notre esprit²: le Monde objectif demeure une entité purement théorique.

La seule défense possible de Frege serait sans doute ici d'en appeler au fait de l'objectivité, i.e. de nos rapports avec le Monde platonicien, tout en répétant que toute hypothèse contraire, subjectiviste, psychologiste, intersubjectiviste, sociologiste, s'autoréfute par l'absurde. Le fait dont il est question devrait donc être nécessairement postulé par la raison. Après tout, peut-on nier que le terme "vérité" soit pourvu de sens, qu'aucune contradiction ne saurait être vraie?

B) Les Mondes poppériens

Des trois Mondes poppériens, l'on peut dire que les deux premiers ne posent guère problème quant à leur définition et à leur cohérence: le Monde 1 est le Monde des choses et processus concrets, objets de la physique. C'est par rapport à ce Monde 1 que se définit le physicalisme, même celui qui accorderait une

1 Ibid., p. 163.

2 G.P. Baker & P.M.S. Hacker, Op. cit., p. 44.

sorte d'existence à l'esprit, en ce qu'il affirme la fermeture causale de cet univers: seul celui-ci a de l'efficace sur le déroulement des événements du cosmos, et par voie de conséquence tout événement doit pouvoir s'expliquer totalement, en principe, par la science physique.

Le Monde 2, quant à lui, est l'univers psychique subjectif, irréductible au Monde 1 selon Popper, et distinct du Monde 3 avec lequel il est en relation. Les philosophies qui tentent de faire l'économie du Monde 3 constituent des épistémologies du Monde 2; on y retrouve le psychologisme, le sociologisme, le behaviorisme, approches qui considèrent le savoir uniquement sous l'angle de son édification humaine dans l'expérience consciente ou comportementale. Ce dont ne saurait s'accomoder l'objectivisme de Popper qui veut distinguer radicalement, suivant Bolzano et Frege, savoir subjectif et savoir objectif, notre science de la science¹, ce qui rend nécessaire le Monde 3.

Cependant, le cas du Monde 3 est problématique. Il comprend les mêmes éléments que les univers abstraits frégeens et bolzanesques, avec bien des items en plus et quelques-uns en moins: les concepts individuels, hors proposition, en sont exclus, par anti-essentialisme. Mais surtout il se distingue de ces univers et des Idées platoniciennes du même coup, par un caractère fondamental: ce Monde a une histoire, est changeant, et a pour base les productions de l'esprit humain: "World 3 is

1 K. Popper, *Objective Knowledge*, p. 108. SB, p. 121.

man-made in its origin"¹. Cette propriété lui confère une plus grande accessibilité que dans le platonisme: comme nous créons des objets du Monde 3, on peut en expliquer notre compréhension en termes de leur fabrication ou refabrication active, ce qui atténue leur éloignement².

Pourtant, cette création doit être considérée comme l'amorce seule; dès lors que celle-ci est posée, le Monde 3 gagne, et c'est là le paradoxe, son autonomie. L'illustration favorite de Popper est tirée de l'arithmétique³: l'on peut dire que les nombres sont construits ou inventés, mais une fois ce phénomène accompli, ils engendrent d'eux-mêmes des conséquences objectives, indépendantes de notre esprit, par exemple leur distinction en pairs et impairs, à laquelle nous sommes soumis. Et notre soumission se manifeste précisément par le fait que nous ne faisons que découvrir ces propriétés. Elles étaient donc préexistantes dans le Monde 3. C'est par cette voie des conséquences logiques que les objets du Monde 3 gagnent leur indépendance ontologique. Le Monde 3 s'impose aux mathématiciens en train de corriger une erreur commise⁴. La mathématique agit

1 SB, p. 43; aussi p. 38. *Objective Knowledge*, p. 122.

2 SB, p. 44.

3 SB, pp. 40-42. *Objective Knowledge*, p. 118.

4 *Idem*, *The Open Universe*, p. 119.

sur eux. Il en est de même pour toutes les disciplines, tout l'univers intelligible. Nous subissons le choc en retour logique de nos théories et problèmes, toujours féconds en conséquences imprévues et involontaires à découvrir¹, et qui peut-être ne seront jamais découvertes, comme quelque galaxie trop éloignée. Par rapport à nous, elles ne demeurent que des contenus de pensée virtuels, sans doute en nombre infini.

Toutes les relations logiques quelles qu'elles soient font partie du Monde 3 autonome, de même que les intelligibles objectivement déductibles à l'aide de ces relations, les théories en elles-mêmes dans leur articulation, le corps de la science. Mais aussi bien, dans la même ligne, tout ce qui est posé-là objectivement suite à notre activité intellectuelle²: les arts, les institutions, les outils³, les livres et tous les écrits, les bibliothèques, le langage, les systèmes de moralité, les valeurs, la littérature, les mythes, et finalement certains aspects de nous-mêmes, en tant que nous sommes produits du langage, de notre esprit et de celui des autres⁴. Cette énumération pourrait laisser penser que l'on s'éloigne brusquement de l'univers des théories pures et des propositions, mais il convient ici d'être prudent. Par exemple, en ce qui concerne les livres, tous les écrits, les bibliothèques, tous les supports d'information, c'est bien leur contenu au sens

1 Idem, *Objective Knowledge*, p. 161.

2 Idem, *La quête inachevée*, p. 278.

3 Ibid., p. 266.

4 SB, p. 145.

logique qui fait partie du Monde 3, en tant que réalité abstraite¹. Parallèlement aux conceptions analogues de Bolzano et Frege, deux copies d'un même livre, objets du Monde 1, ne forment qu'un seul objet du Monde 3. Si Popper semble parfois affirmer autre chose, ainsi que le note E.D. Klemke², comme si l'écrivit lui-même, puis son contenu, étaient tous deux du Monde 3, ce n'est que par inadvertance de formulation. On doit appliquer le même type d'interprétation, sous peine d'absurdité, aux autres objets mentionnés: ils "contiennent" des intelligibles et des rapports abstraits³, en tant qu'ils en sont les résultats, bien qu'objets du Monde 1. Popper les qualifie explicitement d'objets mixtes⁴. Toutefois, il va sans dire que le noyau le plus pur du Monde 3 est désincarné.

Ce Monde 3 est indispensable à l'existence du Monde 2 puisque d'une part, tout acte de compréhension intellectuelle s'ancre en lui, est fondé sur l'interaction des deux Mondes⁵, et que d'autre part, la pleine conscience de soi exige le langage et certaines théories simples, telle la continuité des objets -

1 Idem, *La quête inachevée*, p. 261; *Objective Knowledge*, p. 116; *The Open Universe*, p. 115.

2 E.D. Klemke, "Karl Popper, Objective Knowledge, and the Third World", *Philosophia*, 1979, p. 53.

3 e.g. l'outil qui manifeste une intention et est ordonné à une fin; il "implique" ces concepts. E.g. les valeurs, qui sont en relation de compatibilité ou non, etc.

4 SB, p. 43.

5 SB, p. 122.

en ce cas-ci, du moi - dans le temps¹. Plus, le Monde 3 et ses effets peuvent être considérés comme des preuves du Monde 2, devenu nécessaire pour faire le lien avec le Monde 1; car nous constatons que la logique et la culture changent effectivement le monde matériel en s'y incarnant, pour ainsi dire². Comment cela serait-il possible sans psyché en relation avec les deux univers à la fois, sans être ni de l'un ni de l'autre? Et puis, tout l'argument étudié en ce chapitre vise à démontrer l'autonomie du Monde 2 par rapport au Monde 1 précisément en se fondant sur ses rapports avec une part du Monde 3. P. Feyerabend² note d'ailleurs que le Monde 2 n'est autonome que pour ses domaines de relations avec le Monde 3; hors ceux-ci, il est dépendant du Monde 1, complétant ainsi l'interactionnisme.

If the autonomous part of World 3 can interact with World 2, then World 2 (...) cannot be reducible to World 1 (...).

World 3, and especially its autonomous part, is clearly irreducible to the physical World 1. But since World 2 depends, in part, upon World 3, it is also irreducible to World 1⁴.

La causalité circulaire entre les Monde 2 et 3 n'empêche pas Popper de considérer à son tour le Monde 2, d'un point de vue évolutif, comme émergeant du cerveau, donc du Monde 1⁵. Mais ce phénomène, sans être une véritable explication, n'est pas non

1 SB, p. 44. *The Open Universe*, p. 158.

2 SB, p. 544. K. Popper in P.A. Schilpp (Ed.), *Op. cit.*, p.1048.

3 P.A. Feyerabend, *Op. cit.*, p. 172.

4 K. Popper, *The Open Universe*, p. 160.

5 SB, p. 554, 568.

plus une réduction, puisque le Monde 2 "émerge" du Monde 1 "in a way similar to that in which World 3 is an emergent product of the mind"¹. C'est dire qu'il s'agit d'un phénomène biologique échappant partiellement aux lois physiques.

Dans ces conditions, il est toutefois extrêmement difficile de comprendre comment l'origine du Monde 3 telle que décrite peut être "parfaitement compatible avec l'éternité de la vérité et des relations logiques"². Car l'auteur maintient avec Bolzano et Frege que les propositions sont intemporellement vraies ou fausses, en particulier, respectivement, les tautologies et les contradictions³. Comment cela se peut-il, antérieurement à l'existence même des concepts de base posés par le Monde 2 et qui "amorcent" le Monde 3? Comment $1 + 1$ peut-il être égal à 2 avant la création ou l'invention des nombres? Comme le remarque A. O'Hear⁴, peut-être le pur platonisme résiste-t-il mieux aux difficultés, lui qui n'introduit pas de scission entre le Monde 3 créé par nous lorsque des théories sont inventées, et le Monde 3 préexistant dont nous ne faisons que découvrir les éléments. Peut-être peut-on s'en tirer, dans le cas de la logique et des mathématiques, par une interprétation purement formelle des vérités éternelles. L'on peut dire en effet que toute tautologie est vraie sans spécifier

1 SB, p. 554.

2 Idem, *La quête inachevée*, p. 266.

3 Ibid., p. 265; *Objective Knowledge*, p. 158; *The Logic of Scientific Discovery*, p. 275.

4 A. O'Hear, *Karl Popper*, pp. 187-188.

de quels concepts particuliers il s'agit et sans attendre leur existence. C'est ce que semble indiquer le philosophe quand il écrit que le platonisme "repose sur un malentendu selon lequel le statut des relations logiques qui existent entre les objets du Monde 3 doit être partagé par ces objets eux-mêmes"¹. En un certain sens donc, certaines vérités logiques "éternelles" pourraient préexister à leur propres termes, et résoudre l'objection de J.D. Gilroy² qui se demande comment deux théories "temporelles" du Monde 3, comme celles de Kepler et Newton, peuvent entretenir des relations intemporelles, e.g. de contradiction.

Beaucoup plus ardu, en revanche, est le cas des vérités empiriques, dont on ne peut vraisemblablement soutenir l'intemporalité tout en affirmant que les concepts et théories du Monde 3 ont à un certain moment émergé du Monde 2, soit à l'aube de l'histoire humaine, soit lors de l'apparition d'une nouvelle théorie, comme celle de Newton, qui n'existait pas avant son auteur dans l'interprétation poppérienne³. Pour concilier croissance du savoir objectif avec intemporalité il semble bien qu'il faille distinguer leurs objets respectifs et du même coup vérités temporelles de vérités éternelles, les premières empiriques, les secondes logiques. Peut-être est-il

1 K. Popper, *La quête inachevée*, p. 265.

2 J.D. Gilroy, "A Critique of Karl Popper's World 3 Theory", *Modern Schoolman*, 1984-1985, p. 189.

3 A.E. Musgrave, "The Objectivism of Popper's Epistemology", in P.A. Schilpp (Ed.), *Op. cit.*, p. 587.

permis d'affirmer que c'est ce qui est sous-entendu lorsque l'auteur écrit que le Monde 3 n'est pas éternel "en entier" et que l'éternité est liée à l'autonomie¹, cette dernière étant par ailleurs causée par les lois logiques. Cette conséquence semble inévitable bien qu'elle contredise certains passages qui affirment l'intemporalité de toute vérité, comme chez Frege, et qu'elle engendre l'idée bizarre pour une telle philosophie du Monde 3, qu'avant l'homme et le Monde 2, il n'y avait pas de vérité empirique, e.g. de vérité que l'homme n'existe pas.

Si cette interprétation est correcte, alors S. Haack est justifiée de croire qu'il existe une divergence radicale entre la théorie poppérienne des sciences naturelles et sa conception de la logique². Il semblerait que ce qui est vraiment du Monde 3 autonome et qui tout à la fois crée l'autonomie du Monde 3 soient les lois logiques³. Nos créations théoriques et nos concepts seraient soumis à ces lois et y gagneraient leur fécondité en enfantant logiquement d'autres objets abstraits, autonomes ceux-là. Mais ceci pose un problème additionnel, à savoir que les lois logiques elles-mêmes, pour engendrer des propositions de façon autonome à partir d'une base dans le Monde 2, doivent de toute évidence préexister à ce Monde 2, ou du moins ne pas lui devoir l'existence, puisque c'est indépendamment de l'esprit que, par exemple, dès qu'un concept est posé, il est en _____

1 K. Popper, *La quête inachevée*, p. 265.

2 S. Haack, "Epistemology with a Knowing Subject", *Review of Metaphysics*, 1979, p. 325.

3 *Loc. cit.*, p. 324.

contradiction avec sa négation. Et si les lois logiques préexistent, alors il n'est plus permissible de tenir que le Monde 3 émerge du Monde 2. En ce qui concerne la logique du moins, il faudrait être plus frégeén que Popper ne l'est pour préserver la cohérence du système.

Cette difficulté rejoint une objection de S. Haack: pourquoi la logique ne proviendrait-elle pas de la création du langage comme toute autre science? Justement Popper reconnaît en certains passages que le Monde 3 est linguistique, que c'est dans cet univers de langage que la critique rationnelle peut se développer¹, que nous devons la raison au langage², qu'une théorie doit être linguistiquement formulée pour faire partie du Monde 3 objectif. Il est évident que tout ceci ne contribue qu'à rendre encore plus problématique la théorie des vérités éternelles et la préexistence des lois logiques. En d'autres endroits la pensée poppérienne se nuance: les objets mathématiques, par exemple, sont qualifiés d'extralinguistiques, bien que le langage nous soit nécessaire pour construire et traiter de ces objets:

Although the Third World is not identical with the world of linguistic forms, it arises together with argumentative language: it is a by-product of language³.

E.D. Klemke⁴ déduit de ce passage assez clair une distinction radicale entre langage et contenu logique, seul ce

1 K. Popper, *Objective Knowledge*, pp. 120, 148.

2 *Ibid.*, p. 121. SB, p. 144.

3 *Ibid.*, p. 137.

4 E.D. Klemke. *Loc. cit.* pp. 54-58.

dernier faisant partie du Monde 3, tandis que le premier constituerait un univers à part, entre les Mondes 1 et 3, une sorte de Monde 4. Et dans la difficulté d'expliquer comment un objet extralinguistique pourrait dépendre du langage pour son existence, le critique quitte simplement Popper pour Frege, affirmant que le Monde 3 est non seulement objectif, mais encore autonome dans son entièreté, nullement produit par l'homme: le langage lui serait précisément postérieur et ne servirait qu'à sa formulation. Que si l'on veut éviter cette extrémité, l'on doit supporter une ambiguïté durable du Monde 3, entre langage et contenu logique, certains items nécessitant le langage, d'autres non. Là réside sans doute le sens de la distinction poppérienne ultérieure du Monde 3 en 3 subdivisions¹: le Monde 3.1, incorporé, par exemple dans l'écrit; le Monde 3.2, effectivement compris et connu par des sujets; enfin le Monde 3.3, totalement autonome et comme dans une "zone d'ombre", dont il ne semble pas qu'on puisse dire qu'il est formulé linguistiquement².

L'importance du langage est liée à un autre problème, qui provient de la période méthodologique de l'oeuvre: la nature de l'objectivité. C'est en effet parce que l'objectivité scientifique exige la critique et la testabilité intersubjectives que les théories doivent être "posées là" dans le langage, extériorisées par la parole et surtout l'écrit, pour devenir objectives. Le philosophe des sciences y insiste à plus

1 J.D. Gilroy, *Loc. cit.*, pp. 191-192.

2 K. Popper, in P.A. Schilpp (Ed.), *Op. cit.*, pp. 1050-1051.

d'une reprise: "Only a formulated theory can be objective"¹; le savoir objectif "consists of linguistically formulated expectations submitted to critical discussions"²; le savoir subjectif "becomes objective when we say what we think"³.

Il semble donc que la communication intersubjective soit essentielle à l'objectivité; Popper n'a jamais cru que celle-ci puisse être réductible à une qualité du savant individuel, si grand soit-il. J. Krige⁴ voit en cela un très grave danger pour son épistémologie critique, à savoir un glissement vers le sociologisme. Des critiques tentèrent effectivement cette voie. B. Carr⁵ suggère un faillibilisme intersubjectiviste faisant l'économie du Monde 3: l'objectivité se résumerait à des croyances garanties par des fondements publiquement reconnus, des critères partagés. L'on atteindrait ainsi une objectivité qui nous sauve du subjectivisme des opinions individuelles, mais qui n'est pas indépendante de tout individu. D. Bloor⁶, quant à lui, ne pouvant croire à la métaphysique des Mondes, propose de la "traduire" en sociologisant le Monde 3, pour la rendre

1 K. Popper, *Objective Knowledge*, p. 31.

2 *Ibid.*, p. 66.

3 *Ibid.*, p. 25.

4 J. Krige, "A Critic of Popper's Conception of the Relationship between Logic, Psychology, and a Critical Epistemology", *Inquiry*, 1978, pp. 324-326.

5 B. Carr, *Loc. cit.*, pp. 222-223.

6 D. Bloor, "Popper's Mystification of Objective Knowledge", *Science Studies*, 1974, pp. 70-72.

vraisemblable et réaliste: le Monde 1 demeure celui de la physique, le Monde 2 celui de la psychologie, mais le Monde 3 est l'univers de la société. Les rapports causaux entre les Mondes réinterprétés seraient exactement analogues à ce qui se passe chez Popper en parallèle. La seule nuance serait que le savoir objectif devient une propriété de la collectivité, semi-autonome par rapport à l'individu, etc.

Cependant, il semble bien qu'il ne s'agisse là que de contresens assez grossiers et de contradiction de Popper plutôt que d'interprétation ou "traduction", car précisément le Monde 3 est posé pour échapper aussi bien au sociologisme qu'au subjectivisme¹, de façon à permettre une épistémologie radicalement critique. En effet, comme rétorquent H. Meynell² et L.W. DeWitt³, les sociétés, fussent-elles savantes, ne possèdent pas plus d'objectivité infuse que les individus: "Fundamental criticism (...) presupposes that not only individuals, but the social consensus, may be in error"⁴. Ces erreurs doivent donc se commettre par rapport à des normes, et non pas simplement refléter des changements de consensus, faute de tomber dans un absurde relativisme. Sinon, par exemple, l'interprétation d'un

1 J.W. Grove, *Loc. cit.*, pp. 178-179.

2 H. Meynell, "David Bloor's *Reductio ad Absurdum* of 'Objective' Truth", *Science Studies*, 1974, pp. 191-192.

3 L.W. DeWitt, "On Bloor's Transformation of Popper's Pluralism", *Social Studies of Science*, 1975, pp. 207-208.

4 H. Meynell, *Loc. cit.*

document qui situe l'accession au trône de Victoria en 1837, étant du "Monde 3", résulterait de la convention sociale; aussitôt que l'académie des historiens déciderait que l'année en serait 1843 dorénavant, cela deviendrait objectivement vrai. Ou encore, si une société développe une science raciste, nous devons accorder à celle-ci le statut de l'objectivité, n'ayant d'autres repères que la société.

Differing societies will have differing conceptions as to what is or is not objectivity; but it simply does not follow that objectivity is nothing more than such differing opinions. In particular we want to say that some conceptions of objectivity are simply mistaken or, at least, less objective than others¹.

Cela dit, il existe une ambivalence poppérienne entre objectivité et intersubjectivité de la science. Certes, par rapport à la période méthodologique, la période métaphysique accentue nouvellement l'objectivisme, et la communauté scientifique n'est plus qu'une part, importante certes, du processus de développement du Monde 3 autonome²; elle devient davantage signe et précaution, moyen d'objectivité que preuve et cause. Cependant, le Monde 3 scientifique est à son tour issu du langage, entité intellectuelle intersubjective. L'on retrouve donc ici le problème du langage, examiné plus haut, non résolu.

Une dernière difficulté d'importance concerne la croissance du Monde 3. Si ce dernier contient les relations de

1 L.W. DeWitt, *Loc. cit.*, p. 208.

2 H. Skolimowsky, "Karl Popper and the Objectivity of Scientific Knowledge", in P.A. Schilpp (Ed.), *Op. cit.*, p. 495.

contradiction, et il les contient sans aucun doute, l'on peut affirmer que dès qu'une contradiction fut posée objectivement, le Monde 3 se remplit *illico* de toutes les propositions possibles, en vertu du principe qu'une contradiction, fausse analytiquement, implique toute proposition, et que le Monde 3 se construit précisément par implication logique. Aussi ne peut-il plus exister, à partir de ce moment, de croissance réelle du Monde 3¹: il n'y a plus que croissance du savoir subjectif par découverte des propositions préexistantes. Ce qui est bien sûr contraire à l'esprit évolutionniste de la philosophie des sciences poppérienne. Il faudrait donc un règlement logique *ad hoc* qui élimine les contradictions ou les rende inopérantes au point de vue déductif. Et même si cette difficulté particulière était résolue, tout ne serait pas réglé pour autant. Il est évident que, étant donné la nature *a priori* ou formelle du savoir mathématique, celui-ci constituerait un contenu si énorme dans le Monde 3 autonome, une fois les nombres posés par le Monde 2, qu'il serait difficile de parler d'une réelle croissance ou d'invention mathématique; tout semblerait devoir être déductible à l'avance et donc constituer un monde frégeén à part entière. Le poppérisme peut-il s'en accommoder? Il semble devoir en être de même en ce qui concerne d'autres théories, sans conciliation possible puisque Popper tient explicitement à

1. S. Haack, *Loc. cit.*, p. 325; G.D. Gilroy, *Loc. cit.*, p. 199; T. Settle, "Is Popper's World 3 an Ontological Extravagance?", *Philosophy of the Social Sciences*, 1983, p. 200; J. Cohen, "Some Comments on Third World Epistemology", *British Journal for the Philosophy of Science*, 1980, p. 177.

leur originalité d'invention par le Monde 2. Ne pourrait-on dire, en effet, que certaines théories de Newton sont générées directement dans le Monde 3, antérieurement à la naissance de Newton, par un simple rapport de négation logique appliqué à certaines théories de Ptolémée ou Thalès?¹ Il semble bien que cette incongruité, voire cette contradiction avec certaines convictions du philosophe des sciences, soit difficilement évitable.

3) Le Monde 3.3 logique et l'illogique liberté

En relevant certaines difficultés de la théorie des trois Mondes, l'on n'a pas voulu affaiblir l'argument Popper, mais au contraire établir certaines distinctions qui puissent le préserver, si possible, de ces complications. Car l'argument ne se fonde que sur la transcendance des normes logiques et ne nécessite rien de plus. Il est donc possible de faire abstraction des problèmes particuliers qui touchent les Mondes en général, pour se concentrer sur les réalités purement logiques et leurs rapports avec le Monde 2. Ce qui n'est d'ailleurs pas contraire à l'esprit de la doctrine, en tout cas telle qu'interprétée par S. Haack, qui y distingue, comme on l'a vu, une frontière entre la logique et les autres disciplines. Il serait en effet très difficile de considérer les fondements des normes logiques comme des créations humaines: ils devraient donc se trouver à l'abri des problèmes d'évolution des sciences, se

1 G.D. Gilroy, *Loc. cit.*, p. 199.

distinguant en cela de la science de la logique, reconnue et encodée, et seraient utilisables sans danger dans l'argument antidéterministe.

Cependant, il n'est pas suffisant d'isoler le Monde 3.3 logique; il faut encore le purifier pour les besoins de la cause. En effet, pour Popper, les erreurs, y compris les erreurs logiques, les "logiques" invalides ou déviantes, en tant qu'intelligibles objectifs, font partie du Monde 3.3. Or, l'argument étudié repose sur la normativité logique, donc sur la validité. C'est celle-ci seulement qui peut être dite active en faisant pression sur l'esprit¹, de par sa normativité même. Il ne saurait donc y avoir, en ce contexte particulier, de logique invalide, puisque c'est précisément le garant de la validité que l'on demande au Monde 3.3². Ou alors, à la rigueur, il faudrait que les erreurs soient identifiées en tant que telles et "agissent" comme repoussoir, tout aussi normativement.

Maintenant, le platonisme logique n'a pas, tant s'en faut, le monopole de la popularité.

J.D. Gilroy³ et B. Carr⁴ admettent fort bien la distinction entre pensée subjective et contenu objectif, entre relation psychologique des états de conscience et relation logique des propositions, mais nient la nécessité d'un Monde 3

1 K. Popper, *Conjectures and Refutations*, p. 298.

2 A. O'Hear, *Op. cit.*, p. 192.

3 J.D. Gilroy, *Loc. cit.*, p. 195.

4 B. Carr, *Loc. cit.*, p. 225.

et la possibilité d'isolation ontologique des normes logiques. Ces critiques considèrent simplement que l'on peut faire abstraction du Monde 2 et considérer les normes logiques comme si elles étaient indépendantes, mais maintiennent qu'il s'agirait encore d'une visée de la conscience: les contenus logiques demeurent des contenus de pensée et sont donc incompréhensibles hors de celle-ci.

Cette objection n'est pas à dédaigner, et il se pourrait même qu'elle oblige à une réinterprétation de la doctrine poppérienne. Toutefois, il y a lieu de se demander si elle met vraiment en danger l'argument antiphysicaliste, car il semble que les aspects normatifs du Monde 3.3 logique devraient être transférés au Monde 2, si les auteurs prétendent ne rien perdre d'essentiel à l'objectivisme. Il y aura donc tout un pan du Monde 2 qui fera office de Monde 3.3 logique, et qui demeurera, par transfert de caractères, tout aussi irréductible au Monde 1. Il faudra sûrement compter deux Mondes 2, tant le psychique et le logique, le factuel et le normatif, doivent être rigoureusement distingués. Par rapport au Monde 1, l'indépendance, i.e. le libre arbitre, demeurera une condition *sine qua non* de l'existence de la raison logique¹.

Une autre classe de critiques n'hésite pas à attaquer de front la doctrine en constituant carrément des philosophies de la logique du Monde 2 et même du Monde 1. Tel est, entre autres, l'intersubjectivisme à fondement langagier, issu sans doute de:

1 SB, p. 544.

la seconde période de la pensée de Wittgenstein. On estime qu'il n'y a nul besoin de Monde 3 au-delà du langage, que les nécessités intelligibles reposent sur l'identité d'usages langagiers permis entre les hommes, constance d'usage développée aux fins de communication, et que ces règles n'impliquent d'autres fondements¹. Prenant l'exemple favori de Popper, les mathématiques, A. O'Hear² soutient que leurs conséquences théoriques imprévues peuvent s'expliquer aussi bien sans le Monde 3, simplement par le fait de l'adoption de certaines pratiques réglées. Les règles logiques ou mathématiques sont alors nos règles, qui demeurent sous notre contrôle, et que certaines conséquences en soient imprévues n'implique point que celles-là soient d'essence platonicienne.

It is not yet clear how the fact that a human activity is governed by rules shows that what counts as an application of a given rule is independent of the dispositions of us to see our rules as determining correctness and incorrectness in particular ways. To talk of a rule-governed activity as having consequences unforeseen when they were first elaborated does not show that those consequences are laid up in heaven awaiting discovery independently of the dispositions of the agents to recognize how the rules are to be applied³.

C'est bien la nature des règles qui fait ici la différence, car pour Popper les conséquences imprévues de l'arithmétique n'attendent leur découverte dans le Monde 3 que

1 H. Keuth, *Loc. cit.*, p. 407.

2 A. O'Hear, *Op. cit.*, pp. 188-191.

3 *Ibid.*, p. 191.

parce que les règles de déduction sont d'abord autonomes, du point de vue de leur validité, que nous les adoptons ou non. En effet, le point de vue de Popper est normatif. Pour O'Hear, par contre, "Although a game has rules, it does not thereby transcend and control the human beings who play it, because they can change the rules if they wish"¹. Lorsqu'il s'agit de rendre compte de nos choix logiques et mathématiques, l'on peut, par exemple, émettre l'hypothèse de leur applicabilité empirique à notre monde, jointe à nos dispositions mentales à nous représenter ce monde et ses régularités². Les vérités mathématiques, note P.E. Meehl³, quoique abstraites, jouissent d'une certaine présence mondaine, car étant analytiques, tous les objets en sont une incarnation, et nous y retrouvons nos règles, qui ne sont donc pas l'apanage exclusif d'un Monde 3. Ainsi en est-il, d'une façon plus directe, de la machine à calculer, et nous pouvons parvenir par là à la réduction des normes logiques au Monde 1; car ses calculs sont tout à la fois arithmétiquement nécessaires et obtenus par nécessité, eu égard aux lois physiques et à la structure de la machine. C'est l'opinion de P. Feyerabend⁴ que les normes qui permettent d'identifier l'erreur peuvent se réduire à des événements physiques: une fois que l'on a choisi de se référer à une

1 Ibid., p. 196.

2 Ibid., p. 189.

3 P.E. Meehl, *Loc. cit.*, pp. 358-361.

4 P. Feyerabend, *Op. cit.*, p. 181.

machine ou un cerveau doué de tel ou tel comportement, nous avons des moyens "objectifs" d'évaluer les discours, vu la stabilité des comportements en question.

Popper lui-même évoque ces hypothèses en son dialogue entre un physicaliste et un dualiste, où il est question de définir la validité logique en termes physiques, au moyen d'un ordinateur au comportement valide¹; de même sont reconnus les conditionnements évolutifs et éducatifs qui ont dû façonner nos habitudes mentales dans le sens de l'efficacité mondaine². Toutefois, la réponse poppérienne est toujours identique: la normativité logique doit être au-delà, puisque nous reconnaissons que et les machines et les conditionnements peuvent être porteurs d'erreurs, incompatibles avec celle-ci. Que les objets mondains soient l'incarnation empirique des vérités analytiques n'y change rien, puisque se contredire à propos d'objets extra-empiriques, "métaphysiques", n'est pas plus excusable logiquement. Il doit y avoir un absolu logique à l'égard duquel nous n'ayons pas le choix de nos jeux discursifs. Au sujet de ces lois dont on considère qu'elles sont les règles de notre langage, la question devient alors: tout langage quel qu'il soit peut-il les défier? Ne faut-il pas, au contraire, qu'il s'y soumette, d'un point de vue transcendantal? Et alors les lois ne doivent-elles pas jouir d'une sorte de préexistence platonicienne ou augustinienne?

1 SS, p. 79.

2 SS, p. 76.

Des thèses que l'on peut appeler naturalistes en ce qui concerne la normativité logique, nul peut-être ne fut davantage critique qu'E. Husserl, disciple de Frege en cette matière, et comme lui pourfendeur de tous les subjectivismes et de tous les relativismes logiques. Il ne fait pas de doute que les thèses poppériennes peuvent y trouver appui.

A) Husserl et l'absolutisme logique: contre le psychologisme

Si la conséquence obligatoire d'un fondement de la logique sur la psychologie est absurde, cela prouve qu'il est lui-même absurde.
(*Recherches Logiques*, t. I, p. 68)

Le plus grave reproche qu'on puisse élever contre une théorie, et surtout contre une théorie de logique, est d'aller à l'encontre des conditions évidentes de la possibilité d'une théorie en général. Poser une théorie et, dans son contenu, expressément ou tacitement, contredire les propositions qui fondent le sens et la légitimité de toutes les théories en général - ce n'est pas seulement faux, mais totalement absurde.
(*Recherches Logiques*, t. I, p. 119)

Bien que la cible de Husserl en son premier tome des *Recherches Logiques* soit le psychologisme logique, il ne fait pas de doute que toute doctrine naturaliste, c'est à dire qui réduit les fondements des lois logiques à des lois naturelles ou factuelles, se trouve visée par sa critique. L'on est donc bien dans une ligne doctrinale où l'on peut distinguer un

parallélisme assez saisissant avec l'argument Popper.

Il est vrai que le psychologisme en question a subi une totale éclipse au XXe siècle¹, mais ce fut certainement une théorie régnante à l'époque des *Recherches Logiques*, à tel point que Husserl en fut d'abord partisan en sa *Philosophie de l'arithmétique*, avant que de renverser son opinion sous la pression des critiques de Frege et Natorp².

Etant acquis que la logique est une science normative par tout un aspect de sa nature, le problème était de savoir de quelle science théorique cette discipline allait recevoir ses principes essentiels³. Car pour être normatif, il faut fonder son caractère de norme. Pour résoudre ce problème cardinal d'épistémologie générale, toute une école se mit alors à croire que les fondements ultimes de la logique, et même de toutes les "sciences de l'esprit"⁴ (éthique, esthétique, pédagogie...) pouvaient se trouver justement dans la science des états psychiques. La logique devenait ainsi une branche de la psychologie, pour la raison évidente que sa matière est constituée par des phénomènes psychiques: jugement,

1 D. Willard, "The Paradox of Logical Psychologism: Husserl's Way Out", in J.N. Mohanty, *Readings on E. Husserl's Logical Investigations*, p. 43.

2 J.J. Kockelmans, *Phenomenology*, pp. 420-421; R. Schérer, *La phénoménologie des Recherches Logiques de Husserl*, pp. 10-11.

3 E. Husserl, *Recherches Logiques*, t. I, pp. 51-52. Ci-après RL.

4 *Idem*, *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 63.

raisonnement, déduction, etc.¹ Il ne put être utile de crier gare à l'*ignoratio elenchi*, en notant que la psychologie n'était que science factuelle des phénomènes de causalité psychiques, tandis que la logique trônait en science normative de ces mêmes phénomènes, à la lumière de critères nécessaires. Les psychologues pouvaient toujours répondre que "la pensée, comme elle doit être, est un simple cas d'espèce de la pensée comme elle est"², i.e. les normes ne seraient au fond que des comportements factuels de la pensée, en quelque sorte de degré supérieur aux comportements factuels non normatifs; elles n'en ressortiraient pas moins à la psychologie. On affirmait qu'il n'y a pas moyen de parler de normes sans qu'aucun comportement de fait ne nous apprenne la nature de ces normes habituelles. Ce qui doit être logiquement représenté le fait que la pensée ait une essence (factuelle) à laquelle l'être psychique (qui inclut l'affectivité) n'obéit pas toujours, pour toutes sortes de raisons aléatoires. Ainsi le normatif peut-il être distingué d'un certain causal, mais non de tout causal. Il s'agit simplement d'une causalité de fait différente, normative ou prévalente par rapport à l'autre.

C'est ici que Husserl entre en scène. Si la logique tire ses fondements essentiels de la psychologie, i.e. des lois comportementales de l'esprit, alors il en découle de grandes difficultés.

1 RL, p. 55.

2 RL, p. 57.

Tout d'abord¹, les lois psychologiques sont des lois empiriques approximatives obtenues par observation, ce qui ne saurait fonder l'exactitude absolue d'une formule comme $2+2=4$.

Ensuite², aucune loi factuelle n'est connaissable *a priori*, puisqu'elle ne découle que d'une induction, avec un caractère de plus ou moins grande probabilité. Tel n'est pas le cas de la loi logique, valable d'évidence apodictique antérieurement à toute observation.

Si³ la logique était réductible à des relations causales psychiques simplement probables, comme l'on vient de le voir, alors il reviendrait au même de déduire des conclusions au moyen de principes logiques, ou de les "déduire" des enchaînements causaux de fait, par exemple de la matière cérébrale ou de la psyché freudienne. Ce que l'on voit être faux. Nous ne disons jamais que la logique est cause du fonctionnement physique de la machine à calculer. D'ailleurs, il faut toujours un esprit réel pour évaluer le fonctionnement de la machine, qui ne comprend pas ses propres opérations. L'hétérogénéité des deux types de lois apparaît totale⁴.

Enfin, la loi logique ne comporte aucune donnée

1 RL, p. 66. Frege le note également: comment la psychologie, si incertaine, pourrait-elle fonder la plus exacte des sciences? *Les fondements de l'arithmétique*, p. 156.

2 RL, p. 67.

3 RL, pp. 70ss.

4 Même idée chez Frege, *Les fondements de l'arithmétique*, p. 119: il serait absurde que la teneur en phosphore du cerveau participe à la preuve du théorème de Pythagore.

factuelle, ne porte sur aucun acte psychique concret, n'implique pas même sa propre énonciation: le principe de non-contradiction

ne parle précisément pas de la lutte entre des jugements contradictoires, entre tels actes temporels, déterminés de telle ou telle manière dans la réalité, mais de l'incompatibilité, qui est une loi, entre ces unités idéales, en dehors du temps, que nous appelons propositions contradictoires. Cette vérité (...) ne contient pas l'ombre d'une affirmation empirique sur une conscience quelconque ni sur ses actes de jugements¹.

Ceci serait impossible si la loi était règle psychologique: elle serait inséparable de sa matière, comme l'affirme l'un des arguments psychologues. Or, tel n'est pas le cas: elle n'a besoin d'aucune existence de jugement ou de phénomène de connaissance. L'inexistence de tout esprit ne changerait rien à la loi logique.

Le psychologue ne pourrait-il pas ici mettre en question les présupposés aprioristes et absolutistes de Husserl en admettant une forme de probabilisme ou de relativisme empiriste pour lequel, comme chez J.S. Mill², l'origine et le fondement de la logique sont inductifs et expérimentaux? Et en ce qui concerne l'hétérogénéité du causal et du logique, pourquoi n'y aurait-il pas des cas particuliers, normatifs, de causal "logique", par opposition à des cas non normatifs où alors seulement il y aurait hétérogénéité? Personne ne niera une certaine distinction entre le normatif et le factuel. Le point, c'est que le normatif ne serait qu'un nouveau type de factuel,

1 RL, p. 105.

2 RL, pp. 85ss.

reposant sur l'essence de notre pensée, opposée, par exemple, à l'essence de nos pulsions passionnelles.

Et puis, le psychologue niera que les principes logiques ne présupposent aucun acte mental ou donnée factuelle: on pourrait défendre vraisemblablement qu'un principe est toujours un acte mental, qu'il suppose le fait des structures de la pensée ou même du langage humains, ou encore l'expérience inductive des non-contradictions. En psychologisme, ce dernier principe pourrait s'énoncer ainsi: il est impossible, de par les structures de fait de notre pensée, qu'un énoncé etc... Et l'omission des clauses psychologues dans le langage courant pourrait n'être qu'affaire de simplicité de vocabulaire ou de négligence. Le "purement conceptuel" de Husserl ne serait jamais si pur.

A l'idée millienne que deux actes de croyance contradictoires dans un même sujet ne pourraient pas coexister, Husserl répond principalement par l'exemple des fous qui se contredisent ou des hommes trompés par les sophismes¹, et même par celui de l'homme normal qui se contredit². Ici Mill peut faire appel à la notion d'homme logiquement normal: pour les fonctions logiques de l'homme, et non pour les autres, il est impossible factuellement que des actes de croyance contradictoires coexistent. Husserl écrit, quant à lui:

1 RL, p. 88.

2 RL, pp. 95, 149, 152. Un acte de jugement contradictoire est certainement possible; seule la proposition intemporelle ne l'est pas, ou, disons, le fait que ce jugement soit juste.

Personne ne peut croire à un énoncé contradictoire, personne ne peut accepter qu'une même chose soit et ne soit pas - personne de raisonnable, doit en, bien entendu, ajouter. Cette impossibilité existe pour tout homme qui entend juger d'une manière juste, et pour aucun autre. Elle n'exprime pas, par conséquent, une obligation psychologique (...). Aucune loi psychologique ne force celui qui juge à se mettre sous le joug des lois logiques¹.

Notre auteur veut dire qu'en parlant de comportement factuel des fonctions logiques, de la conscience logique, de l'homme raisonnable, on réintroduit une conception absolutiste idéelle des principes logiques. Car seule celle-ci permet précisément l'identification des comportements ou des lois psycho-logiques valides qui font qu'une part de nous ne peut croire à la contradiction. Si l'on admet que notre fonction logique "ressent" son incapacité à affirmer les contradictoires² et que c'est ce qui explique l'évidence, il faut voir aussi que le même sentiment peut être ressenti à l'égard de propositions non contradictoires³, par erreur. Comme les lois psychiques nous conduisent aussi bien à l'invalidité qu'à la validité, il faut un critère externe pour identifier le bloc rationnel valide de la psyché qui serait fondement de la logique selon les psychologues, c'est à dire, justement, un autre fondement que

1 RL, p. 96. Même idée et même objection chez Frege, *Posthumous Writings*, p. 147.

2 RL, pp. 113ss. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, p. 98, réfère également à cette théorie que d'ailleurs, en tant que psychologue, il considère dépassée.

3 RL, p. 116.

la psychologie, l'équivalent d'un Monde 3 poppérien¹.

Ce n'est pas tout. Les critiques sans doute les plus marquantes de Husserl procèdent par voie négative et concernent les conséquences du psychologisme plus que ses fondements. En effet, si ses thèses sont exactes, alors il est clair que les lois logiques dépendent de la nature factuelle de notre esprit. Quel que soit notre degré d'incapacité à contredire ces lois, nous ne pouvons parler de leur validité en faisant abstraction de notre esprit, mais toujours relativement à celui-ci. Etant liés par notre essence, il nous est impossible de quitter notre esprit pour considérer la valeur logique dans son absoluité². Ce qui revient à dire qu'il n'y a nécessité du principe de non-contradiction que par rapport à nous: il s'agit d'une nécessité relative et hypothétique. Le relativisme est caractère "nécessaire" de toute théorie déduisant le logique du factuel:

Les faits sont contingents, ils pourraient aussi bien ne pas être, ils pourraient être autrement. A d'autres faits devraient donc correspondre d'autres lois logiques; celles-ci seraient alors aussi contingentes, elles seraient seulement relatives aux faits qui les fondent³.

Ainsi les lois logiques pourraient changer avec la nature humaine, e.g. avec le type de cerveau, et d'autres êtres

1 Notons d'ailleurs que la réponse de Husserl se fonde sur la même notion que l'argument Popper: l'erreur logique. Une loi à laquelle on n'obéit pas, de fait, ne peut être factuelle.

2 RL, p. 148.

3 RL, p. 132. Il s'agit, ni plus ni moins, de l'argument Popper.

pensants pourraient observer validement d'autres principes que celui de non-contradiction¹. C'est là le relativisme anthropologique, ou "anthropologisme", distingué du relativisme individuel, de peu d'importance ici puisque l'on constate une communauté de principes logiques chez tous les humains.

Contre le relativisme, conséquence principale du psychologisme, Husserl développe de puissantes démonstrations par l'absurde. En effet, le relativisme n'est qu'une forme de scepticisme logique contradictoire qui sape ses propres bases et celles de tout discours.

Premièrement², si d'autres êtres pouvaient avoir une langue différente, une même proposition pourrait être vraie pour eux et fausse pour nous. Or un même contenu de jugement (e.g. la formule relativiste: une contradiction est invalide pour l'esprit humain) ne peut être à la fois vrai et faux, de par le sens même du vrai et du faux³. Et l'on ne peut pas ici relativiser à leur tour les concepts de vrai et de faux sans tomber dans l'absurde, car ce serait admettre que le relativisme lui-même n'est vrai que pour nous et qu'en soi il peut être tout

1 RL, p. 163ss. *Idem* pour Frege, *Posthumous Writings*, p. 148, qui note en ce cas que le principe d'identité devrait s'énoncer: "At the present time it is normal for men (...) to judge that every objet is identical with itself". De même, il faudrait admettre que dans le passé 2×2 aurait pu faire 5 de par l'évolution des lois logiques, que cette proposition se serait transformée en $2 \times 2 = 4$ sous la pression de la sélection naturelle ou de la lutte pour l'existence, et qu'il ne serait pas impossible que l'avenir nous réserve un $2 \times 2 = 3$ (*Fondements de l'arithmétique*, pp. 119, 156.).

2 RL, p. 126.

3 Exactement l'argument de Frege, *Posthumous Writings*, p. 5.

à fait faux aux yeux de N..., ce qui rend toute théorie aussi vraie que son contraire. Et tout discours s'effondre. En réalité, dire en ce sens que toute vérité est relative, c'est poser une affirmation absolutiste.

Deuxièmement¹, si certains êtres nomment vrais des énoncés non conformes au principe de non-contradiction, ou bien ils entendent le concept de vrai au même sens que nous, ou bien dans un sens différent. Dans le premier cas, ils se contredisent exactement comme nous et la même règle s'applique pour eux. Dans le second cas, il ne s'agit que d'une querelle de mots ou de symboles et le principe ne perd rien de son absolutité. Le sens même du concept de vérité suppose le principe. Modifier ce sens c'est faire s'écrouler toute vérité et arriver à l'absurde.

La possibilité qu'Erdmann a cherché à fonder, à savoir que d'autres êtres pourraient avoir de tout autres principes, ne saurait être admise. Une possibilité absurde est précisément une impossibilité. Tentons d'approfondir ce qui est impliqué dans sa théorie. Il y aurait là peut-être des êtres d'une espèce particulière, en quelque sorte des surhommes logiques, pour lesquels nos principes ne seraient pas valables, mais qui auraient au contraire des principes tout différents, à tel point que tout ce qui est vérité pour nous serait erreur pour eux. La vérité, pour eux, serait de ne pas vivre en eux les phénomènes psychiques au fur et à mesure qu'ils les éprouvent. Que nous et eux existions peut être vrai pour nous, mais serait faux pour eux, etc. A la vérité, nous, le commun des logiciens, nous jugerions que de tels êtres ont perdu leur bon sens, qu'ils parlent de la vérité et suppriment ses lois, qu'ils prétendent avoir leurs lois mentales propres et nient celles dont dépend toute possibilité de lois : en général. Ils affirment et, conjointement,

1 RL, p. 127.

admettent la négation de ce qu'ils ont affirmé. (...)
Celui qui admet des possibilités de ce genre ne
se distingue du scepticisme le plus extrême que par des
nuances¹.

Troisièmement², si la vérité et ses lois sont fondées
sur le fait de la constitution humaine, elles ne peuvent que
partager la temporalité du fait. Les lois régleraient
l'enchaînement temporel des vérités. Mais ces lois étant
elles-mêmes des vérités, elles en deviendraient des faits comme
les autres, et devraient donc apparaître ou disparaître selon
les lois de la vérité, i.e. les lois devraient se précéder
elles-même temporellement. Ce qui est absurde.

Quatrièmement³, et cette objection rappelle la
troisième, si la vérité et ses lois dépendent de l'essence
humaine, en supprimant tout être humain, la vérité serait
annihilée. Ce qui est absurde car cela équivaut, du point de vue
intelligible, à la vérité qu'aucune vérité n'existe. Comme il
n'est pas absurde ou impossible que la conscience humaine
disparaisse⁴, il faudrait dire qu'il est possible qu'un
événement se produise qui aurait des conséquences impossibles et
absurdes. Autrement dit, qu'il est possible que l'impossible
arrive. Ce qui est contradictoire.

1 RL, pp. 163-164.

2 RL, pp. 83, 128. On reconnaît ici une conception parfaitement
fregéenne de la vérité.

3 RL, p. 129.

4 Saint Augustin émettrait des réserves là-dessus, dans une
ligne par ailleurs comparable à celle de Husserl.

Cinquièmement¹, à supposer qu'aucune constitution psychique n'existe, humaine ou autre, il n'y aurait pas non plus de vérité de cette non-existence, ce qui est absurde. Cette vérité de la non-existence devrait nécessairement se fonder sur l'existence d'une constitution psychique.

Sixièmement², l'existence du monde, du moi et même de la conscience se trouve relativisée par la relativisation de la vérité. Tout n'existera, ou plutôt la vérité que tout existe, n'aura de sens que par rapport à la psyché factuelle des sujets, et jamais en soi. Il s'agirait d'une manière d'"esse est percipi". Or il serait possible, en principe, qu'une certaine constitution psychique soit de telle sorte qu'elle dénie le *cogito* et nie sa propre existence en soi, de par les lois de son esprit, et que donc ces négations soient vraies. Ce qui est absurde.

A suivre ces arguments, la relativisation de la logique ne semble pas soutenable. Celle-ci posséderait une base théorique absolue, au-delà de toute conscience empirique, humaine ou non. Elle comprendrait des lois d'essence pures et intemporelles, des lois idéales comme aime à le répéter Husserl, par opposition aux lois réelles, et c'est en tant que lois idéales qu'elles deviendraient ensuite lois de la pensée. Les vérités logiques seraient d'évidence apodictique par leur nature et non par la nôtre.

1 RL, p. 130.

2 RL, p. 131.

Il ne semble pas indiqué, comme le fait A. Naess, de vouloir historiciser le "système de Husserl" en le relativisant à son tour¹. Certes, la question de savoir si tel ou tel logicien possède une évidence authentique et idéale est une question de fait et non d'évidence apodictique². Certes, il existe plusieurs systèmes de logique. Mais ces remarques paraissent à côté de la vraie question en même temps qu'elles réintroduisent un relativisme déjà critiqué.

D'abord, toute logique respecte la non-contradiction. Ensuite, il n'y a pas grand sens à admettre l'idéalité des lois logiques, comme Naess³, et à mettre en doute par la suite les capacités des logiciens à atteindre ces lois, i.e. à rompre la communication entre la conscience et les lois idéales. Car si nous ne pouvons pas les rejoindre, ou si nous n'en pouvons jamais être sûrs, n'en parlons plus, c'est comme si elles étaient relatives. S'il est vrai que le rapport logicien-lois idéales est factuel, il n'est pas moins vrai que ce n'est pas par le logicien que l'on connaît les lois, mais par son propre esprit à l'issue d'un contact immédiat, à la lumière duquel l'on juge ensuite des affirmations du logicien. En définitive, la conscience doit être en présence de l'absolu, sans quoi c'est l'absurde relativisme.

1 A. Naess, "Husserl on the Apodictic Evidence of Ideal Laws", in J.N. Mohanty, *Readings on E. Husserl's Logical Investigations*, p. 75.

2 *Loc. cit.*, pp. 70ss.

3 *Loc. cit.*, p. 71.

Enfin, si le système de Husserl est historique et non "idéal", cela n'empêche point que ses affirmations au sujet des lois idéales ne soient fondées sur ces lois idéales. Ainsi, contredire l'affirmation de fait, historique et temporelle, que les premiers principes sont absolus, c'est évidemment enfreindre leur absoluité. Si l'on admet l'absolutisme, il paraît impossible de réintroduire ensuite un certain relativisme en établissant une distance entre le logicien et les lois logiques. L'argument de l'historicité des philosophies, ou celui des contradictions des philosophes entre eux, ce qui se ressemble, paraît peu pertinent, car il doit lui-même se soumettre à la non-contradiction.

L'on remarquera sans doute, et avec raison, que le partage d'un antipsychologisme identique par Popper et Husserl n'empêche point ces philosophes de diverger en ce qui concerne le fondement de l'absolutisme logique: pour le phénoménologue toute forme de platonisme logique est entachée de naïveté réaliste, et seule la subjectivité transcendante pourra constituer le principe premier de l'objectivité de la connaissance, donc de la logique. Néanmoins, il semble permis de retenir une parenté entre le Monde 3 poppérien et la notion de subjectivité transcendante, puisqu'ils jouent en partie le même rôle épistémologique: si l'on oublie l'aspect ontologique, une similitude doit exister, comme si le Monde 3 avait été transféré dans le sujet pensant, formant un Monde 2 bis, ainsi qu'on l'a déjà entrevu. Il est donc permis d'en déduire que la même irréductibilité au Monde 1 subsistera, dans un cadre théorique comme dans l'autre.

E) Norme logique et libre arbitre

Si l'absolutisme logique permet la fondation de l'argument Popper, il ne va pas sans créer d'autres problèmes à son tour. P. Feyerabend¹ voit mal comment le libre arbitre ne serait pas, précisément, enfermé dans la prison logique du Monde 3. Même remarque, quoique d'un point de vue plus psychologique, chez P.E. Meehl² et B.F. Skinner³, pour qui les lois logiques ne sont pas libres et supposent un déterminisme de l'homme rationnel acquis par renforcement du "bien penser": un être parfaitement rationnel mis en présence d'un raisonnement simple, ne pourra pas, au for interne, nier la conclusion juste; il sera impossible pour lui de ne pas affirmer que s'il ajoute deux objets à cinq objets dans une boîte, il y aura sept objets au total. De là une bonne prédictibilité d'un psychisme raisonnable et le contrôle possible d'un tel individu au moyen de raisons, avec pour base cette régularité. Et puis, inversement⁴, comment croire que la réfutation ou la corroboration rationnelle d'énoncés soit affaire d'indétermination, de liberté du jugement?

A ces objections, la réponse de la doctrine poppérienne,

1 P. Feyerabend, *Op. cit.*, p. 173.

2 P.E. Meehl, *Loc. cit.*, pp. 315-316, 323; P.E. Meehl & H. Feigl, *Loc. cit.*, p. 540.

3 B.F. Skinner, *About Behaviorism*, p. 236.

4 P.E. Meehl & H. Feigl, *Loc. cit.*, p. 533.

c'est que le soi-disant déterminisme du Monde 3 n'est que normatif, auquel, par conséquent, l'on peut toujours désobéir. D'ailleurs, peut-il en être autrement, sans réintroduire un déterminisme factuel dont on croit qu'il ne permet pas la rationalité? Popper ira assez loin sur cette voie. C'est ainsi qu'il rejette la notion d'évidence comme fondement logique, entachée de psychologisme¹, puisqu'il s'agit toujours de "ressentir" une évidence. Bien plus, aucune norme, ne peut, semble-t-il, s'imposer absolument. C'est là ce que Popper nomme dualisme ou conventionnalisme critique, élaboré à même sa philosophie sociale, et jamais renié. Dualisme, car les faits et les normes sont radicalement distincts; conventionnalisme, car les normes dépendent de décisions et non de faits. Il n'y a rien à répondre à celui qui rejette la normativité de la raison philosophique, aussi bien théorique que pratique. Popper considère que son rationalisme, qui valorise la critique et l'expérience, donc la science, ne peut se fonder sur la raison sans circularité: le choix entre le rationalisme et l'irrationalisme relève d'une décision morale, d'une foi irrationnelle en la raison², ce que Popper appelle rationalisme critique. Le rationalisme intempestif, quant à lui, qui tient que tout discours doit être fondé sur l'expérience et/ou

1 K. Popper, *La quête inachevée*, p. 209; A.E. Musgrave, "The Objectivism of Popper's Epistemology", in P.A. Schilpp, *Op. cit.*, pp. 562-563.

2 K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. II, pp. 231-232.

L'argumentation, se heurte au fait que ce même principe n'est pas fondé sur l'expérience ou l'argumentation. Les présuppositions, nécessaires à tout argument, ne peuvent être fondées sur des arguments, puisqu'elles doivent les précéder; et il est incohérent de vouloir se passer de toute présupposition, puisque cela même constitue une présupposition que cette démarche est possible et utile¹. En conséquence, nous pouvons choisir pour ou contre l'attitude rationnelle de l'esprit. C'est pourquoi, d'ailleurs, le philosophe considère que son argument antidéterministe ne s'adresse qu'au rationaliste², qui postule la valeur de la raison.

Les critiques ne manquèrent pas de noter les dangers d'incohérence entre le dualisme critique et la théorie plus tardive du Monde 3. On peut se demander³ comment la normativité logique du Monde 3, absolue et relativement indépendante, peut se concilier avec le fait que nos normes résultent de décisions. Ne doit-on pas retomber dans le subjectivisme tant combattu s'il n'y a pas moyen que des arguments s'imposent à quiconque n'a pas décidé de considérer sérieusement les arguments? Et si la normativité logique ou morale est l'oeuvre de son acceptation, ne doit-on pas simplement admettre son appartenance au Monde 2?

Nul n'a examiné cette question plus que le pénétrant

1 Ibid, p. 230.

2 K. Popper, *The Open Universe*, p. 88.

3 J.D. Gilroy, *Loc. cit.*, p. 197.

J. Krige, qui reconnaît sans équivoque que les normes logiques ne font pas exception dans le contexte du dualisme critique¹, qu'elles devraient donc, comme toute loi, n'être ni vraies ni fausses, mais seulement bonnes ou mauvaises², et que nous avons toute liberté à leur égard. Là réside également le sens du rejet de la notion d'évidence logique, qui serait psychologiquement contraignante.

Certes, le philosophe des sciences admet que notre décision de rejeter les contradictions nous permet de progresser dans nos constructions théoriques et qu'en ce sens cette résolution est entièrement justifiée, car sans cela il n'y a plus de science³. Toutefois, cette justification est uniquement pragmatique et non théorique: comme le voit bien Krige, la contradiction n'est qu'une relation abstraite entre des éléments, et c'est seulement de façon contingente qu'elle possède une fonction évaluative pour notre psyché, à savoir si et seulement si nous voulons produire des énoncés vrais⁴. Et de cela il n'y a pas de démonstration contraignante. C'est donc bien de normativité contingente qu'il faut parler. Ceci, à la rigueur, peut être compatible avec l'idée qu'un Monde Ω exerce

1 J. Krige, "A Critique of Popper's Conception of the Relationship between Logic, Psychology, and a Critical Epistemology", *Inquiry*, 1978, p. 316.

2 K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. I, p. 58.

3 *Idem*, *Conjectures and Refutations*, pp. 316-317.

4 J. Krige, *Loc. cit.*, p. 318; K. Popper, *Conjectures and Refutations*, p. 207: "We ought to avoid breaches of the rules of logic if, and only if, we are interested in formulating or deriving statements which are true".

une certaine pression logique sur l'esprit, à la condition que soit présumé un vouloir épistémologique bien orienté. En tant que données abstraites, les lois logiques seraient objectivement valides, mais ne deviendraient normatives que subjectivement, par choix conventionnel, de conclure Krige¹. Il n'y aurait donc pas, à proprement parler, de normativité objective, du point de vue du dualisme critique.

Cette doctrine n'est pas indéfendable, mais elle met sûrement en danger - ou vice-versa - la théorie du Monde 3, où il est très clair qu'il existe de la normativité objective, ne serait-ce qu'en ce qui concerne la logique: le rejet du relativisme, l'objectivisme, sont ici inséparables de la limitation du choix de l'esprit, quant à ses normes sinon quant à leur observance. L'on peut choisir d'être illogique, mais non pas choisir que la logique soit norme ou non, "souhaitable" ou non. Ce choix, pour dire le minimum avec J. Krige², ferait courir le plus grave danger à l'épistémologie critique que Popper cherche à édifier, en sapant le pouvoir d'influence du Monde 3: si le Monde 2 seul décide que la validité logique est une valeur, si le Monde 3 n'a de normativité que par nous, ce dernier sera à ce point de vue inefficace à nous guider, comme si une cloison l'isolait du Monde 2. En effet, il n'y aurait en ce cas aucune raison déterminante, théorique, de préférer la

1 J. Krige, *Loc. cit.*, p. 321.

2 J. Krige, *Loc. cit.*, p. 324.

logique et la vérité à l'illogisme et l'erreur, donc absolument rien pour fonder nos préférences. Après tant d'effort pour éviter le relativisme direct au plan intelligible, nous le retrouverions de nouveau, quoique de façon indirecte, par relativisme volitionnel interposé. Que vaut, pour la critique des discours, une validité logique, par rapport à son contraire, si elle se heurte à une irréductible indifférence théorique destinée à n'être tranchée qu'arbitrairement?

Il semble donc qu'il faille limiter la portée du dualisme critique dans le cas qui nous occupe. J. Krige s'y emploie en établissant un lien essentiel entre validité logique et psychologie, entre Mondes 2 et 3: nous ne pouvons échapper à la normativité logique objective qui s'impose à nous et qui est inévitablement évaluative et critique de nos actes mentaux, que nous le voulions ou non¹. L'on peut rappeler ici le paradoxe de Moore qui met en évidence un lien entre propositions et actes psychiques afférents: il semble en effet impossible d'affirmer "p, mais je n'y crois pas". C'est selon cette même ligne de pensée que R. Edgley, dont s'inspire Krige, peut prétendre déduire de la proposition "p implique q" la proposition "du fait que p, l'on peut correctement inférer que q"², passant ainsi d'une pure proposition théorique à une proposition normative faisant intervenir des actes psychiques. Quel serait le principe de cette déduction, selon Edgley? La proposition suivante,

1 Loc. cit., p. 322.

2 R. Edgley, *Reason in Theory and Practice*, p. 49.

considérée analytique par lui: "If p, then it is right to think that p, and wrong to think that not-p"¹. Il y aurait sûrement, alors, une sorte de relation logique entre d'une part vérité, erreur, validité, et d'autre part nos croyances; dire que p est vrai, c'est dire nécessairement qu'il est correct de penser p². Qu'il y ait là une contrainte de droit ne signifie aucunement que cette contrainte s'étende totalement aux actes mentaux de facto: il n'est aucunement impossible de choisir l'erreur ou la contradiction, et en ce sens l'implication de normativité de la logique à l'égard de la psychologie n'est pas un retour au psychologisme, qui aurait voulu que la logique concernât les lois factuelles et inévitables de la pensée. Non. Popper n'a pas à craindre cet écueil: ce qui est impossible, c'est de croire qu'il est logiquement correct de se contredire, i.e. la contrainte n'existe que normativement³. Ce qu'expriment les formules de R. Edgley: "Though one cannot logically, one logically can believe inconsistent things (...), it is logically possible to be illogical"⁴. Au total, il est nécessairement interdit, quoique possible, de violer les lois logiques, et c'est ainsi que sont évités à la fois les excès contraires du psychologisme et du dualisme critique⁵.

1 Ibid., p. 86.

2 J. Krige, *Loc. cit.*, p. 329.

3 *Loc. cit.*, p. 331.

4 R. Edgley, *Op. cit.*, p. 75.

5 J. Krige, *Loc. cit.*, p. 315.

La théorie Edgley-Krige appelle toutefois une réserve. En effet, ces critiques considèrent¹ que dans le cas du sujet lui-même, conscient du statut logique de ses actes mentaux, l'interdit logique coïncide avec l'impossibilité logique, i.e. il est impossible de se contredire sciemment en disant "p est contradictoire mais j'y crois", qui serait l'équivalent de "p est faux mais j'y crois". Il faut noter qu'il s'agit là d'une réinterprétation du paradoxe de Moore qui considère que "p, mais je n'y crois pas" serait l'équivalent de "il est correct (vrai) de croire p, mais je n'y crois pas"². Ce qui semble fautif³. Car croire p n'est pas exactement la même chose que croire "il est vrai que p". Et s'il est impossible tout à la fois de croire (ou d'affirmer sincèrement) p et de n'y pas croire, parce qu'il est impossible à la fois de poser deux actes opposés, il n'en va pas de même pour la croyance qu'"il est vrai que p mais je n'y crois pas": il n'y a rien de contradictoire dans l'acte de ne pas se soumettre au vrai. *Idem* pour "p est contradictoire mais j'y crois": la proposition peut être contradictoire mais non l'acte de croyance. Croire p et non-p n'est pas la même chose que croire et ne pas croire, à la fois, p: i.e. il n'est pas contradictoire de croire à une contradiction comme il l'est de croire et de ne pas croire à ceci ou cela. Aussi, sans argument

1 J. Krige, *Loc. cit.*, p. 332; R. Edgley, *Op. cit.*, p. 87.

2 R. Edgley, *Op. cit.*, p. 87.

3 K. Graham, "Belief and the Limits of Irrationality", *Inquiry*, 1974, p. 321.

supplémentaire de la part d'Edgley, il n'est pas exact de dire qu'en son propre cas réfléchi et conscient, l'interdit logique coïncide avec l'impossibilité logique: nous pouvons nous contredire sciemment. Ce qui laisse d'ailleurs intact le coeur de l'intuition de Krige: car en nous contredisant sciemment, nous ne pouvons pas ne pas savoir que nous nous trompons.

Cette solution du problème du dualisme critique qui vient d'être examinée n'est pourtant pas la seule possible. A. O'Hear critique l'idée de Popper que le rationalisme échoue à se soutenir lui-même rationnellement, en remarquant qu'il n'y a pas de sens logique à demander une justification du rationalisme, puisqu'il n'y a évidemment aucune norme rationnelle externe en regard de laquelle on pourrait demander une telle justification. Si c'est la raison elle-même qui nous apprend que la raison ne se justifie pas, il n'y a aucune irrationalité, aucun échec, à cette absence de justification; au contraire, elle est très raisonnable. Et en ce sens l'irrationalisme n'est pas l'équivalent du rationalisme, au point de vue axiologique, et nous ne sommes pas en situation de libre choix théorique entre les deux. La "raison" doit nous incliner vers le rationalisme. Ainsi le Monde 3.3 logique peut conserver sa stabilité normative sans devoir faire appel aux choix libres du Monde 2.

Que conclure de notre examen exhaustif de l'argument Popper? Tout d'abord, sans aucun doute, la place centrale du Monde 3, qui nous a forcé à une analyse minutieuse, aussi bien

historique que théorique, de cette notion. Il a fallu n'en point dissimuler les faiblesses, suggérer des restrictions, et à l'aide de Husserl par exemple, des pistes parallèles qui peuvent servir de solutions de remplacement, sur une base de fondements néanmoins identiques. Car le Monde 3 est bien, avant tout, une réponse apportée à des problèmes d'objectivité intelligible et de normativité logique. Ce sont ces derniers qui exigent solution, avec ou sans Monde 3 explicite, et qui rendent nécessaire un libre arbitre.

De la même manière, lorsque le dualisme critique a paru mettre en danger certains éléments du Monde 3 nécessaires à la solution des problèmes posés, il a fallu procéder à des ajustements assez précis pour éviter tout affaiblissement de l'argument Popper.

Toutes ces démarches ont pu, croyons-nous, donner l'idée la plus exacte du fonctionnement de l'argument Popper contre le déterminisme physicaliste, ainsi que des moyens de sa défense.

CHAPITRE II:
L'ARGUMENT LEQUIER

Cette grande vérité du libre arbitre (...), vérité par excellence, la racine et le fruit de toutes les autres, la première en ordre et en importance, l'Alpha et l'Oméga de la connaissance humaine...¹

N'ayant rien publié de son vivant, le philosophe breton Jules Lequier (1814-1862) serait non seulement méconnu, comme il l'est en effet, mais encore inconnu de quiconque si Charles Renouvier (1815-1903) ne l'eût préservé de l'oubli en publiant des fragments posthumes de son oeuvre² et en reconnaissant à maintes reprises sa dette intellectuelle à l'égard de Lequier disparu. Car Renouvier, devenu philosophe célèbre, fit tout en son pouvoir pour sauvegarder la mémoire de celui qu'il considérait comme son maître³. Puis ce furent les publications de J. Grenier, thèse sur *La Philosophie de Jules Lequier* et surtout les *Oeuvres Complètes* de Lequier (1952), qui

1 J. Lequier, *Oeuvres Complètes* (Ci-après OC), p. 408.

2 *La recherche d'une première vérité*, 1865.

3 Cf. *Essais de critique générale*, 2ième essai, t. 1, p. 370: "Celui que je peux et dois appeler aujourd'hui franchement mon maître"....

inscrivirent définitivement le nom du penseur dans le patrimoine philosophique français.

Cette oeuvre inachevée s'inscrit sans aucun doute dans le courant de philosophie dit existentiel, à telle enseigne qu'on a pu surnommer son auteur le Kierkegaard français¹. Cette donnée ne fait que renforcer le caractère universel de l'argument ci-étudié, puisqu'il émerge en effet dans des univers théoriques des plus différents, sinon opposés, tels la philosophie des sciences anglo-saxonne et la philosophie existentielle et religieuse française.

A l'image de son contemporain Kierkegaard (1813-1855), Lequier élabore une philosophie à même sa vie propre, prenant racine en ce qui était son centre: sa foi catholique. Certes fut-il théologien autant et plus que philosophe, comme l'écrit Tilliette², témoins, ses érudites et pénétrantes études visant à concilier la prescience divine avec la liberté humaine. Sans doute se promettait-il l'élaboration d'une philosophie essentiellement chrétienne et catholique³, et peut-on, comme le fait Grenier⁴, reprocher à Renouvier d'avoir présenté par filtration un Lequier un peu trop laïcisé, préoccupé surtout

1 X. Tilliette, *Jules Lequier ou le tourment de la liberté*, p. 17. Pour la comparaison des destins et des philosophies, cf. J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, pp. 430-432. Aussi A. Lazareff, "L'entreprise philosophique de J. Lequier", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1938, pp. 179ss.

2 X. Tilliette, *Op. cit.*, p. 54.

3 J. Grenier, *La philosophie de Jules Lequier*, pp. 125, 239.

4 *Ibid.*, p. 245; Aussi Prologue aux OC, p. VIII.

par un problème relevant de la philosophie naturelle, celui de l'existence du libre arbitre. Mais on ne saurait blâmer trop sévèrement un auteur n'ayant pas d'abord de prétention historique, de faire sienne telle thèse de son maître en faisant abstraction de telle autre. Renouvier suivit Lequier sur la route que ce chapitre va examiner, avoua qu'avant sa rencontre avec Lequier, au sujet du problème du libre arbitre, il était "celui qui n'y comprend rien du tout"¹; mais en revanche il ne partageait nullement la foi religieuse de Lequier. Et il est bien vrai que la problématique de la liberté est amorcée chez Lequier, qui fit Polytechnique, par le conflit religion-science, tout à fait dans l'air de son époque:

Sa culture scientifique (...) lui montra dans la conviction du déterminisme des phénomènes répandue par le succès prodigieux des sciences, le plus grand danger pour les croyances morales et religieuses liées étroitement à la conviction contraire de la liberté de l'homme².

Contre le déterminisme envahissant il s'agissait de défendre le dogme catholique du libre arbitre qui seul rend intelligible la notion de péché. Mais du moment que la solution de Lequier au conflit déterminisme-libre arbitre reste strictement philosophique, il est permis de faire abstraction de la problématique religieuse pour ne considérer, comme Renouvier, que l'argument achevé ayant valeur indépendante. Et, de fait, cet argument seul mérite à Lequier sa réputation et ce paraît à

1 C. Renouvier, *Essais de critique générale*, 2ième essai, t. 1, p. 372.

2 L. Foucher, *La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie*, p. 9.

bon droit que Renouvier l'ait isolé en le défendant pour lui-même. Une démarche analogue sera ici suivie et l'on travaillera en ce chapitre un Lequier laïcisé, concentrant l'attention sur son argument lui-même plutôt que sur son élaboration historique et psychologique.

L'argument Lequier de démonstration, ou plutôt de position du libre arbitre, lie indissolublement l'épistémologie générale à la psychologie rationnelle: il s'agit de montrer que "la liberté est la condition de la connaissance"¹. Le philosophe, tout en admettant que "la science a son origine dans cette idée générale du nécessaire"², contournera le déterminisme positiviste style 19ième siècle sur le terrain de la science même, ou disons mieux, sur celui de sa possibilité épistémologico-psychologique: si la science subsume les phénomènes objectifs sous des lois nécessaires, par contre au plan subjectif elle ne peut résulter que d'une conscience dotée de libre arbitre. Il n'y a de science que par et pour le libre arbitre, "on ne peut supprimer le libre arbitre sans supprimer du même coup la science"³. L'argument culmine et se résume en quelques phrases dans ce qu'il est convenu d'appeler le "dilemme de Lequier", centre stratégique et

1 C. Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p. 176.

2 OC, p. 385; "La science a pour objet de mettre en lumière la succession des phénomènes liés les uns aux autres par des rapports nécessaires". Ce contexte où Lequier évolue est évidemment celui de la philosophie continentale; la tradition empiriste lui eût peut-être fourni des postulats épistémologiques autres.

3 G. Séailles, "Un philosophe inconnu, J. Lequier", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1898, p. 121.

fleuron le plus original et le plus profond de la doctrine. Grenier¹ et de Lattre² préviennent de ne pas réduire tout Lequier au dilemme, qui ne serait qu'auxiliaire et expositoire. Mais s'il est vrai qu'un auteur ne saurait être contenu explicitement en un paragraphe, il n'est pas moins vrai que certaines idées-centres puissent englober sous elles toute une doctrine en puissance. Tel est le dilemme. Et le public philosophique français ne s'y trompa pas: le dilemme reste le symbole de Lequier.

L'auteur, donc, place la liberté au principe de la science. Au lieu de se demander si la liberté est une certitude, il veut montrer que la certitude scientifique a pour condition la liberté; ce qui est une sorte de démonstration du libre arbitre, si l'on peut s'exprimer ainsi, puisque cette démarche le pose comme au moins aussi certain que la science. L'épistémologie, approchée par voie d'apparence très cartésienne, sera premier moment et prétexte à la solution du problème de psychologie rationnelle: Lequier tentera de montrer que les principes de la connaissance considérés premiers jusqu'ici en supposent un autre encore plus premier, savoir le libre arbitre.

La recherche de la vérité, ou plutôt d'une première vérité, est à la fois le point de départ

1 J. Grenier, *Op. cit.*, p. 246.

2 A. de Lattre, "Les oeuvres complètes de J. Lequier", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1954, p. 434.

et le long détour qui doivent aboutir à l'affirmation inébranlable du libre arbitre¹.

Il s'agira de suivre le penseur breton en son itinéraire jusque dans les méandres de ses *sed contra*, en procédant de l'épistémologie vers la psychologie rationnelle, tentant de rendre justice à sa solution d'un problème qu'il regardait comme le premier et presque le seul de la science et de la pratique². Solution qui mérite sûrement examen.

1) La recherche d'une première vérité

Tel est le titre des premiers fragments posthumes publiés par Renouvier en 1865, trois ans après la mort de Lequier. Il est tout à fait à point et s'inspire étroitement des manuscrits de l'auteur³. La démarche épistémologique générale de la quête d'une première vérité mènera au seuil du problème du libre arbitre, que l'on examinera ensuite plus en détail tout en revenant de façon plus serrée et précise vers l'épistémologie, une épistémologie toute centrée sur la discussion du libre arbitre celle-là.

Certes, nul ne peut s'opposer à A. de Lattre lorsqu'il remarque que le rapprochement Lequier-Descartes s'impose dès les premières pages de la *Recherche*⁴. Il s'agit en effet de se

1 X. Tilliette, *Op. cit.*, p. 20.

2 Préface à *La recherche d'une première vérité*, in *OC*, p. 6.

3 Cf. la note de Grenier in *OC*, p. 12.

4 A. de Lattre, *Loc. cit.*, p. 428.

mettre en quête d'une "première vérité à l'égard de laquelle il nous soit radicalement impossible de concevoir un doute"¹, vérité qui sera "le commencement de la science, ou à elle seule, la science entière"² s'il nous est impossible de la dépasser. Un doute tout cartésien constituera la première étape de la recherche: "Les opinions que j'ai crues vraies pendant plusieurs des années de mon enfance et de ma jeunesse, je les répute pour fausses..."³.

A l'appui de cette démarche classique, trois principaux instruments:

1) L'éternel argument sceptique des contradictions des philosophes⁴;

2) La difficulté toute cartésienne de distinguer la veille du songe⁵;

3) Une ébauche du principe idéaliste d'immanence: "Je sens ce qui est en moi, non ce qui est au dehors, et quand je vois, des yeux ou de l'esprit, je ne sens jamais que mon impression, et ne contemple que ma pensée"⁶.

Si l'entreprise de démolition de préjugés est cartésienne, celle de reconstruction le sera beaucoup moins.

1 OC, p. 21.

2 OC, p. 33.

3 OC, p. 313.

4 OC, p. 313.

5 OC, pp. 36-37.

6 OC, p. 37.

C'est tout d'abord la critique du cogito, jugé soit obscur soit stérile, de toute façon fondé sur un critère défectueux, l'évidence.

Je pense donc je suis. Or en disant je suis après avoir dit je pense, ou je dis moins ou je dis plus. Si je dis moins, je marche à coup sûr, mais je recule; si je dis plus, j'avance en effet, mais de quel droit?¹

Dans le cogito, au surplus, l'affirmation de l'existence du moi précède la connaissance de sa nature². En affirmant cette existence on ne sait donc de quoi l'on parle. Que si l'on admet que la connaissance du *quid* est contenue confusément dans celle du *quod*, alors le fait de l'existence du moi est lui-même saisi de façon confuse puisque son essence l'est; il n'y a donc plus réellement de progression démonstrative dans le cogito. On ne saurait constater l'existence de quelque chose sans être au courant de sa quiddité, au moins vaguement, car c'est précisément celle-ci qui nous montre que ce quelque chose existe et non pas un autre.

Mais surtout le cogito procède d'une opération dont on ignore la loi régulatrice³: l'évidence. Quand bien même on limiterait le cogito au "je pense", notre seul critère d'affirmation serait l'évidence. Or, que pourrions-nous répondre à celui qui nierait cette évidence? Qu'il n'est pas sincère? Ce serait dire alors que la vérité de l'évidence n'est nullement

1 OC, p. 329.

2 OC, p. 331.

3 OC, p. 329.

l'alliée nécessaire de la sincérité de la croyance¹. Par conséquent, cette dernière ne saurait être le signe nécessaire d'une vérité certaine: "Je ne suis donc pas sûr de ne me tromper pas, moi dont la sincérité est entière et la conviction profonde"², même quand je me borne à affirmer que je pense. En d'autres mots, une évidence est toujours une évidence pour un sujet. De quel droit en faire un critère objectif? "Lorsqu'on croit de la foi la plus ferme que l'on possède la vérité, on doit savoir qu'on le croit, non pas croire qu'on le sait"³.

Un phénomène psychologique tel que l'adhésion nécessaire ne peut fonder l'évidence, car toute la question devient alors de savoir s'il y a vraiment nécessité, et c'est la ronde⁴.

Quand y a-t-il évidence? Quand il est impossible de douter avec bonne foi. Mais quand est-ce qu'il est impossible de douter avec bonne foi? Quand il y a évidence⁵.

L'on est en plein cercle vicieux. En dernière analyse, le premier mouvement fondateur ne saurait être l'évidence, mais la croyance qui fait l'évidence pour soi⁶ en se manifestant par

1 OC, pp. 38-39.

2 OC, p. 38.

3 OC, p. 39.

4 J. Grenier, *Op. cit.*, p. 43.

5 OC, p. 28.

6 E. Callot, *Propos sur Jules Lequier*, p. 80: "Si l'évidence est elle-même le résultat de la certitude et de la croyance, elle ne saurait fournir le critérium de la première vérité; il faut rechercher les causes de l'évidence".

l'état psychologique de certitude. Or, la croyance n'a-t-elle pas pour caractéristique habituelle d'être une adhésion non nécessitante, c'est-à-dire libre? L'on est ici en plein dans l'intuition fondamentale de Jules Lequier. L'évidence apparaît comme subordonnée à la liberté qui, en dernier ressort, décide de ce que l'on convient de reconnaître comme évident. On voit pourquoi de Lattre peut écrire que chez Descartes le doute n'est qu'épisodique, tandis que chez Lequier c'est le lieu même de la réflexion philosophique¹: le doute est un acte de liberté; et puisque seule la liberté nous en tire, on peut encore douter de la valeur objective et noétique de cet acte de liberté. Mais on ne peut douter de la position de cet acte fondateur puisque c'est lui-même qui se pose.

Il s'agissait de trouver une première vérité qui, parce que première, ne pouvait être fondée sur la science: Lequier "demande à la raison de se prouver elle-même, elle s'y refuse selon un argument bien connu des sceptiques"². Mais chercher une vérité première suppose l'acte même de chercher³, la décision de commencer la science: ce comportement quasi moral (l'on verra que chez Lequier science et morale ne peuvent être disjointes)

1 A. de Lattre, *Loc. cit.*, p. 429.

2 E. Callot, *Op. cit.*, p. 61.

3 J. Grenier, "J. Lequier, philosophe et théologien de la liberté", *Revue de théologie et de philosophie*, 1952, p. 4: "On trouve non ce qu'on cherche, mais qu'on cherche. C'est cette recherche qui devient une première vérité".

contient en lui le fait du libre arbitre¹, car qu'est-ce en effet que la liberté sinon la propriété d'un acte décidé commençant à soi? Lequier:

Une vérité, ai-je dit, qui rende compte de soi. Rendant compte de soi, elle commence à soi; commençant à soi, c'est donc l'idée même de commencement qui la commence².

Parce qu'il est de l'essence de la liberté d'être créative, elle seule peut solutionner le problème d'une première vérité sans cercle vicieux: la connaissance ne s'appuie pas en premier lieu sur le connaître mais sur le faire, car elle est un type de faire; l'on s'est ainsi sorti du cercle³:

Franchir le cercle vicieux, c'est créer en quelque façon, c'est créer, c'est faire que ce qui n'était pas soit; c'est faire en moi la lumière; non pas la tirer d'une autre lumière, mais la faire en effet⁴.

Le rôle joué par la pensée, attribut principal du sujet chez Descartes, est tenu chez Lequier par le libre arbitre.

L'épistémologie mène à ce point au seuil du libre arbitre. Il convient maintenant d'examiner pour elle-même cette thèse de psychologie philosophique de façon à bien s'assurer qu'elle peut résister aux attaques critiques.

1 G. Séailles, *Loc. cit.*, p. 134: "Je réfléchis sur l'acte même de chercher, je trouve dans l'idée de commencement l'idée de liberté".

2 OC, p. 43.

3 C. Renouvier, *Deuxième essai...*, t. II, p. 99.

4 O. Hamelin, *Le système de Renouvier*, p. 272.

4 OC, p. 43.

2) Le libre arbitre

Lequier désira éprouver solidement sa pensée en se constituant le plus sévère des procureurs contre sa propre cause, ce qui explique le caractère dialectique quelque peu enchevêtré des fragments recueillis. Il faut cependant donner crédit à l'éditeur Grenier d'avoir reconstitué un ordre d'exposition à peu près vraisemblable. Pour cette deuxième étape, l'on s'inspirera principalement de la deuxième section des *Oeuvres Complètes*, c'est à dire du second recueil de fragments posthumes, intitulé *La Liberté*, édité celui-là par Grenier en 1936 et réintroduit dans les *Oeuvres* de 1952¹.

Certains fragments livrent des schémas de la démarche que l'auteur entendait suivre en son ouvrage définitif. L'on a, p. 377 des *Oeuvres Complètes*, la note suivante²:

- I. Evidence de la nécessité
- II. Révolte du sentiment contre la raison
- III. Victoire de la raison sur le sentiment
- IV. La raison seule. Révolte de la raison contre elle-même.

Cette révolte de la raison s'exprimera dans le dilemme de Lequier et l'adoption du postulatum du libre arbitre.

L'on peut regrouper sous un premier intertitre ce que le

1 Rappelons que le premier recueil, principalement axé sur l'épistémologie, avait été édité en 1865 par Renouvier sous le titre *La recherche d'une première vérité*.

2 Cf. aussi OC, pp. 369-370.

philosophe a pu assembler comme réquisitoire contre la thèse de sa vie.

A) Puissance de l'idée de nécessité

Lequier entend par nécessitarisme l'élimination radicale de toute contingence dans les actions et les états psychologiques humains: "A un moment quelconque de ma vie, il était impossible que je fusse différent de ce que j'étais"¹. L'hypothèse déterministe ne laisse rien sortir de ses griffes, pas même les révoltes les plus violentes que le sujet psychologique pourrait nourrir contre elle. Cette hypothèse a la science², le principe de causalité³, donc la raison pour elle. Le libre arbitre en appellera-t-il au sens intime, à l'évidence, au sentiment de liberté? Inutilement. Rien n'empêche qu'on se sente libre sans l'être. Certes nous pouvons constater une absence de contrainte, mais ceci n'équivaut nullement à une absence de nécessité puisque celle-ci peut fort bien nous être dissimulée et se donner toutes les apparences de la liberté, apparences seules accessibles à notre sens intime. On ne peut supposer gratuitement que "l'on ait constaté l'absence de toute nécessité secrète"⁴, pour la bonne raison que l'on ne constate

1 OC, p. 364.

2 OC, p. 385.

3 OC, p. 57.

4 OC, p. 352.

pas le secret. Lequier:

Le raisonnement complet est celui-ci:
Je sens que je suis libre, -fait d'expérience.
Or, si je n'étais pas libre, je n'aurais pas
le sentiment intérieur de ma liberté (chose incer-
taine)
Donc je suis libre (conclusion hasardée)¹.

Seul un homme pour qui il n'existerait précisément pas de secret pourrait peut-être réfuter le déterminisme: connaissant toutes causes, il pourrait montrer que tel acte libre serait *sui generis* puisque sans lien univoque avec la totalité des phénomènes préexistants. Mais l'omniscience humaine est une hypothèse ridicule².

Une autre manière d'envisager le même problème est de dire que la nécessité non seulement peut nous être dissimulée, mais encore qu'elle ne peut que l'être, si elle existe. Nous ne pourrions sentir la nécessité pesant sur nous lors de telle décision que si nous lui résistions, autrement nous aurions pleine impression de spontanéité. Mais cette résistance authentique à la nécessité, donc non nécessaire, supposerait que nous décidions autrement que la nécessité ne nous fait décider en effet, ce qui est absurde³. Nous ne sentons pas la nécessité parce qu'elle s'identifie purement et simplement avec notre impression de liberté; autrement elle n'existerait pas car quelque chose de nous l'observerait librement et, partant, pourrait la contourner (au niveau du comportement mental). Le

1 OC, p. 352.

2 OC, p. 349.

3 OC, p. 50.

mécanisme de la conscience explique bien l'illusion de la liberté. Les phénomènes causés par l'inconscient apparaissent tout à coup à la conscience: l'apparition ne peut être que subjectivement spontanée et sans cause puisque les causes sont inconscientes. De là naît l'idée de liberté, qui se ramène à l'ignorance des causes¹. Donnez la conscience à un arbre, à une pierre, et la pensée qu'ils se meuvent d'eux-mêmes et le désir correspondant, ils croiront leurs mouvements et croissance libres².

Si le sentiment d'évidence immédiate est insuffisant, peut-être pourrait-on trouver appui sur une forme plus sophistiquée d'observation psychologique expérimentale. Ne voit-on pas que l'on peut agir différemment en des circonstances identiques, qui ne sauraient ainsi être déterminantes? Tant s'en faut, cette voie n'est pas praticable³. Tout d'abord il faudrait pouvoir isoler des circonstances absolument identiques, ce qui est impossible, attendu que les circonstances, à part toute autre différence, "tiennent de leur renouvellement même une différence très éminente, capable de modifier tous les rapports de similitude"⁴. Si l'identité absolue entre deux situations est impossible parce qu'elles sont deux, alors la nécessité tient son alibi et peut toujours tabler

1 OC, p. 360.

2 OC, pp. 378-379. (Idée empruntée à Fichte).

3 OC, pp. 353, 50ss.

4 OC, p. 54.

sur cette différence pour expliquer des choix non identiques¹ ; le renouvellement ne saurait être comme la première fois, précisément parce que la situation a déjà été vécue, ce qui n'est pas le cas pour l'inédit.

Que si l'on tente de tout ramener à une situation unique de choix alternatif, alors nous revenons au problème de l'évidence: nous sentons que nous sommes indéterminés à l'égard du choix entre A et B. Cependant, on ne peut soutenir l'absolue égalité de sentiment entre ce que nous choisissons et ce que nous ne choisissons pas, pour la bonne raison qu'un de ces événements ne s'est pas produit et reste un pur néant.

Il faudrait pour cela que je me sentisse pouvoir choisir comme je ne choisis pas, aussi bien que je me sens pouvoir choisir comme je choisis. (...) Il est grand l'embarras de m'assurer absolument que le possible non réalisé en effet n'était pas moins apte à être réalisé que celui qui s'est réalisé².

Expérience chimérique que cette soi-disant observation d'une capacité de choisir ce qui de fait reste un néant de choix. Argument fondé sur le néant, c'est le cas de le dire, et qui se réduit en fin de compte à un assez vague pressentiment³. L'ignorance des causes qui avant l'événement du choix faisait paraître A aussi possible que B, nous fait mettre A et B sur un même pied de possibilité après l'événement. Mais la possibilité de ce qui n'arrive pas reste conjecturale. Il y a aussi danger

1 OC, p. 54.

2 OC, p. 51.

3 OC, pp. 52-53.

de confusion entre la possibilité-pour-nous, fondée sur l'ignorance (i.e. "possibilité" épistémique), celle d'avant l'événement, et la possibilité en soi, qui aurait sa racine dans une théorie du libre arbitre et qui serait affirmée après l'événement à la faveur de l'équivoque du concept de possible. En tout état de cause, le libre arbitre reste sans preuve. Les phénomènes qu'on lui attribue peuvent s'expliquer sans contradiction dans l'hypothèse de la nécessité¹. Celle-ci ne rend-elle pas mieux compte de la continuité des phénomènes naturels et conscientiels qui constituent notre être et notre moi pensant? Ce qui commence ne continue-t-il pas toujours quelque chose²? La volonté ne se dirige-t-elle pas toujours vers le motif le plus fort³? Avec la liberté le fortuit et l'arbitraire entrent en scène; ce n'est donc guère l'hypothèse la plus utile au point de vue scientifique et moral⁴: l'acte libre, cette espèce de création *ex nihilo* suspendue on ne sait sur quoi, ou plutôt si, sur rien, cette sorte d'accident absolu⁵ reposant sur lui-même, reste proprement inintelligible. Le bon sens semble pousser vers le déterminisme.

1 OC, pp. 349-350.

2 OC, p. 44.

3 OC, p. 55.

4 OC, p. 56.

5 OC, p. 56.

B) Le dilemme et le postulatum

C'est ainsi que l'on parvient à l'étape de la révolte de la raison contre elle-même (Cf. le schéma plus haut, p. 109). L'hypothèse déterministe, si elle est vraie, reflue sur l'acte intellectuel qui la pose¹ et lui fait perdre toute valeur scientifique ou démonstrative, de même qu'à toute construction intellectuelle. Le philosophe tient que le déterminisme nous enlève le moyen de distinguer le vrai du faux puisque dans l'hypothèse nos jugements ne nous appartiennent plus:

Si tout est soumis en nous à la nécessité, je ne puis pas même affirmer que tout est soumis à la nécessité parce que cette proposition sera nécessaire et que par conséquent je ne saurais la distinguer de toute autre. Si tout est nécessaire, la science elle-même est frappée d'impuissance, et il n'y a pas lieu pour moi de chercher à distinguer la vérité de l'erreur (...), je ne puis absolument rien savoir².

Aucune certitude possible dans l'hypothèse de la nécessité, seulement le doute effectif et le scepticisme absolu:

1 Le logicien J. Delboeuf, contemporain impliqué dans les discussions autour de l'argument Lequier, nomme "jugements récurrents" ces jugements qui deviennent, directement ou indirectement, leur propre objet, ou qui subissent certains effets de leur propre valeur de vérité: "Logique algorithmique, II", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1876, p. 586.

Le même auteur considère incidemment que la proposition "l'esprit n'est pas libre" est un jugement récurrent nécessairement faux, puisque c'est la fatalité qui encore nous fait affirmer sa contradictoire, et qu'ainsi tout ce qui est pensé devient indifféremment légitime: "Le sentiment de l'effort", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1881, p. 519.

2 OC, p. 314.

sans liberté, il est impossible même de porter l'affirmation que l'on doute en effet¹. Nul ne fait confiance à l'intelligence de celui qui ne s'appartient plus: le caractère rationnel de son discours fait place à des facteurs aléatoires. La nécessité opère comme une égalisation de tous les discours.

Si toutes les affirmations sont nécessaires, elles se confondent, vraies et fausses, dans l'ordre de la nature, dont, vraies ou fausses, elles sont également les produits, dont elles font également partie. Il n'y a pas à se préoccuper d'établir entre elles une distinction que leur caractère commun rend impossible. Et si cette distinction est impossible, l'usage des mots vrai et faux n'a plus de raison d'être: ils deviennent vides de sens².

Faux ou vrais, tous nos jugements ont même principe: la nécessité qui nous est imposée par la nature. On ne voit plus bien alors comment il nous serait possible de vérifier si une quelconque affirmation obéit aux critères rationnels, puisque seule la nécessité cosmique nous fait juger, et que nous ne savons pas si cette nécessité de fait se comporte elle-même suivant des cadres rationnels de droit. Supposons une intelligence en laquelle s'enchaîneraient correctement des vérités par le fait de la nécessité universelle; la "science" serait en cette intelligence, mais comme dit Lequier, elle ne saura pas qu'elle sait quelque chose³; elle ne verra pas

1 OC, pp. 320, 324.

2 F. Pillon, "La troisième antinomie de Kant, la croyance à la liberté, le dilemme de Lequier et le primat de la raison pratique", *L'année philosophique*, 1911, p. 123.

3 OC, p. 373.

vraiment les preuves, elle sera plutôt comme soumise aux preuves sans savoir qu'elles en sont. Ce qui revient à dire qu'il n'y aura pas science pour elle. De même, en supposant que la nécessité me dirige vers telle erreur illogique, cette erreur nécessaire ne peut être pour moi que la vérité¹, et puisqu'elle est nécessaire en vertu de l'ordre naturel mon esprit ne peut évidemment rien faire pour me faire voir (librement) mon "erreur".

Une façon plus saisissante de visualiser l'argument est d'imaginer deux individus soutenant deux thèses contradictoires. Dans l'hypothèse déterministe les deux thèses sont psychologiquement inévitables chez ces individus. C'est donc ici l'ordre du monde qui en quelque sorte se contredit du point de vue noétique. Quel membre de la contradiction osera s'affirmer vrai et par quels moyens? Ch. Renouvier explique très bien le cas, mieux que Lequier:

Les jugements rivaux des philosophes sont inconciliables; ils tirent cependant une égale autorité, s'ils en ont une, de l'enchaînement invariable des phénomènes duquel ils procèdent également; par conséquent tout choix motivé entre l'affirmation et la négation est interdit, au point de vue déterministe, au philosophe qui ne se tient pas dogmatiquement pour instruit avec certitude de la vérité que d'autres ne posséderaient point².

Le penseur nécessaire impartial, si l'impartialité pouvait avoir un sens quand, par hypothèse, l'opinion est forcée, devrait douter du fondement de son opinion, car pourquoi serait-il

1 OC, p. 399.

2 C. Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p. 177.

un privilégié pour la déclaration de la vérité, alors que ce qu'il dit être l'erreur d'autrui n'est pas un fait moins nécessaire. Ils opinent tous au même titre. Si son opinion est vraie, il est par là même dans l'impossibilité d'en reconnaître la vérité¹.

Il est important de bien visualiser pourquoi la nécessité donne égale valeur aux propositions contradictoires défendues par deux individus. Autrui me contredit; nous prétendons tous deux être dans le vrai; l'un de nous a tort. Seul l'examen rationnel nous départagera. Mais si tous nos états mentaux sont nécessités de fait, qui pourra me dire que la nécessité de fait me conduit comme il convient, et mon contradicteur comme il ne convient pas? Je ne puis sortir de moi-même pour vérifier si le fait correspond au droit. Il ne me reste qu'à affirmer gratuitement que la nécessité m'instruit, moi, et qu'elle induit autrui en erreur; mais ce n'est là que croyance mystique en une révélation spéciale privilégiée².

Le tréfond de l'argument, c'est que les lois rationnelles sont des normes, tandis que le déterminisme des états mentaux réduit tout à des enchaînements causaux de fait. Du fait au droit il y a un pas que l'on ne peut franchir démonstrativement. Peut-être coïncident-ils, peut-être non, et si nous ne sommes pas libres nous ne le saurons jamais. Toute vérité devient finalement aussi relative et contingente que les faits qui la suscitent: par un curieux paradoxe, il semble que

1 Ibid., p.174.

2 Idem, *Deuxième essai*..., t. 2, pp. 92-93.
Aussi O. Hamelin, *Le système de Renouvier*, p. 270.

le nécessitarisme factuel engendre un relativisme épistémologique, et les interlocuteurs, note J. Delboeuf, "ne peuvent échapper à cette conséquence que la vérité qu'ils croient tenir est relative à eux et au moment présent; qu'elle n'existait pas hier, qu'elle ne sera plus demain"¹. L'on peut songer ici à l'approche frégréenne du même problème...

Puisque la raison est une norme, on ne saurait s'étonner un seul instant de ce que Lequier unisse étroitement morale et connaissance. De même que les notions morales de bien et de mal perdraient leur sens si disparaissaient la liberté et la responsabilité², ainsi en serait-t-il du vrai et du faux.

La condition de possibilité pour la connaissance et pour la morale est la même (...). La morale et la science sont donc contemporaines et renfermées dans le même germe, elles sont jumelles³.

L'on peut maintenant aborder le fameux dilemme de Lequier qui concentre tout le problème en une admirable simplicité. Il s'agit d'un double dilemme car, on l'a vu, la liberté et le déterminisme refluent avec effets sur l'esprit qui les affirme. Le fragment de la page 398 des *Oeuvres Complètes* utilise cinq mots pour tout dire:

Liberté avec idée de liberté,
Liberté avec idée de nécessité,
Nécessité avec idée de liberté,
Nécessité avec idée de nécessité⁴.

1 J. Delboeuf, "Déterminisme et liberté", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1882, p. 612.

2 OC, p. 366.

3 OC, p. 380.

4 OC, p. 398.

On peut être libre et affirmer soit la liberté soit le déterminisme. On peut être déterminé et affirmer (nécessairement) soit la liberté, soit le déterminisme. Mais si l'on est déterminé, on aboutit au scepticisme et à l'évanouissement de tout discours, y compris ceux qui appuieraient le déterminisme et, naturellement, ceux qui appuieraient la liberté: c'est le doute dans l'un et l'autre cas. Si, d'autre part, on est libre et affirme le déterminisme, on est dans l'erreur et, de plus, on ne se sauve pas du doute puisque si l'on considère la nécessité vraie, on devra logiquement se condamner soi-même au scepticisme. Il ne reste plus que la dernière solution: on est libre en effet et on affirme la liberté. C'est là le postulatum, vérité de foi¹.

Le rapprochement que Grenier² opère entre le postulatum de Lequier et le pari de Pascal semble particulièrement à propos. L'auteur ne prétend pas démontrer l'existence du libre arbitre; il tient même qu'il est indémontrable³:

Il semble qu'on cherche à affirmer quelque chose qui contraigne d'affirmer. Or c'est un acte de liberté qui affirme la liberté⁴.

De la même manière qu'aucun aristotélicien ne songerait à démontrer le principe de non contradiction, la première vérité

1 OC, p. 399.

2 J. Grenier, *Op. cit.*, p. 64.

3 OC, p. 393.

4 OC, p. 67. Même idée chez W. James, *The Will to Believe*, pp. 145-146, très au fait de ces disputes françaises sur le libre arbitre au tournant du siècle.

qu'est la liberté éclate chez Lequier au-dessus de toute démonstration puisqu'elle est condition de possibilité de la démonstration¹.

La liberté apparaît à la raison comme sa condition d'existence; et, étant plus fondamentale que la raison elle-même, elle ne peut qu'échapper à la juridiction de celle-ci².

Ce qu'un aristotélisant appellerait premier principe évident, Lequier l'appelle libre postulat. Chez Lequier, tout se passe comme si l'aspect faire, ou mieux, agir de la connaissance était davantage compté: rien ne nous force à construire la science. Par conséquent, rien ne nous oblige à affirmer son premier principe. Si on le voulait, l'on pourrait très bien demeurer au degré zéro de connaissance, dans le scepticisme absolu. Voilà pourquoi Lequier ne prétend pas, quant à lui, prouver le libre arbitre: la science n'est nullement un fait nécessaire et inévitable auquel on aurait à se soumettre. Aussi est-ce à bon droit qu'Hamelin considère la démarche épistémologico-psychologique de Lequier-Renouvier comme s'appuyant sur des raisons pratiques, quoique "indirectement pratiques"³.

Il convient ici de dissiper une équivoque fort importante en ce qui concerne le dilemme: il s'agit de l'interprétation que lui fait subir L. Prat en son ouvrage *Le*

1 OC, p. 393.

2 A. de Lattre, *Loc. cit.*, p. 434.

3 O. Hamelin, *Op. cit.*, p. 273.

caractère empirique et la personne¹. Ce commentateur, utilisant les quatre propositions suivantes, qu'il veut calquées sur Lequier:

- 1) La nécessité affirmée nécessairement,
- 2) La nécessité affirmée librement,
- 3) La liberté affirmée nécessairement,
- 4) La liberté affirmée librement,

fait glisser le sens des adverbes utilisés de la psychologie vers l'épistémologie. En effet, "nécessairement" et "librement" finissent par désigner chez Prat non plus les réalités volitionnelles de fait, mais le discours objectif lui-même, comme si les "nécessairement" concernaient la nécessité logique de droit à laquelle le sujet doit se soumettre épistémologiquement. Par exemple, "la nécessité affirmée nécessairement" devient "Il affirmera la thèse de l'enchaînement invariable et universel des phénomènes et la tiendra pour démontrée"². Or un esprit, un vouloir, peut fort bien tenir nécessairement pour vrai le déterminisme sans y être poussé de façon nécessitante par une démonstration ou par la nécessité logique, bien au contraire.

Dans le cas de la "nécessité affirmée librement", le commentateur estime que le protagoniste ne fait plus que croire à la thèse déterministe, puisqu'il est libre³. En toutes

1 PP. 230-252.

2 L. Prat, *Le caractère empirique et la personne*, p. 230.

3 *Ibid.*, pp. 238-239.

lettres: "Il ne lui semble pas nécessaire de se prononcer en faveur du déterminisme"¹. Plus: "Je ne puis croire que tout est déterminé qu'à la condition de me regarder comme libre"²; et inversement, si l'affirmation est nécessitée, il ne peut plus être question de croyance douteuse, mais de science et de certitude.

Puis, encore plus explicitement dans le cas de la "liberté affirmée nécessairement":

Si je suis certain de ne pas me tromper alors que j'affirme l'imprédétermination de certains phénomènes, je dois reconnaître (...) que cette affirmation (...) est une affirmation prédéterminée³.

Si donc je me juge capable de démontrer la thèse de la liberté, c'est que les jugements (...) par l'intermédiaire desquels cette démonstration sera faite, ne seront pas imprédéterminés⁴.

C'est pourquoi "le partisan de la liberté n'a pas le droit, sans se contredire, d'affirmer la liberté comme un fait, il ne peut que la poser comme une croyance"⁵, car la démonstration serait, à la lettre, nécessitante.

Rien ne paraît plus douteux que cette interprétation, pour ne pas dire ce contresens. Il semble tout simplement faux que la nécessité affirmée librement équivaille à un doute à son sujet: on peut librement exclure tout doute et tenir

1 Ibid., p. 239.

2 Ibid., p. 240.

3 Ibid., p. 241.

4 Ibid., p. 242.

5 Ibid., p. 242.

dogmatiquement à une opinion. Inversement, le psychisme particulier d'un tel pouvait le pousser nécessairement vers le doute fatal. À l'évidence, la certitude et la démonstration n'impliquent aucunement le déterminisme, elles peuvent se produire en toute liberté, à moins, bien sûr, de parler de nécessité logique, en lieu et place de nécessité événementielle ou, dans le cas qui nous occupe, psychique (au sens purement factuel, et non pas au sens où l'on dirait: l'esprit ne peut se contredire).

Mais, précisément, il est impossible que Jules Lequier ait raisonné ainsi puisque le dilemme y perdrait toute sa nature d'argument et équivaudrait à la trivialité:

- 1) La nécessité affirmée avec certitude;
- 2) La nécessité affirmée avec doute;
- 3) La liberté affirmée avec certitude;
- 4) La liberté affirmée avec doute.

Trivialité de laquelle on ne peut plus rien déduire puisque tout s'y passe d'emblée au plan intelligible, qui ne peut plus subir aucunement les effets de la nécessité ou de la liberté: les jugements y ont perdu leur récurrence: en 1), la nécessité-certitude du prédicat n'est plus la même que la nécessité (causale) du sujet, etc...

C) Libre arbitre et raison

Il se possède, il se gouverne; et, dans cet empire de l'homme sur lui-même, il y a quelque chose d'absolu, d'entier et d'indivisible. Il est roi, il est souverain, il est Dieu à sa

manière. Il est véritablement et absolument auteur et créateur de quelque chose: il est maître enfin du possible¹.

Il ne saurait y avoir de moyen terme entre liberté et déterminisme: ou la liberté est, ou elle n'est pas. Si elle est, ses actes sont au-dessus de toute loi transitive et constituent en ce sens de purs miracles. Lequier emploie souvent le vocable d'aséité humaine pour désigner le libre arbitre, expression habituellement réservée à l'être divin créateur.

Tel qu'il se fait, l'homme se veut, il se préfère ainsi: c'est l'acte, le miracle de l'acte, l'acte au-dessus de la nature, l'acte par soi. J'ai dit: le miracle de l'acte. Au fond, qu'est-ce qu'un miracle? Un fait dont les lois de la nature sont impuissantes à fournir la complète explication. En ce sens les actes libres sont des miracles².

Rebelle aux explications rationnelles exhaustives, la liberté est une sorte de mystère: "En comprenant que la liberté est incompréhensible, vous en avez compris tout ce qu'on peut en comprendre"³; elle "suppose et implique un arbitraire absolu"⁴. On songe ici à l'existentialisme récent, à la conception sartrienne de la liberté. Le parallèle est certes indiqué, sauf que Sartre étend l'arbitraire jusqu'au plan des normes, ce que refuse Lequier. Chez ce dernier l'homme est absolument libre de déterminer le bien et le mal pour lui mais non pas le bien et le

1 OC, p. 389.

2 OC, pp. 383-384.

3 OC, p. 401.

4 OC, p. 333.

mal en soi, l'ordre moral objectif fondé sur la volonté divine¹: la liberté humaine n'est pas au fondement des valeurs, qui n'ont rien d'arbitraire. La foi de Lequier n'eût jamais toléré ni l'anthropologie ni la métaphysique de Jean-Paul Sartre.

Pas plus que la liberté n'installe l'arbitraire au niveau des normes éthiques, elle ne sape les normes rationnelles, puisqu'elle ne concerne que le comportement de fait (y inclu le comportement théorique). Le libre arbitre n'introduit nullement le chaos dans la science. L'objection suivante rapportée par Hamelin et par lui écartée paraît tout à fait inapplicable à Lequier:

Le jour où il suffirait à un astronome d'un acte de libre arbitre pour voir une nouvelle étoile au bout de sa lunette, l'astronomie n'existerait plus².

Le libre arbitre est au principe de la science mais encore faut-il comprendre en quel sens. Certaines formules de Callot semblent tenir d'une interprétation dangereuse:

La libre volonté a voulu octroyer à l'intelligence de telles normes [rationnelles] (...). La raison a été librement voulue et spontanément créée par la volonté³.

La raison est le résultat d'une libre et gracieuse décision de la volonté⁴.

Ce n'est pas au même point de vue que l'homme est libre

1 OC, pp. 430, 333.

2 O. Hamelin, *Op. cit.*, p. 279.

3 E. Callot, *Op. cit.*, p. 54.

4 *Ibid.*, p. 69.

et à la fois jouissant de la connaissance des nécessités rationnelles. De fait, Lequier n'a jamais nié ces dernières, il a seulement affirmé que nous pouvions les refuser de facto. La liberté est un absolu, oui, mais dans son ordre et à sa place. L'élimination de toute nécessité conduirait encore plus sûrement à l'annihilation de la science que celle de la liberté: il faut tenir les deux bouts de la chaîne. "Si je suis tout nécessité, impossible de rien chercher, si je suis tout liberté, impossible de rien connaître"¹. Léon Brunschvicg accentue beaucoup trop la distance entre liberté et raison chez Lequier quand il écrit que "l'autonomie rationnelle d'un Socrate a été sacrifiée à l'indéterminisme cosmique d'un Epicure"². Si la liberté se pose elle-même, c'est qu'elle est premier principe. Mais ce n'est pas pour cela qu'elle imposera aussi à la raison ses lois et son contenu et toutes les autres vérités. Elle n'est qu'une première vérité, non pas toute la science³; elle ne fait que permettre la science. Comme le dit excellemment Séailles, "de ce que le libre arbitre est dans le sujet de la connaissance, il ne résulte pas que l'arbitraire soit dans son objet"⁴.

Les lois de la connaissance rationnelle sont, à la

1 OC, p. 381.

2 L. Brunschvicg, "L'orientation du rationalisme", *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, p. 289.

3 J. Grenier, "J. Lequier, philosophe et théologien de la liberté", *Revue de théologie et de philosophie*, 1952, p. 4.

4 G. Séailles, *Loc. cit.*, p. 148.

lettre, comme des lois morales de droit à l'égard desquelles nous pouvons être libres de fait. Le vrai est un bien moral¹.

Jusqu'à quel point notre liberté peut-elle être détachée de ses motifs? Comment expliquer que notre esprit puisse se dérober aux lois rationnelles qui le régissent de jure? Cela ne suppose-t-il pas un absurde dédoublement de la pensée, qui serait à la fois déterminée et libre? Tant s'en faut, elle ne peut l'être au même point de vue. C'est la distinction des puissances de l'esprit en intellect et volonté qui permet d'attaquer ce problème. Nous pouvons tromper volontairement notre intelligence, la détourner de son objet par un acte de volonté². C'est ce qui se produit dans le cas du mal moral, toujours précédé d'une espèce d'erreur volontaire:

C'est dans ce sens qu'il est vrai de dire que l'erreur précède toujours le mal, et l'âme, avant de prendre une résolution mauvaise, commence par introduire l'erreur dans son intelligence, et faisant, parce qu'elle le veut, d'une chose en soi de moindre raison une chose subjectivement de meilleure raison, elle consacre cette erreur en commettant le mal moral³.

Nous n'avons pas, d'une part, un intellect autonome obéissant à ses lois et, de l'autre, une volonté mue automatiquement par les dictats de l'intellect. La raison présente telle chose en tant que bonne à la volonté, mais en revanche c'est la volonté qui meut ou retient l'acte rationnel. Nous avons deux causalités qui se croisent: l'intellect est le

1 Loc. cit., pp. 148, 139.

2 OC, p. 326.

3 Ibid.

gouvernail de la volonté, la volonté le moteur de l'intellect. La conséquence de cette double causalité, c'est que la volonté est en quelque sorte toujours présente aux motifs¹. Pillon se trompe lorsqu'il identifie l'arbitraire du libre arbitre et l'absence de but². Au contraire, le motif est toujours présent à la volonté; il ne faut pas oublier que la causalité est double au même moment: la priorité totale et globale n'appartient ni au vouloir ni à l'intellect, malgré que Lequier concentre son attention sur la volonté, occupé qu'il est de se débarrasser du déterminisme. De fait, c'est l'esprit lui-même qui se donne ses buts arbitrairement, tout en considérant ses propres lois nécessaires, c'est à dire les motifs rationnels. Mais il peut toujours décider contre les meilleurs motifs de par son bon vouloir³, avec d'autres motifs (influencés, par exemple, par les passions). Lequier ne fait jamais état d'actes sans aucune espèce de motifs.

La liberté n'est pas à proprement parler indifférente, mais consiste dans la création d'une indifférence. Etre libre, c'est faire cette indifférence [à l'égard du meilleur motif]⁴.

Agir librement, c'est choisir à la fois l'acte et indissolublement la raison de l'acte⁵.

1 G. Séailles, *Op. cit.*, p. 139.

2 F. Pillon, *Loc. cit.*, p. 126.

3 *OC*, pp. 428-429.

4 J. Wahl, "Réflexions sur la philosophie de J. Lequier", *Deucalion*, 1952, p. 103.

5 *Ibid.*, p. 110.

Le déterminisme se trompe en mettant le motif hors de la volonté comme quelque chose qui pèse sur elle. Le motif et la volonté ne font qu'un: le motif, comme motif, est déjà voulu; la volonté est dans le motif. La liberté n'est pas quelque chose qui existe à part des motifs et des actes: elle n'est pas un pouvoir séparé, elle est un caractère de l'acte humain réfléchi¹.

Telle qu'elle apparaît, cette conception du libre arbitre semble comparable à celle de l'école thomiste, quoi qu'en pense Grenier². Pour Jacques Maritain comme pour Lequier l'erreur volontaire est à la racine de tout acte immoral.

Maritain:

La liberté consiste dans la maîtrise de la volonté sur le jugement pratique lui-même qui la détermine³.

L'acte libre apparaît comme le fruit commun de l'intelligence et de la volonté s'enveloppant vitalement l'une l'autre, dans une seule et même codétermination instantanée⁴.

Une telle théorie apparaît tout à fait sous-jacente aux analyses que Lequier fait de l'acte irrationnel voulu. Grenier⁵ l'oppose à tort aux thomistes sur ce point, en minimisant le rôle de la volonté chez ceux-ci, comme si pour eux le motif le plus fort devait toujours l'emporter, attendu que *totius libertatis radix est in ratione constituta*. Ce qui est une mésinterprétation. Il est bien vrai que "la liberté de Lequier

1 O. Hamelin, *Op. cit.*, p. 243.

2 J. Grenier, *Op. cit.*, p. 173.

3 J. Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, p. 199.

4 *Ibid.*, p. 201.

5 J. Grenier, *Op. cit.*, p. 173.

n'est pas définie par une raison législatrice mais par une spontanéité créatrice"¹, mais ce n'est là qu'une question de vocabulaire et d'accent. Lequier souligne vigoureusement l'aspect gratuité de l'acte libre et assez peu ses éventuelles déterminations nécessaires, au lieu que saint Thomas partait de ce principe que la volonté désire nécessairement et comme par définition (analytiquement, diraient certains) le bonheur, ou le Bien - en tant que concept universel. Ainsi pour Thomas il n'y a de liberté qu'à l'égard des biens particuliers imparfaits, non à l'égard du bonheur. Lequier ne dit rien là-dessus et, pourrait-on dire, se limite à traiter du cas des biens particuliers, au sujet desquels sa théorie est comparable à celle de Thomas. D'autre part, l'aspect créativité gratuite est présente dans la théorie du libre arbitre thomiste, mais tout se passe comme si l'accent principal était ailleurs, du côté de la connaissance des biens comme imparfaits. L'on peut hasarder l'opinion que l'analyse de Lequier se place surtout au point de vue de la volonté, celle de saint Thomas d'Aquin à celui de l'intellect, et qu'au total ces deux philosophes traitent d'un libre arbitre au fonctionnement très ressemblant, ce qui n'est guère surprenant si l'on considère l'orientation théologique de la pensée de Jules Lequier. La grande différence, et elle est de taille, concerne l'objet du libre arbitre: Lequier étend au domaine de la raison spéculative ce que les thomistes réservent à celui de la raison pratique. Pour le philosophe français, la distinction est moins stricte.

1 Ibid., p. 173.

3) Quelques difficultés

Le point essentiel de la thèse de Lequier est l'équivalence des jugements supposés nécessaires de fait. Quelques objections sont à noter parmi les commentateurs.

F. Pillon avance qu'il s'agit simplement d'une pétition de principe¹: les jugements déterminés par la nécessité n'en restent pas moins vrais ou faux, leurs conditions psychologiques d'apparition n'ayant rien à voir avec leur validité. Lequier a confondu la nécessité causale avec la nécessité rationnelle, et c'est ce qui fait que la première rend les contradictoires équivalentes au point de vue rationnel.

Même objection chez le pénétrant A. Fouillée, qui décèle un paralogisme dans la présupposition que tous les esprits seraient parfaitement rationnels, en aboutissant à des conclusions unanimement valides ou indiscernables du point de vue de leur validité:

Mais, peut répondre le déterministe, nos opinions ont des raisons déterminantes ou antécédents qui ne sont pas toujours des raisons intellectuelles et logiques, ni toujours logiquement valables. Donc, de ce que toute opinion est explicable par des raisons, il ne s'ensuit pas que, pour le déterminisme, toutes soient également fondées en raison. Il peut y avoir des raisons [causes] de déraisonner comme des raisons [causes] de bien raisonner (...).

Un fou est nécessairement fou, un esprit sain est nécessairement sain, la folie est en harmonie avec l'ensemble des lois de l'univers puisque certaines

1 F. Pillon, *Loc cit.*, pp. 126-127.

rencontres de ces lois la produisent; en résulte-t-il que la folie soit en harmonie avec les objets sur lesquels le fou porte des jugements faux?¹

De même, continue le commentateur, deux miroirs, l'un exact, l'autre déformant, sont-ils de même valeur de reproduction de l'objet, sous prétexte qu'ils sont tous deux nécessités dans leurs effets?² Il y a, semble-t-il, une confusion de niveaux chez Lequier: "Fatalité n'est pas nécessairement vérité"³.

Tant s'en faut, ce sont ici les critiques qui confondent ce que Lequier eût appelé la vérité en soi et la vérité pour nous. Notre auteur ne prétend nullement se prononcer sur la vérité des choses lorsqu'il affirme que le déterminisme donne égale valeur aux contradictoires; il n'est ici question que de la valeur pour nous des énoncés. Dans l'hypothèse de la nécessité, les jugements peuvent bien rester vrais ou faux en soi comme le prétend Pillon, mais nous ne pouvons les départager. C'est tout ce que dit Lequier.

C'est précisément sur ce point que Fouillée revient à la charge pour contester le lien entre le mode de génération dans la conscience et l'identité de valeur pour la conscience, c'est à dire pour nous; la nécessité n'empêche pas la comparaison des

1 A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, p. 129.

2 *Ibid.*, p. 127.

3 *Ibid.*, p. 126.

jugements par l'esprit et leur échelonnement en valeur¹. En effet, ils n'en subissent pas moins le double contrôle des faits et des lois logiques, i.e. des nécessités du dehors et du dedans²:

Si j'ai prédit une éclipse pour telle heure et que l'éclipse n'ait pas lieu, j'aurai beau me dire que mon erreur a été produite par des causes nécessaires, je n'en reconnaitrai pas moins que c'était la nécessité d'une erreur, non d'une vérité. De plus, si je vérifie mes calculs et que j'y découvre, par exemple, une faute d'addition, j'y reconnaitrai fort bien une violation des nécessités fondamentales de la pensée, quoique cette violation ait été amenée par des nécessités accidentelles: distraction, etc...³

Le critique s'inscrit en faux contre l'idée que le déterminisme implique l'inertie, la paralysie, la passivité des facultés rationnelles⁴, comme le croit Ch. Secrétan, qui affirme ainsi que la croyance au déterminisme brise le ressort de la pensée:

Comment puis-je proposer à quelqu'un de changer d'avis, s'il est vrai que chacun de nous ne puisse penser que ce qu'il pense? Le déterministe répondra sans doute: -"En effet, chacun des interlocuteurs pense nécessairement comme il le fait à cette heure, mais d'une nécessité pareille ils se communiquent leurs sentiments; nécessairement, les raisons de l'un, les faits qu'il produit amènent l'autre à son opinion". -J'entends bien cela; mais toujours faut-il se considérer comme capable de changer d'opinion pour écouter celle d'autrui et pour se mettre en question (...). L'illusion de la liberté serait donc le ressort du monde intellectuel (...)

1 Ibid., p. 132.

2 Ibid., pp. 125-126.

3 Ibid., p. 125.

4 Ibid., pp. 128-129.

Si j'estime qu'il m'est impossible de changer d'avis (...) je n'examinerai pas le sentiment des autres¹.

C'est à dire que la fatalité amènera mon esprit à A comme celui d'autrui à non-A.

Là-dessus Fouillée répond que l'on se trompe en négligeant d'inclure dans la fatalité causale les arguments des interlocuteurs eux-mêmes, commettant ainsi un sophisme analogue à celui qui dirait: "Tout malade ayant nécessairement le seul état de santé qu'il puisse avoir, on ne trouve pas de motif pour l'engager à soigner sa santé"²; en oubliant que, dans le déterminisme, les raisons font également partie de la chaîne causale, et qu'elles disposent donc d'une efficace propre:

Le motif de contrôler nos opinions est aussi manifeste dans l'hypothèse du déterminisme que dans toutes les autres; ce motif c'est l'expérience de nos erreurs et de leurs suites. M. Secrétan raisonne comme on croit que raisonnent les soldats de Mahomet, qui jugent inutile de fuir parce que, si leur mort est fatale, ils mourront quoi qu'ils fassent. Cette prétendue application du déterminisme en est au contraire la négation, puisqu'elle consiste à croire non que les effets sont déterminés par leurs causes, mais qu'ils sont déterminés indépendamment de leurs causes³.

Si nous possédons fatalement l'idée que le discours nous influence, et que notre pensée est déterminée par nos motifs, il n'y a aucune raison de nous croire impuissants: la délibération

1 Ch. Secrétan, "Le principe de la morale", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1882, p. 37.

2 A. Fouillée, "Les nouveaux expédients en faveur du libre arbitre", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1882, p. 587.

3 Loc. cit.

humaine influencera toujours nécessairement les décisions. Il n'y a là aucune raison de suspendre ou de ne plus croire en la délibération et de laisser flotter au hasard sa conscience, ce qui équivaldrait à dire: puisque le déterminisme existe, il est inefficace et ne détermine pas¹. Les nécessités de notre esprit, miroir tournant des choses, sont éminemment actives et ne nous désarment aucunement.

Bien plus, ce n'est que par la nécessité que l'on peut contrôler valablement les connaissances, puisque la liberté ne peut qu'introduire l'arbitraire². Les contrôles des mathématiques ne sont-ils pas déterministes? Que vaudraient des poids et mesures "libres"? Un ingénieur "indéterminé" par les lois de l'esprit et de la science? Si je vois A et vous non-A, les déterminismes nous feront nous approcher de l'objet, et si A est réel, la même nécessité qui vous faisait voir non-A vous corrigera: une nécessité en rectifiera une autre. On voit mal comment la liberté nous avancerait en ce domaine, en nous faisant voir ce que nous voudrions: "C'est alors que nous serions impuissants à distinguer le réel de l'imaginaire"³.

En ce qui concerne ce tout dernier aspect de l'objection, d'ailleurs déjà entrevu et traité, il équivaut à dire que le libre arbitre institue le chaos dans l'objet de la connaissance; ce qui n'est, on l'a vu, aucunement le cas. Pour

1 Loc. cit., p. 597.

2 A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, pp. 126, 133.

3 Ibid., pp. 127-128.

Lequier, les nécessités objectives ne sont pas touchées par l'indéterminisme relatif du sujet connaissant. Fouillée argumente comme si la liberté, outrepassant le domaine du comportement factuel de l'esprit, était transposé au plan des normes cognitives, ce qui est une confusion. Au contraire, c'est bien pour pouvoir reconnaître pleinement la nécessité des normes en tant que normes, du côté de l'objet, que le libre arbitre est indispensable du côté du sujet. Quant aux aspects purement mécaniques de la connaissance sensible, ne faisant pas intervenir l'opération du jugement, il est évident que Lequier n'a jamais pu songer à en nier le caractère déterministe.

Maintenant, le corps de l'objection Fouillée. Les raisons, délibérations, argumentations sont incluses dans le déterminisme causal: nous n'entretenez donc pas nos opinions au hasard, indépendamment de celles-ci: elles se corrigent les unes les autres par comparaison et nous permettent de les évaluer.

Mais, précisément, puisque l'erreur humaine est un fait indéniable, nous ne sommes pas toujours rationnels: on ne peut donc pas dire simplement que la raison nous détermine, bien qu'elle ne soit pas exclue radicalement, du point de vue factuel, par le déterminisme. Donc, ce qui nous détermine, c'est une causalité hétérogène par rapport à la raison, non rationnelle sinon irrationnelle, et c'est cette causalité qui nous rend raisonnables ou non, selon le cas. En suivant quelles règles? Sûrement pas des règles rationnelles, ou disons reconnaissables comme rationnelles, autrement il existerait une

méthode infaillible d'éviter l'erreur, et ce, chez tous les esprits. Dès que la nécessité causale devient distincte de la nécessité rationnelle, i.e. n'est pas la même réalité une ou en tout cas n'est pas calquée sur elle en son comportement, nous ne pouvons plus être rationnels que par accident, étant donné le fait de l'erreur. Plus, il en est de même, et c'est ici que Fouillée sous-estime la difficulté de sa position, il en est de même du retour sur soi de la conscience, de notre conscience de rationalité: la causalité dirige nos opinions, rationnellement ou non, à propos de nos opinions, rationnelles ou non. Il n'y a donc pas moyen de savoir quand nous sommes vraiment rationnels et quand nous ne le sommes pas tout en croyant l'être néanmoins. La science logique ne peut nous être ici d'aucun secours, car elle n'existe plus comme norme: elle n'est plus qu'un fait de conscience énonçant une préférence de certains hommes à certains moments: rien n'empêche plus que la nécessité ne me fasse désigner comme logique (ou "acceptable") la contradiction, ce qui équivaut à dire que la logique n'existe plus.

Bien sûr, il y a une difficulté considérable à vraiment saisir de l'intérieur ce dernier argument, parce qu'il roule sur une considération hypothétique contraire au fonctionnement même de la pensée. Il est extrêmement difficile de se concevoir par la raison comme étant dépourvu de raison: celle-ci demeure toujours présente pour ainsi dire résiduellement. Si Lequier n'a pas tort, c'est uniquement parce que nous sommes doués de libre arbitre et de raison que nous pouvons nous imaginer déterminés:

tout cela serait impossible si nous l'étions vraiment. Lequier doit donc raisonner à partir d'un état de chose qui n'existe pas, de son point de vue, alors que celui qui part de l'hypothèse inverse doit prendre l'existence de la raison pour acquise, pour montrer ensuite sa compatibilité avec le déterminisme. Ce dernier a l'avantage d'avoir, baignant son argument, une réalité existante, la rationalité, ce qui peut permettre de masquer certaines présuppositions non examinées de l'argumentation. De fait, il paraît évident que le critique Fouillée réintroduit subrepticement un libre arbitre en la conscience lors de sa discussion de la nécessité. Si nous comparons nos opinions fatales par rapport aux lois de la raison, si nous apprenons par nos erreurs, c'est parce que ce n'est pas une causalité factuelle qui nous manipule, mais une "causalité" intelligible toute différente, normative, qui permet de juger des manipulations de la causalité factuelle et qui, partant, doit y échapper. Autrement, nos "comparaisons" n'auraient aucun point de référence, pourraient être biaisées, systématiquement ou non; nos "erreurs" n'en seraient pas nécessairement, mais seulement des erreurs relatives au jugement du moment, des erreurs-pour-nous qui seront vraies demain ou qui sont déjà vraies pour le voisin, des "erreurs" uniquement parce que la causalité naturelle nous les fait trouver telles. Une autre façon, plus directe, de formuler l'argument, serait de dire que les réponses de Fouillée sont elles-mêmes déterminées par son psychisme, i.e. la causalité factuelle; et de même nos attitudes

à l'égard de ces réponses. Comment alors avoir prise rationnelle sur les conditionnements qui dominent toutes nos opinions au sujet de ces conditionnements qui dominent toutes nos opinions?

Toute l'activité comportementale, toute la non-passivité factuelle de nos facultés cognitives ne pourront jamais rien changer à la passivité normative, à l'absence d'évaluation réelle, valide, du fait de la différence de niveau entre la causalité factuelle et la normativité rationnelle. C'est ce que veut dire Secrétan quand il écrit que si l'opinion est fatale, et que cette opinion est que je n'écoute pas qui me contredit, on a beau inclure l'argumentation d'autrui dans la causalité cosmique, elle n'en sera pas moins inefficace. Sa réception ou son rejet, mes réactions demeureront préprogrammées, suivant des lois propres et sûrement non rationnelles sinon irrationnelles. C'est en ce sens et en ce sens seulement que le sujet est passif, et non pas au sens où sa vie intellectuelle serait dépourvue d'activité; mais cette activité serait radicalement dépendante, d'où passivité d'initiative au sens fort de cette expression. C'est là le sens du paragraphe de Secrétan.

Je puis bien croire en l'efficacité de ma délibération théorique et de mes motifs, dans le cadre déterministe, et en ce cas il sera évidemment faux que je me conduirai comme un "soldat de Mahomet". Mais si je suis déterminé à croire que ma délibération est prédéterminée à A plutôt qu'à non-A, alors il est exact de dire, comme Secrétan, que pour moi toute dialectique avec autrui devient inutile. Car quoi qu'il arrive

mon opinion ne changera pas. Il faut que les déterminismes me fassent croire que je puisse changer d'idée pour que j'écoute autrui, il faut que mon fatalisme soit ouvert. Ce n'est pas le cas de toutes les théories déterministes, et en tout cas ce n'est pas impliqué par celles-ci. De même, s'il était vraiment exact de dire que la mort d'un soldat de Mahomet est fixée à tel jour, est prévisible prophétiquement, alors il serait tout à fait juste d'en déduire qu'il est pour lui inutile de fuir l'ennemi. Fouillée a sans doute raison d'affirmer que tout déterminisme n'est pas aussi étroit que celui auquel semble songer Secrétan. Toutefois, c'est précisément ici que l'argument Lequier s'applique: seule la fatalité fait en sorte que nous soyons ouverts ou non, et pour les bonnes ou les mauvaises raisons. Elle peut être alternativement soit le Dieu vérac soit le malin génie de Descartes, sans que nous puissions savoir lequel ou avoir des moyens de vérification. Certaines ouvertures aux opinions d'autrui ne sont d'ailleurs pas plus raisonnables que le refus de toute dialectique.

Maintenant, le dilemme. E. Callot¹ fait remarquer que Lequier pose un peu trop vite que la nécessité nous réduit au doute. Dans l'hypothèse où nous affirmons nécessairement la nécessité, toute preuve ne nous est pas impossible puisque nos preuves elles-mêmes pourraient fort bien être nécessitées. Tout se passe comme si Lequier rétablissait subrepticement la liberté

1 E. Callot, *Op. cit.*, pp. 90-91.

au sein de l'hypothèse, liberté qui nous permet ensuite de douter. Inversement, si j'affirme librement la nécessité, une erreur, rien ne me force à aller logiquement vers le scepticisme puisque ma liberté est au-dessus de la logique et que je puis fort bien être incohérent si tel est mon bon plaisir.

Commençons par le premier moment de l'objection. Callot a raison, sauf qu'il ne réussit pas à ébranler la théorie de Lequier. Celui-ci raisonne. S'il croit en la validité de son discours, il doit forcément le placer hors des griffes de la nécessité, autrement il n'aurait qu'à se taire. Dans le dilemme la nécessité n'est qu'une hypothèse que le philosophe examine en toute liberté, en présupposant la possibilité d'un discours fondé. En tout état de cause le locuteur doit transcender la nécessité. Cette situation est comparable à celle qu'énonce le paradoxe du menteur. En un sens il est parfaitement vrai de dire que Lequier rétablit subrepticement la liberté, simplement parce qu'il raisonne. Mais ceci laisse le dilemme intact. Si la nécessité force mes preuves en sa faveur, elles seront des preuves pour moi; mais en ce moment, me supposant exister hors de cette hypothèse qui peut être fausse, je vois que ces preuves n'en seraient pas, parce que je ne pourrais pas contrôler leur validité. La preuve pourrait m'être imposée, mais qui me dirait qu'elle est une vraie preuve, qui me dirait que c'est bien la preuve valide en soi qui m'est effectivement imposée?

Le second moment de l'objection de Callot part de l'hypothèse de la liberté. Rien n'empêche que j'affirme librement la nécessité puisque je peux ensuite être incohérent.

C'est vrai. Mais ce n'est pas une objection car Lequier dirait la même chose. La théorie de la nécessité erronée n'est pas dans le même cas que celle de la nécessité réelle. Celle-ci nous réduit réellement au scepticisme (ou mieux à l'absence de facto de tout discours fondé), celle-là hypothétiquement. Dans le cas de la nécessité affirmée librement, je dois me réduire moi-même au scepticisme si je veux être cohérent. Lequier ne pense pas autre chose. Et l'on a vu qu'il ne minimise nullement les lois rationnelles de cohérence, indépendantes (de droit) du vouloir, quoi qu'en pense Callot.

Jean Wahl se demande quant à lui si le dilemme ne serait pas un faux dilemme, puisque si la nécessité est réelle il nous est impossible de rien affirmer, selon les mots mêmes de Lequier¹. Donc nous ne pouvons affirmer en aucun cas le membre "nécessité" du dilemme.

Cette question ne manque pas de pertinence. Mais Lequier entendait sans doute qu'il nous est impossible d'affirmer avec preuves. Ce n'est pas parce que nous sommes réduits au scepticisme qu'il nous est interdit d'affirmer n'importe quoi, de fait; la nécessité peut nous faire affirmer tout ce qu'elle veut bien, si elle existe. Ainsi la nécessité peut-elle fort bien continuer de figurer au dilemme. Nous pouvons "choisir" le degré zéro de connaissance.

On doit remarquer ici la même difficulté déjà vue au

1 J. Wahl, *Loc. cit.*, p. 101: "Il ne peut y avoir d'affirmation nécessaire".

sujet du caractère hypothétique de l'argument: le dilemme existe parce que nous ne savons pas lequel de ses membres est vrai. Nous ne devons donc pas présupposer que l'un de ceux-ci est forcément faux, mais le considérer uniquement comme une hypothèse dont on ne sait rien de la réalité: dans le cas de la nécessité il nous serait impossible d'affirmer avec preuves vérifiées. L'hypothèse permet au membre "nécessité" du dilemme d'exister. Si la nécessité était réelle, il n'y aurait plus de dilemme ni rien, en tant qu'argument; c'est à dire que nous pourrions exprimer le dilemme mais sans y faire confiance logiquement, nous l'affirmerions comme on dit qu'un ordinateur ou une règle à calcul calculent. Comme on l'a déjà noté, cette situation n'est facile à imaginer que pour un sceptique absolu.

Ne pourrait-on cependant faire le raisonnement suivant:

La validité de nos connaissances implique la liberté,

Or nous avons des connaissances valides,

Donc nous sommes libres.

Ce serait là une authentique démonstration du libre arbitre. Lequier évoque cet argument¹ puis le rejette rapidement, au nom semble-t-il de la nécessaire gratuité de tout premier principe indémontrable. La liberté n'est pas seulement une condition d'existence du discours rationnel, elle en est en quelque sorte le premier fondement actif, et partant ne peut se déduire; elle fonde au contraire toute déduction. Ce n'est pas la liberté qui fait que le principe de non contradiction est

1 OC, p. 345.

valide de droit, mais c'est elle qui décide de l'accepter de fait; et c'est pourquoi la prémisse "Nous avons des connaissances valides" ne s'impose pas et ne peut servir à rien puisqu'elle dépend elle-même du libre arbitre. Démontrer le libre arbitre ainsi constituerait donc une pétition de principe. Le point sous-jacent est passablement subtil. Le postulatum est nécessaire de droit rationnel mais libre de fait. Du moins si l'on en juge par ce passage:

Ce postulatum exprime la condition nécessaire de la possibilité de la connaissance: deux choses l'engendrent: l'intelligence et le besoin de connaître, inhérent à la nature de l'homme. Or ce produit est lui-même nécessaire car il est conçu dans une intelligence dont les lois sont nécessaires, et le besoin de connaître qui la féconde est recélé dans le fond de notre nature comme un de ses éléments, constitutifs et nécessaires. Mais l'acte par lequel ma volonté adhère à ce postulatum est libre et nécessairement libre¹.

Malgré tout, il ne faut pas trop insister sur le fidéisme de Lequier, comme si les premiers postulats indémontrables étaient incertains, faibles, faillibles², comme si tout en définitive n'était "que" choix gratuit et douteux. Le principe de non-contradiction est celui sur lequel se fonde toute preuve, ou qui, en tout cas, se doit d'être respecté: en ce sens, quoique indémontrable, il est au moins aussi certain, sinon plus, que toutes les preuves fondées sur lui. Il n'existe pas qu'une gratuité de faiblesse; il y a aussi une gratuité de surabondance intelligible, et c'est le cas du premier principe.

1 OC, pp. 399-400.

2 X. Tilliette, *Op. cit.*, p. 198; F. Pillon, *Loc. cit.*, p. 123.

Nonobstant cela, nous pouvons le refuser de fait, selon Lequier, pour la bonne raison que nous pouvons refuser la raison, quoique nous ne soyons pas maîtres de ses normes. Et en ce sens c'est l'existence de la liberté qui est tout premier principe. C'est que le point de vue de Lequier est méta-discursif: dans l'ordre discursif c'est la norme rationnelle qui est première, dans l'ordre méta-discursif c'est la liberté. Aussi, ce n'est pas parce que les normes rationnelles ne sont pas premières dans l'ordre méta-discursif qu'elles sont arbitraires. Loin de dire que ces normes ne seraient pas "fondées" ou nécessaires ou certaines, du point de vue rationnel, c'est tout l'ordre rationnel (le point de vue lui-même), normes comprises, dont Lequier conteste la nécessité absolue. Voilà pourquoi notre auteur ne prétend pas démontrer le libre arbitre premier principe: c'est que pour lui, en philosophe existentialiste qu'il est, l'ordre rationnel que le libre arbitre rend possible ne s'impose pas absolument. Il est donc impossible de s'appuyer sur la prémisse ci-haut "Nous avons des connaissances valides", e.g. le principe de non-contradiction, pour prouver le libre arbitre. Au lieu de dire: la raison s'impose, donc la liberté, sa condition, existe; Lequier dit: la raison ne s'impose pas mais est voulue librement, donc nous ne pouvons démontrer le libre arbitre. C'est pourquoi celui-ci n'est qu'un postulat: de soi il est possible que la nécessité soit réelle et que nous soyons réduits au degré zéro de rationalité vérifiée. Au fond, l'existence de l'ordre rationnel n'est que postulé, en même temps que le libre arbitre, sa condition d'existence.

L'on peut voir aisément que par son postulat, Lequier dépasse la démarche simplement négative de Popper en s'étendant par-delà l'autoréfutation du déterminisme. Mais l'aspect pragmatique de la question n'en est que davantage souligné: il s'agit d'existence concrète de la raison, et il faut bien dire que cet aspect-là se devait d'être également sous-entendu chez Popper. L'évidente parenté et le type des objections opposées aux deux philosophes illustrent bien les difficultés tout à fait parallèles de leurs démarches. Comment en serait-il autrement, si l'argument n'était au fond le même? Il est vrai qu'il n'y a pas de Monde 3 explicite chez Lequier, ni d'élaboration doctrinale sur la logique. Mais nous soumettons que ces notions, ou en tout cas leur fonction, sont d'une présence implicite. Que veut dire Lequier lorsqu'il affirme que deux opinions contradictoires sont rendues d'égale valeur pour nous en cas de déterminisme, que nous ne pouvons distinguer le vrai du faux, sinon que des critères au-delà de la causalité factuelle sont nécessaires pour le départage? Et que ces critères devraient jouir de la fonction d'une sorte de Monde 3 poppérien?

CHAPITRE III: AUTOUR DES ARGUMENTS AUTOREFERENTIELS DE JORDAN, BOYLE ET ALS

Après avoir scruté la position de deux philosophes d'importance historique, sans doute est-il indispensable de poursuivre notre examen des auctoritates en centrant notre attention sur les spécialistes contemporains de la question, au traitement moins large, mais dont la réflexion a pu, chacune à sa façon, mettre davantage en évidence tel ou tel fondement de l'argument antidéterministe, ou en souligner certains aspects potentiellement défectueux.

Particulièrement remarquable par la simplicité, la rigueur et la profondeur est l'approche de James Jordan en son article "Determinism's Dilemma" (*Review of Metaphysics*, 1969, pp. 48-66.), à laquelle on accordera une importance singulière. Il est également inévitable de mentionner les deux seuls ouvrages entièrement consacrés à l'argument autoréférentiel ou aux intuitions qui le sous-tendent: de J.M. Boyle, G. Grisez et O. Tollefsen, *Free Choice, A Self-Referential Argument* (1976); et de J.R. Lucas, *The Freedom of the Will* (1970). Une analyse minutieuse de l'argument Boyle-Grisez-Tollefsen sera d'ailleurs nécessaire pour départager ses mérites de ceux de l'argument Jordan, puisque ces auteurs considèrent ce dernier (et pratiquement tous les autres) comme des pétitions de

principe¹, se joignant ainsi aux critiques habituelles, pour ensuite proposer leur propre version améliorée. L'examen de ce débat ne pourra que favoriser la compréhension et la formulation d'un argument d'une force et d'une clarté maximales.

La position de J.R. Lucas est plus complexe. Certes, comme les autres théoriciens étudiés, il tient que la rationalité du vouloir, en déterminisme, n'a plus sa place dans l'explication des actions²: elles seront les simples résultats du monde physique et de ses lois, où l'on voit mal la pertinence des "parce que" rationnels considérés comme efficaces dans la causalité de l'agent. Il semble admettre l'argument selon lequel le déterministe déterminé ne soutient pas son opinion parce qu'elle est vraie, mais simplement à cause de son passé génétique, de la mécanique de son cerveau façonné par les stimuli, etc.³.

They are committed to the view that whether or not determinism is true, they will believe that it is, as a result of certain physical variables having had certain values at a certain antecedent time. Even if determinism is false, they will, according to them, still say that it is true, and therefore, their saying that it is true affords us no reason whatever for supposing that it really is true (...)

Determinism, therefore, cannot be true, because if it was, we should not take the determinists' arguments as being really arguments, but as being only conditioned reflexes. (...) If it were true, it would destroy the possibility of its being rationally considered and recognized as such⁴.

1 J.M. Boyle, G. Grisez, O. Tollefsen, *Free Choice, A Self-Referential Argument*, pp. 41-45.

2 J.R. Lucas, *The Freedom of the Will*, pp. 27-28, 49, 110.

3 *Ibidem*, pp. 114-115.

4 *Ibidem*, p. 115.

Pourtant, soit que Lucas considère l'argument insuffisamment convaincant quoique intuitivement valide, soit qu'il veuille répondre à l'objection selon laquelle causes déterministes et raisons sont compatibles, il développe une approche utilisant le théorème d'incomplétude du mathématicien K. Gödel pour montrer qu'aucun système mécanique, artificiel ou non, ne peut accomplir ce que l'esprit peut accomplir, ce qui entraînerait une impossibilité du déterminisme de l'esprit. Très sommairement, selon cette application de l'incomplétude, toute mécanique déterministe utilisant ou "incorporant" un système formel serait incapable de démontrer tous les énoncés du système; toujours, quelque proposition échapperait; alors que l'esprit humain, sans prouver de telles formules, serait à même d'en percevoir la vérité¹. Un système déterministe serait par nature privé de cette compréhension intuitive, en raison de sa structure analogue à un système formel².

Si cet argument ingénieux est potentiellement valide, en revanche il souffre de certains défauts. Il exige une bonne et subtile connaissance mathématique, demeure relativement complexe et utilise de nombreuses présuppositions, notamment celle qui affirme qu'un système mécanique peut être comparable à un système formel, et que l'incomplétude qui s'applique au second s'appliquerait au premier, ce qui prête flanc à la critique par de nombreux côtés. Cette critique est demeurée sceptique, et la

1 Ibidem, pp. 133 ss.

2 Ibidem, pp. 145-148.

nature technique de l'argument rend le lecteur peu enclin, sinon incapable, de s'ériger en arbitre. Toutefois, l'on se doit de noter que l'argument gödélien n'est pas tant considéré par Lucas comme une prémisse démonstrative que comme une clef, une lentille qui permet de mettre au foyer précisément l'intuition couvant sous l'argument autoréférentiel¹ exposé plus haut, tout en évitant les complications logiques supposées de l'autoréférence¹. En somme, il s'agissait de rendre l'argument plus explicite et rigoureux.

En la comparant avec les autres formulations, et en retenant que l'autoréférence dont il s'agit est performative (l'affirmation déterminée du déterminisme) et donc ne pose pas vraiment de problèmes de sémantique², l'on peut se demander si le pesant argument gödélien est indispensable... Evidemment, l'opinion que l'on nourrit à ce sujet dépend de l'évaluation que l'on fait du caractère satisfaisant ou non de ces autres formulations, comme celle, e.g., de Jordan. C'est la thèse en question... Quoi qu'il en soit, la convergence est frappante, par exemple à l'effet qu'un des grands problèmes du déterminisme est celui de la conscience (dans l'argument étudié, en relation avec la normativité rationnelle). Non seulement savoir, mais savoir que l'on sait, i.e. posséder un savoir vérifié ou garanti par des normes, sans être de ce fait "dédoublé" comme une machine en ce cas doit l'être:

1 *Ibidem*, pp. 165-166.

2 Contrairement à la proposition: "Cet énoncé est faux".

A conscious being can deal with Gödelian questions in a way in which a physical system cannot, because a conscious being can both consider itself and its performance and yet not be other than that which did the performance. (...) It can reflect upon itself and criticize its own performances, without thereby becoming different¹.

En effet, au fond, l'argument concernera sûrement la nature de la conscience et de son rapport à soi: un rapport à soi et à ses actes mentaux immédiat et pour ainsi dire circulaire, du point de vue noétique, est l'exact pendant d'une radicale causalité agente de l'esprit, qui se cause lui-même à choisir, en quelque sorte "circulairement". On veut son vouloir comme on sait son savoir. Plus, selon l'argument étudié, on ne sait son savoir que parce que l'on veut son vouloir.

1) Diverses formulations

Pour cerner sans aucune sorte de doute l'intuition centrale au fondement de notre argument, il n'est pas inutile, au risque de répétitions qui pourraient sembler fastidieuses, d'en rappeler quelques formulations par différents théoriciens.

A.E. Taylor, dans une démarche qu'il considère strictement *ad hominem* à l'égard du déterministe, considère ce dernier, si sa thèse était exacte, incapable d'aborder quelque question que ce soit avec un esprit rationnellement ouvert, prêt à peser vraiment la valeur des opinions en présence². Le

1 *Ibidem*, p. 165.

2 A.E. Taylor, "Freedom and Personality Again", *Philosophy*, 1942, p. 30.

déterminisme causal ferait en sorte, et comme par définition, que les biais seraient inévitables et que tout jugement sur ceux-ci, étant fatal, ne saurait être lui-même pur de tout biais¹. L'indépendance rationnelle serait sapée si toute théorie, y compris celle du déterminisme, devait résulter de notre hérédité particulière, de notre tempérament ou histoire passée, pour la bonne raison qu'il en serait de même pour nos contradicteurs: tous, malgré nos oppositions, nous serions dans la même situation de crédibilité, sans possibilité de vue critique d'au-dessus de la mêlée². Plus d'une fois Taylor fait songer à Lequier, et sans cesse l'on est ramené à cette idée que les discours divergents "logiquement" sont rendus indistincts par le déterminisme. Concernant la démarche de l'homme de science, par exemple, on lit:

He performs those [les expériences] which he does perform, rather than any others, merely because, being built as he is, he can do nothing else. And he is equally "unfree" in drawing the conclusion that these experiments have, or have not, established his case. Being built as he is, he inevitably thinks that the experiments have proved his case, but that he thinks it proved is no more evidence that it really is proved than the fact that his "unscientific" neighbour, being built as he is, equally inevitably thinks the experiments entirely inconclusive is proof to the contrary. Each of us (...) thinks what he does think, and that is all there is to be said on the matter; which of us thinks truly is a question which, even if it has an intelligible meaning, is, and eternally must remain, without an answer³.

1 *Ibidem*, p. 35.

2 *Idem*, "Freedom and Personality"; *Philosophy*, 1939, p. 273.

3 *Ibidem*, p. 261.

Ce qui implique que la raison n'est plus vraiment de la partie. Nos déterminismes particuliers la manipulent à leur guise:

Each party yields to what he calls the "force" of certain considerations, but the force to which he yields is not the force of reason (...). I am not convinced by the conclusiveness of my reasoning; I only think it conclusive because it has *de facto* convinced me¹.

Pour dépasser cette pure facticité épistémologiquement paralysante, il faut que le poids logique ne soit pas sous dépendance causale des événements antécédents, mais en quelque sorte hors du royaume de la nature impersonnelle, comme l'impératif catégorique de la morale kantienne². Le théoricien indique la piste que c'est le caractère d'universaux des notions de vrai et de bien qui peut expliquer et exiger la liberté à l'égard de telle vérité ou bien particulier:

That intelligence, or rationality, is a principle of indetermination within us is, in fact, only another way of saying that it is the universal in us, in virtue of which each of us transcends his own particularity (...) The "me" in whose "charge" our constitution is put is the universal within us, our rationality; the "constitution" put in its charge is the particular, the temperament, etc.³.

1 Idem, "Freedom and Personality Again", Loc. cit., p. 31.

Même idée, plus précise, chez E.L. Mascall, *Christian Theology and Natural Science*, p. 213: si un événement A dans le cerveau est la condition nécessaire et suffisante que l'on considère x valide, et que B est dans la relation inverse avec x, qu'au surplus A et B sont à peu près aussi probables; alors peu importe que x soit valide ou non: le fait de le considérer valide ne constituera aucune indication de sa validité, mais seulement le signe que l'événement A a eu lieu.

2 Ibidem, p. 29.

3 Idem, "Freedom and Personality", Loc. cit., p. 275.

De là l'explication de la distinction radicale entre la validité rationnelle, en tant qu'elle peut être dite "influencer" les croyances, et la causalité déterministe factuelle.

Ce même problème de validité est souligné par l'exemple suivant de L. Kenner¹: supposons que les hommes soient hypnotisés de telle sorte qu'ils considèrent quelques sophismes comme acceptables, et des arguments authentiquement valides comme sophistiques. Supposons également qu'ils soient convaincus d'être capables de se justifier de cette inversion logique. Supposons que nous soyons précisément en cette situation par l'action d'un malin génie, que nous sachions avoir été hypnotisés ainsi, mais sans en être absolument sûrs car cette conviction pourrait aussi résulter de la sophistique, et que nous ne sachions pas exactement à propos de quel sujet ou argument l'inversion logique prend effet. Dans cette situation, quelle confiance pourrait-on nourrir quant à nos pouvoirs rationnels? L'on ne peut invoquer l'hypnose pour justifier telle ou telle conclusion; pourtant, celle-là serait bel et bien la cause de celle-ci. Implicite ici est l'idée que toute causalité déterministe aurait des effets analogues à cette hypnose, nous laissant impuissants face à la sophistique.

Sans doute² le déterministe pourrait-il en appeler à la tendance des hommes à s'accorder sur la validité des arguments.

¹ L. Kenner, "Causality, Determinism and Freedom of the Will" *Philosophy*, 1964, pp. 247-247.

² *Ibidem*, pp. 247-248.

à la sélection naturelle qui aurait façonné notre être en vue de la vie pratique, ou même à une cause transcendante qui serait responsable d'une supposée harmonie préétablie.

But once he has asserted that our nervous system and physical environment are the sufficient and necessary conditions of all our thought and activities - that we are only very advanced electronic computers - he has relinquished the right to say that the arguments which appear cogent to us are valid arguments¹.

En effet, nous ne pouvons porter confiance à un ordinateur que si nous disposons de vérifications indépendantes des solutions qu'il nous soumet, i.e. que si nous avons démontré que cette machine n'est pas défectueuse. Les ordinateurs défectueux, s'ils le sont d'une semblable façon, s'entendront ensemble tout autant que les machines bien agencées. Une machine pourrait sans doute en vérifier une autre, et ainsi de suite, mais le même problème se reposera toujours tant qu'il n'y aura personne dont la pensée soit autre chose qu'un effet de la causalité physique, effet qui eût été logiquement différent n'eussent été ces causes mécaniques².

Selon le psychologue humaniste Nathaniel Branden, il est indispensable à sa rationalité que la conscience soit douée d'une capacité volitionnelle de direction et d'attention (focus) des opérations de l'esprit³: on doit pouvoir choisir d'activer son esprit, premier pas vers l'intégration de la

1 Ibidem, p. 247.

2 Ibidem, p. 248.

3 N. Branden, "Free Will, Moral Responsibility and the Law", Southern California Law Review, 1968-1969, pp. 269-270.

personnalité, et plus important, vers la connaissance: "The very concept of logic is possible only to a volitional consciousness; an automatic consciousness could have no need of it and could not conceive it"¹.

Si tout est déterminé par des forces hors du contrôle de l'esprit, il n'y a plus d'instruments de test des croyances, toute vérification étant elle-même soumise à des facteurs qui peuvent n'avoir quoi que ce soit de commun avec la logique, la réalité ou la raison². Parallèlement à l'allégorie de l'hypnose de Kenner, Branden tient que le déterminisme nous enfermerait dans un état qui n'est pas sans rappeler la psychose, définie partiellement comme une perte de contrôle volitionnel sur le jugement, sauf que ce serait là notre état normal³. Du point de vue rationnel, il n'y aurait aucun moyen de contrôler les forces qui nous contraindraient.

Cette idée de contrainte externe est récurrente chez bon nombre d'auteurs et prêterait flanc aux critiques compatibilistes, pour qui causalité n'implique pas contrainte en ce sens. P.A. Bertocci⁴ croit que le contrôle serait impossible parce que nous serions contraints à nos conclusions. Paul Weiss, dans le même contexte, écrit "compelled by an alien force", et que cette force mine toute tentative d'évaluation des jugements⁵. Sa

1 *Ibidem*, p. 284.

2 *Idem*, *The Psychology of Self-Esteem*, p. 51.

3 *Ibidem*, p. 52.

4 P.A. Bertocci, *Introduction to the Philosophy of Religion*, p. 235.

5 P. Weiss, *Nature and Man*, pp. 24-25.

formulation semble déduire le fatalisme du déterminisme:

If determinism rules the day, we cannot know that it does. We must wait for the cause of events to make us say that it is true without being able to judge whether it is or not (...), blind forces making men affirm, willy-nilly, what they do¹.

Dans une veine plus exclusivement psychologique, N. Malcolm estime le déterminisme physique incompatible avec les explications intentionnelles des actions², puisque les intentions humaines n'ont plus aucun rôle causal à jouer, ne sont plus nécessaires à la réalisation des actions, déjà totalement sous le contrôle de la causalité neurophysiologique. Là est sans doute l'explication de cette impression d'externalité causale ressentie visiblement par de nombreux auteurs, comme on l'a vu. Mais si aucun comportement vraiment intentionnel n'est possible, le discours, qui en est un, ne l'est pas davantage. Donc il y aurait une absurdité logique à dire que le mécanisme déterministe est vrai³; non que cette thèse fût contradictoire, mais l'énoncé "le mécanisme est vrai et quelqu'un l'affirme comme tel" le serait⁴. Cette incohérence autoréférentielle demeurerait insurmontable: il serait impossible d'affirmer que le déterminisme pourrait être vrai en soi malgré son inaffirmabilité, puisque cela même serait un acte d'affirmation. Pareillement, il n'y aurait pas à réviser nos

1 Ibidem, p. 26.

2 L. Kenner, Loc. cit., p. 246.

3 N. Malcolm, "The Conceivability of Mechanism", *Philosophical Review*, 1968, p. 67.

4 Ibidem. p. 68.

concepts d'intention etc., car dans le cadre mécaniste nous n'avons pas de concepts. On ne peut parler, donc il faut se taire¹.

Il y a au centre de cette approche l'idée que le déterminisme engendre l'inefficience du mental², et en un certain sens large, tel que l'entend Malcolm, peut être n'est-elle pas immunisée contre une critique compatibiliste, comme on le verra. Il est probablement pensable que "des" explications intentionnelles survivent au mécanisme; ce qui fera problème, ce sera ce que nous attendons de ces causes finales, entre autres leur rationalité, et nous serons alors renvoyés aux arguments, e.g. Popper et Jordan, sur la normativité rationnelle.

C'est justement ce qu'a pensé C. Ripley en son article "Why Determinism Cannot Be True", en prenant l'exemple d'une opération de calcul. En effet, s'il est vrai que $53-27=26$ selon les lois de l'arithmétique, il ne s'agit pourtant pas là d'une description d'événements ou d'un énoncé sur une loi de la nature physique. Si l'acte de soustraction, expliqué causalement, ne peut faire usage que de ces deux derniers instruments théoriques, il s'ensuivra que le fait normatif exprimé dans la loi arithmétique n'aura aucune pertinence dans cette explication. La raison n'aura pas sa place dans l'explication causale et n'aura rien à voir avec la soustraction qu'elle est

1 *Ibidem*, p. 71.

2 C'est aussi l'intuition centrale de tout le livre de J.B. Pratt, *Matter and Spirit*, 1922.

censée justifier, et qui se produit¹. Il est implausible de rendre causales les lois arithmétiques, car cela nécessiterait l'usage d'une prémisse qui attribuerait l'infailibilité au calculateur: les actes de ce dernier constitueraient littéralement la norme. Mais personne n'est infailible, sauf un Dieu augustinien ou cartésien, qui ne serait peut-être pas inutile en ce contexte. L'autre solution pour "causaliser" les lois du calcul serait de traduire leurs énoncés en descriptions d'états psychiques ayant, eux, un rôle causal. Par exemple, "x est favorable aux lois arithmétiques et croit que $53-27=26$ est conforme à ces lois"². Ainsi psychologisées, les lois recouvrent leur efficace malgré le déterminisme. Hélas, répond Ripley, ce sera au prix de la notion de vérité. Car on ne pourra plus dire que la solution est 26 parce que c'est correct, mais seulement parce que l'on croit que c'est correct. Et si quelqu'un répond 36, il ne sera plus vraiment possible de dire que son résultat est erroné et que l'autre est le bon, car les explications causales psychologiques seront aussi bonnes les unes que les autres: elles ne peuvent mentionner rien d'autre que le résultat des lois psychologiques. Rien là que de nouveau, si les énoncés normatifs n'ont pas de place dans les explications causales. Comme le notait pour sa part A.A. Snyder³, entre une raison R et

1 C. Ripley, "Why Determinism Cannot Be True", *Dialogue*, 1972, pp. 61-62.

2 Ibidem, p. 63.

3 A.A. Snyder, "The Paradox of Determinism", *American Philosophical Quarterly*, 1972, p. 354.

une croyance P existe une relation conceptuelle et ce n'est pas équivalent à une relation physique ou naturelle entre croire R et croire P. Car on ne doit croire P que si R constitue une bonne raison, et il n'y a pas de sens clair à dire que l'on doit croire (ou non) ce qu'on est déterminé à croire¹.

Si l'on doit se limiter à dire "je crois que ce calcul est incorrect" à celui qui se "trompe", comment pourrions-nous traiter la différence des croyances? En déterminisme, quel critère sera utilisable? La croyance d'un groupe, e.g. les mathématiciens? Cela ne fera qu'une différence d'opinion de plus. Or, la vérité ne peut être affaire de vote, en raison de son objectivité: "P est vrai" est logiquement indépendant de "A croit P". Sinon, c'est le relativisme, analogue à celui du goût, car les termes "correct, incorrect" ne décrivent que notre relation psychique au calcul, sans désigner une propriété de celui-ci². Ripley conclut que le déterminisme est prisonnier d'un dilemme: ou bien les raisons n'ont pas de rapport aux actes de l'homme et sa rationalité est une illusion; ou bien les raisons sont psychologisées et le concept de vérité perd sa signification. Affirmer la vérité du déterminisme est donc absurde: il n'y a pas de possibilité logique qu'il soit vrai³.

Liant une fois de plus les deux concepts de normativité logique et explication intentionnelle est l'argument de W. Wick,

1 C'est ce qu'écrivait déjà J.B. Pratt, *Op. cit.*, pp. 19-20: la conscience des relations logiques n'a plus de rôle à jouer dans l'avènement des conclusions des raisonnements.

2 C. Ripley, *Loc. cit.*, pp. 64-65.

3 *Ibidem*, pp. 65-66.

qui commence par se poser la question de l'explication scientifique de la science elle-même¹. Au sens de conditions de possibilité, il existe sûrement des déterminismes à la démarche scientifique. Pourtant, on ne peut reconnaître, distinguer empiriquement un homme de science d'un acteur jouant l'homme de science par des procédés identiques à ceux de la physique. En effet, cela ne peut se faire qu'en référence à un canon, par lequel on identifie l'activité réglée par des normes. Seules la compréhension de celles-ci, et des buts de la science, permettront de désigner l'homme de science. C'est dire que la science demeurera indécélable par l'analyse scientifique et causale de son surgissement; elle présupposera au contraire cette identification. C'est que peu importe ce qui se produit de facto dans la croyance des hommes, la science constitue un idéal, donc radicalement distinct des éléments factuels dont elle traite; le fait que les hommes croient x n'empêche pas que la vérité scientifique soit y^2 . C'est pourquoi l'analyse causale n'a pas de pertinence en ce qui concerne la vérité des opinions. Mais si le déterminisme nous enferme en sa causalité, des problèmes d'épistémologie apparaîtront:

All talk of truth would be utterly pointless
if there were nothing to it but causal influences
that induced me to say or think this, while causing
you to opine that³.

1 W. Wick, "Truth's Debt to Freedom" *Mind*, 1964, p. 527.

2 *Ibidem*, p. 533.

3 *Ibidem*, p. 535.

Les règles fondamentales de l'esprit ne peuvent donc pas être factuelles ou empiriques. Wick de conclure joliment :

While everything in nature happens according to rules, the activities characteristic of intelligence are aimed at being in accord with the conception of a rule¹.

L'intellect ne peut qu'être autonome et, selon la formule kantienne, doit se percevoir comme l'auteur de ses propres principes².

2) L'argument Jordan

C'est précisément chez Kant, en un passage des *Fondements de la métaphysique des moeurs* tel qu'interprété par H.J. Paton, que J. Jordan amorce sa démonstration. Kant écrivait, on s'en souvient :

Il est impossible de concevoir une raison qui en pleine conscience recevrait pour ses jugements une direction du dehors; car alors le sujet attribuerait, non pas à sa raison, mais à une impulsion, la détermination de sa faculté de juger. (...) Par suite, comme raison pratique ou comme volonté d'un être raisonnable, elle doit se regarder elle-même comme libre³.

Bien qu'il soit clair que dans le contexte de cette troisième section des *Fondements*, il n'est question que de la raison pratique, H.J. Paton⁴ considère pourtant qu'en ce paragraphe particulier Kant énonce un

1 *Ibidem*, p. 536.

2 *Ibidem*, p. 537.

3 E. Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, p. 124.

4 H.J. Paton, *The Categorical Imperative*, p. 212.

caractère de la raison en général, aussi bien théorique que pratique, puisque l'argument concerne les jugements de la raison, sans plus. Kant sous-entendrait que la raison doit être libre pour que la science soit possible¹; si les jugements étaient contraints il n'y aurait plus de différence entre validité et invalidité rationnelle.

Il faut toutefois, avec Jordan², porter attention à la formulation précise de Kant: "en pleine conscience", "direction du dehors", "impulsion". "Impulsion", opposé clairement à raison, implique un "dehors" extérieur à la faculté de juger, ce qui ne saurait être le cas de tous les déterminismes; et même si c'était le cas, Kant se borne à dire que la raison ne pourrait "en pleine conscience" y acquiescer, i.e. que c'est la conscience du déterminisme, seule, qui serait inconcevable. Encore une possibilité ouverte pour le déterminisme, qui n'a nul besoin d'être ressenti comme une contrainte externe ou d'exhiber ses mécanismes ou sa réalité à la conscience. C'est là la grande faiblesse, intrinsèque ou de formulation, de certains arguments déjà examinés, comme se plaisent à le répéter tous les auteurs compatibilistes. A. Grünbaum³ dénonce un sophisme radical dans la confusion créée entre causalité et contrainte, comme si les croyances devaient être forcées sur un bon jugement supposé

1 Ibidem, p. 241.

2 J. Jordan, "Determinism Dilemma", *Review of Metaphysics*, 1969, p. 52.

3 A. Grünbaum, "Free Will and Laws of Human Behavior", *American Philosophical Quarterly*, 1971, p. 309.

contraire. Rien de plus faux. Déjà Hobbes¹, puis Hume², notaient que la nécessité fait corps avec le vouloir comme ayant une cause suffisante, et que la contrainte, surtout externe, n'est qu'une variété de l'expression de la causalité. Même point de vue chez les contemporains M. Schlick³ et A.J. Ayer⁴: les lois déterministes ne forcent pas le mouvement des planètes, mais les expriment, de même qu'il n'y a pas contrainte externe sur un comportement expliqué par des lois psychologiques ou physiques; ou si contrainte il y a, ce n'est pas en vertu de cette causalité. Nous ne serions par celle-ci aucunement réduits à l'impuissance intellectuelle ou autre, car dire que nos activités sont des effets n'est pas dire qu'elles soient dépourvues d'efficace: leur absence modifierait notre devenir⁵. Grünbaum⁶ d'ajouter que le déterminisme des croyances déterministes ne les rend que plus plausibles, en les protégeant d'un indéterminisme de l'arbitraire qui saperait toute connaissance stable.

Jordan doit donc s'éloigner de l'interprétation Paton du passage kantien en notant d'ailleurs qu'il ne prouverait pas,

1 T. Hobbes, "Of Liberty and Necessity", *The English Works of T. Hobbes*, t. IV, pp. 260-261.

2 D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, section 8.

3 M. Schlick, "When is a Man Responsible?", in B. Berofsky (Ed.), *Free Will and Determinism*, p. 57.

4 A.J. Ayer, *Philosophical Essays*, p. 278; *The Concept of a Person*, p. 265.

5 *Ibidem*, p. 284.

6 A. Grünbaum, *Loc. cit.*, p. 309.

tel que prétendu, que la vérité et la fausseté, la validité et l'invalidité fussent indistinctes, mais seulement que la validité et la vérité de nos croyances nous seraient invérifiables. Mais précisément, c'est l'une des conséquences du déterminisme "non contraignant", interne, qu'il est possible de démontrer.

En effet, si les causes suffisantes de nos raisonnements sont des événements, e.g. physiques, simplement hétérogènes par rapport aux principes et lois rationnelles, ne s'ensuivrait-il pas que notre rationalité en deviendrait aléatoire?¹

Suppose we are asked to accept the proposition that all our rational assessments have sufficient - not just necessary - causal conditions. In order to show that we ought to believe this, someone would need to produce evidence which is seen to conform to criteria of reasonable trustworthiness and which is recognized to confer, by virtue of some deductive or probable inference, certainty or sufficient probability upon it. But if the proposition is true, this could never happen, for it implies that whether anyone believes it and what he considers trustworthy evidence and acceptable principles of inference are determined altogether by conditions that have no assured congruence with the proposition's own merits or with criteria of sound argumentation whose validity consists of more than that we accept them².

C'est très exactement la réponse qu'E. Gellner³, une décennie auparavant, avait opposée à A. Flew qui dénonçait le sophisme d'Haldane-Lewis en disant que causes et raisons étaient radicalement distinctes (donc les raisons abstraites ne peuvent

1 L'idée était déjà présente chez J.B. Pratt, *Op. cit.*, p. 20: "We may happen to think logically (...) because the brain molecules shake down, so to speak, in a lucky fashion".

2 J. Jordan, *Loc. cit.*, pp. 53-54.

3 E. Gellner, "Determinism and Validity", *Rationalist Annual*, 1957, pp. 71, 73-75.

jamais être vraiment causes, de toute façon) et que la non rationalité des causes n'impliquait pas leur irrationalité: justement parce qu'il n'y a pas de lien logique entre cause et raison, de dire Gellner, et que donc on ne puisse pas établir leur opposition, on ne peut pas non plus établir leur isomorphisme, et le fait qu'il y aura congruence entre mécanisme causal et règles de validité sera ainsi d'une absolue contingence, "chanceux".

If causes are present, their overlap with reasons
- or in other words, the existence of valid causes -
is entirely fortuitous¹.

Aussi bien pour Jordan que Gellner, cette contingence s'exprime par l'absence de relation logique entre causes et raisons:

Whether we believe the proposition (...) depends simply on sufficient and necessary causal conditions that logically need not be (...) relevant to the issues involved in assessing propositions for truth and arguments for validity².

The lack of necessary relation (logical necessity, I know), combined with the presence of historical causes, does make knowledge in an important sense utterly fortuitous³.

Certes, il serait possible qu'hérédité et environnement nous guident toujours vers les bonnes solutions théoriques, mais il n'y a pas de raison de le croire, puisque l'erreur existe; et même s'il y avait certaines raisons de croire à cette harmonie préétablie, ces raisons elles-mêmes proviendraient des mêmes

1 Ibidem, p. 74.

2 J. Jordan, Loc. cit., p. 54.

3 E. Gellner, Loc. cit., p. 76.

sources causales, et un problème identique se reproduirait¹. Et si l'on peut croire en une probabilité que nous sommes correctement conduits par nos mécanismes, toute la question sera de savoir quand nous le sommes, de distinguer les bons des mauvais mouvements de nos mécanismes, et ainsi de suite pour nos mécanismes censés responsables de cette distinction. On le voit, le problème en est un, assez cartésien, de garantie possible²: non seulement connaître, mais connaître que l'on connaît, en un seul et même acte, sans dédoublement. Ce qui supposerait plus qu'une simple coïncidence, contraire à l'assurance désirée, entre règles rationnelles et lois causales. Aussi quand on veut répondre³ que rien n'est plus sensé que de s'attendre à des inférences valides si certaines lois de notre fonctionnement cérébral et les lois logiques sont isomorphes, et que c'est là, justement, le contraire de coïncidences fortuites, il faut s'entendre. La notion de coïncidence ici ne se conçoit pas sans un certain absolutisme épistémologique. Bien sûr, les réponses d'une mécanique déterministe ne sont pas contingentes; ni leur validité logique. Mais en ce dernier cas, si et seulement si la mécanique est correcte: de cette rectitude il n'y a pas nécessité. Par conséquent, même si on la suppose, la nécessité des conduites valides ne sera que relative, à toutes fins utiles contingente

1 Ibidem, p. 75; J. Jordan, *Loc. cit.*, p. 55.

2 "Warrantable acceptance" (Jordan); "Kind of inner guarantee of correctness" (Gellner).

3 J. Lachs, "The Impotent Mind", *Review of Metaphysics*, 1963-1964, p. 198.

par rapport au type de nécessité qu'exigeraient les garanties rationnelles, en particulier logiques. A côté du véritable argument passent donc la remarque de J. Lachs¹ qui lui attribue faussement l'idée que nous ne serions jamais justifiés (en aucun sens) de croire aux réponses d'un ordinateur du fait de son déterminisme, et celle de J.J.C. Smart² qui rappelle que c'est bel et bien en vertu de causes qu'une machine à calculer produit ses bonnes réponses. Ce dernier ajoute que si tous nos arguments sont causés, il y aura tout de même certains d'entre eux qui auront passé les "independent tests for rationality"³, ce qui est justement toute la question, présupposée résolue ou sans problème. Attitude d'ailleurs difficile à éviter, car si l'argument est concluant, le déterminisme dissout notre rationalité consciente telle que nous la connaissons, ce qui nous est, bien sûr, impensable psychologiquement.

Pour faire face, Jordan n'a qu'à reprendre la ligne d'argumentation de Kenner, au sujet de la vérification des ordinateurs valides: le déterminisme ne le permet pas⁴. Sans compter que si nous étions des machines, nous en serions du genre plutôt défectueux, étant donné nos erreurs.

Peu meilleure semble la critique de A.J. Ayer, telle que formulée:

I think that this argument is fallacious, just because it rests on the assumption that to act for

1 *Ibidem*, p. 197.

2 J.J.C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, p. 128.

3 *Ibidem*, p. 127.

4 J. Jordan, *Loc. cit.*, pp. 57-58.

a reason is incompatible with acting from a cause. The statement that one believes a given proposition on such and such rational grounds, and the statement that one believes it because such and such processes are occurring in one's brain can, both of them, be true¹.

L'explication causale n'a pas de portée sur la validité des raisons. Ayer reprend l'exemple de la machine à calculer en notant: "From the fact that its operations are causally explicable it does not follow that they are not logically valid"², ce qui n'est pas un très bon signe pour sa critique; au contraire, toute référence aux machines tend à confirmer la ligne de pensée Jordan. De la même façon, l'absence de portée de la causalité sur la validité constitue la prémisse même de celui-ci! Donc également leur non-incompatibilité³. Tout l'argument est fondé sur la distinction entre norme et fait et celle-ci n'aurait pas de sens si les raisons que nous avons étaient identiques à celles que nous devons avoir⁴.

Certains critiques ont tenté de tirer de ce type de démarche la conclusion diamétralement opposée, comme Grünbaum ci-haut qui tenait que l'indéterminisme de l'arbitraire rend toute raison impossible: ce serait à ce dernier, le contraire du déterminisme, que l'on pourrait reprocher de tout réduire au hasard. Car il n'y a pas d'autre alternative pour ces

1 A.J. Ayer, *The Concept of a Person*, p. 266.

2 *Ibidem*, p. 267.

3 J. Jordan, *Loc. cit.*, p. 61.

4 *Ibidem*, p. 62.

auteurs. Il est inintelligible, d'après J.J.C. Smart¹, de dire que nos comportements ne soient ni causés ni sujets au hasard, et s'ils sont de raison ils sont sûrement causés. C'est ce qui est remarqué dans l'ordre de la responsabilité morale par A.J. Ayer² encore, et R.E. Hobart³: la responsabilité des choix n'est pas mieux servie par le hasard et si l'on veut que les actes découlent vraiment de la personne, ils doivent être déterminés causalement par celle-ci.

La réponse à cette objection consiste évidemment à nier que la disjonction soit nécessaire et exhaustive. Sans s'avancer davantage, Jordan⁴ écrit que c'est justement le rôle de son argument que de le montrer: si le hasard n'a pas de sens, et si le déterminisme se sape lui-même parce qu'il est lui aussi une sorte de hasard, une autre hypothèse doit être au moins possible qui permette le plein exercice rationnel. Si on le nie, il semble que l'on s'engage en une pétition de principe, car en défendant l'exhaustivité de la dichotomie, en la présentant comme bien fondée, on supposera le déterminisme (puisque le hasard n'a pas de sens) et donc la fausseté de l'argument qui interdirait un tel fondement assuré dans les circonstances.

Il serait également simple de supposer, avec entre

1 J.J.C. Smart, *Between Science and Philosophy*, pp. 300-301.

2 A.J. Ayer, *Philosophical Essays*, pp. 275-276.

3 R.E. Hobart, "Free Will as Involving Determination and Inconceivable without It", in B. Berofsky (Ed.), *Op. cit.*, pp. 68-69, 77.

4 J. Jordan, *Loc. cit.*, p. 65. Même idée chez Boyle, Grisez et Tollefsen, *Free Choice: A Self-Referential Argument*, p. 81.

nombreux autres J. Beloff¹, une causalité non déterministe, agente et libre, qui constituerait une troisième voie entre détermination et indétermination: une autodétermination. Les critiques auraient ainsi parfaitement raison d'affirmer que toute activité, théorique ou pratique, suppose une détermination quelconque, mais auraient le tort d'enfermer ce concept en des bornes trop étroites: il y aurait plusieurs types de déterminations à ne pas confondre, car détermination n'impliquerait pas déterminisme. Aussi, quand on considère que nos prémisses doivent causer nos conclusions et que donc la causalité ne saurait être contraire à l'inférence logique², personne n'objecte. A condition que le type de causalité soit approprié, i.e. selon l'argument Jordan, qu'il s'agisse de causalité non déterministe. L'identification du hasard et du libre arbitre ne peut constituer, à l'évidence, qu'une pétition de principe.

Est-ce à dire que le déterminisme soit faux? Jordan ne prétend pas l'avoir démontré³. Mais qui se considère rationnel doit le considérer tel;

And if so, then a theoretical disproof of determinism, if not impossible, is superfluous. Since to work to disprove it, no less than to support it, is hopeless unless it is false, the only responsible alternative is to deny it at the outset⁴.

1 J. Beloff, *The Existence of Mind*, p. 161.

2 D.M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, p. 200.

3 J. Jordan, *Loc. cit.*, pp. 63, 66.

4 *Ibidem*, p. 66.

En une conclusion qui rappelle Lequier, l'auteur suppose que nous devons présumer posséder un libre arbitre.

La plus forte objection contre l'argument Jordan, qui a sans doute incité J. Boyle, G. Grisez et O. Tollefsen à élaborer leur propre argument autoréférentiel, est celle qui veut y déceler une pétition de principe. L'on présupposerait gratuitement que le déterminisme doit exclure certaines propriétés de nos facultés ou l'efficacité de certains facteurs¹. Nul mieux qu'A. Grünbaum ne l'exprime: pourquoi des causes d'un certain caractère n'inclueraient-elles pas les garanties cherchées, e.g. la conscience des justes fondements de nos croyances?

A warrantedly held belief (...) is one to which a person gave assent in respond to awareness of supporting evidence².

Qu'y aurait-il à objecter à cette causalité consciente, évaluative?³ N'incluerait-elle pas les critères de garantie

1 Boyle-Grisez-Tollefsen, *Op. cit.*, p. 43.

2 A. Grünbaum, *Loc. cit.*, p. 310.

3 Car c'est bien d'un problème concernant la conscience qu'il s'agit. W. Lyons ("Determinism and Knowledge", *Analysis*, 1971-1975, pp. 202-204), contre Wick, Malcolm et Lucas, ne voit pas pourquoi la conscience que l'on possède de bonnes raisons justificatives ne serait pas causalement déterminée. "There seem to be no logical objection to the possibility that a determinist can be caused to be conscient of having arrived at a proposition which is true by a rational process" (203). Pourquoi toutes les étapes constituant la connaissance rigoureuse, de quelque façon qu'on les conçoive, seraient-elles rendues caduques ou non valables par l'adjonction de la clause: la personne fut (suite)

rationnelle? C'est là probablement, avec quelque maladresse de formulation, ce que l'objection de Ayer signifiait. Et selon Boyle-Grisez-Tollefsen, la réponse de Jordan à celui-ci n'échappe pas à l'objection. Jordan supposerait bien la prémisse: "rational assent [au sens de Jordan, i.e. avec conscience] is incompatible with causal determination of that assent"¹. Puis, si l'on demande comment il se fait que nos facultés soient devenues ce qu'elles sont, c'est-à-dire fiables, leur valeur de survie dans l'évolution de l'espèce pourrait être avancée, et lorsqu'on voudra répondre que cet argument même est rendu incertain par le déterminisme qui sape les garanties de validité, il sera rétorqué qu'on

(suite)

causalement déterminée à accomplir ces étapes? Il semble que l'argument autoréférentiel veuille faire concevoir, comme chez J. Hick (*Death and Eternal Life*, pp. 118-119), un déterminisme impliquant une programmation étroite des esprits, comme le serait celle d'une machine relativement simple; ainsi, certains seraient programmés à arriver à la conclusion du déterminisme, quoi qu'il en soit, et n'y pourraient rien, inconscients de leur erreur possible.

Lyons de qualifier l'argument: "This thesis seems to imply that causality is inimical to awareness, in such a way that if x is caused to do y then it follows that x cannot realize or be aware that he is doing y" (203). Mais il n'y aurait pas de raison de nier cette conscience rationnelle de ce qu'on pense.

1 Boyle-Grisez-Tollefsen, Op. cit., p. 44. D'autre part, celui qui soutient la compatibilité entre conscience et déterminisme n'aurait pas à soutenir nécessairement l'opinion, contraire aux intuitions de la plupart, que les ordinateurs actuels sont pleinement rationnels, mais peut-être dirait-il qu'ils sont privés de conscience pour d'autres raisons que leur déterminisme.

commet la pétition de principe dont il vient d'être question¹.

Cette objection touche évidemment au coeur l'argument Jordan, et c'est en ce point qu'il survivra ou sombrera.

Tout d'abord, il peut reconnaître que le déterminisme n'exclut pas, comme le lui attribuent Boyle-Grisez-Tollefsen², l'existence de critères de validité logiquement indépendants des causes des croyances, ni que des relations logiques ou épistémiques puissent être irréductibles aux relations causales, ni qu'il puisse y avoir des vérités d'évidence. A la condition d'interpréter ces réalités abstraitement, un peu comme des entités d'un Monde 3 poppérien, d'un point de vue absolument objectif. Toutes ces choses sont compatibles avec l'argument, qui concerne uniquement notre difficulté de les atteindre. Jordan ne dit pas qu'en déterminisme nos raisons ne seraient pas bonnes, mais que nous n'aurions pas de bonnes raisons de les penser bonnes³. Ce qui n'implique aucunement - ou pas nécessairement - la disparition de critères objectifs *abstraits*. Aussi semble-t-il sûrement y avoir confusion dans la critique suivante de Boyle-Grisez-Tollefsen, si elle se veut une réfutation:

The [determinist's] admission that his own and his opponent's position are equally products of necessary and sufficient causal conditions is not self-refuting. Obviously, the concrete causes of different beliefs are in fact different, but

1 *Ibidem*, p. 45.

2 *Ibidem*, p. 46.

3 J. Jordan, *Loc. cit.*, p. 50.

which belief is correct is independent of how each originates¹.

En effet, la dernière phrase indique clairement que c'est de rectitude (correct) objective dont il s'agit, et alors ce qu'on y exprime n'a jamais été nié par Jordan. Par contre, la première semble vouloir se présenter comme la conclusion de la seconde, impliquant ainsi un sens objectif de l'autoréfutation, comme si l'on voulait démontrer que le déterminisme ou toute autre théorie objective étaient en soi fausses par l'admission du déterminisme des croyances. Car si l'existence de vérités en soi, que nous les connaissions ou non, sauve une théorie de l'autoréfutation, c'est qu'évidemment il s'agit d'une théorie considérée en soi, indépendamment de nos actes cognitifs. Mais la question de Jordan est ailleurs.

Lorsque les objecteurs parlent d'assentiment rationnel (Boyle), de conscience "causale" des fondements (Grünbaum), ils ne peuvent éviter, semble-t-il, la répétition de l'argument Jordan à un niveau plus élevé, un méta-argument portant sur cet assentiment et cette conscience déterminés². En ce sens Jordan n'a pas besoin de nier ce type de conscience, bien qu'il nierait sans doute que ce soit le type que nous possédons. Car cette conscience causale, et la façon que nous avons d'y répondre seront les résultats de mécanismes. Pourquoi ceux-ci ne nous créeraient-ils pas de fausse "conscience" périodiquement?

1 Boyle-Grisez-Tollefsen, Op. cit., p. 46.

2 Nous voulons dire ici que les erreurs de cette supposée conscience seront rendues inévitables par le déterminisme, ce qui entravera sa vérification ultime, ou nécessitera une méta-conscience, etc.

Lorsque Grünbaum admet :

Assent in the face of awareness of a lack of supporting evidence is irrational, although there are indeed psychological causes in such cases for giving assent¹;

ce dernier assentiment n'est-il pas le signe que la conscience des fondements n'est pas à proprement parler une force causale décisive, sans quoi nous serions relativement infaillibles, mais qu'elle n'a d'efficace que par d'autres forces, puisque notre assentiment ne dépend pas d'elle en ce cas-ci? L'on ne peut dire que l'assentiment soit causé par la conscience de validité et ensuite nier qu'il soit aussi causé quelquefois par une conscience de validité invalide, puisque l'erreur est un fait. D'ailleurs la formulation de Grünbaum est bien choisie pour se faufiler derrière l'argument: il s'agirait d'un assentiment malgré la conscience d'un manque de fondements. Mais n'est-ce pas là plutôt l'exception? Ne considère-t-on pas, habituellement, ses erreurs sous les auspices de la vérité, et l'assentiment n'a-t-il pas lieu en conscience des fondements, même si ceux-ci sont grossièrement faux? Le critique a voulu éviter de blâmer la faillibilité de la conscience elle-même, à laquelle s'applique l'argument Jordan.

Dans l'acte de conscience qui serait nécessaire à Jordan entre sûrement une comparaison, explicite ou non, entre croyances de fait et normes rationnelles. Cette comparaison déterminée par les mécanismes causaux, de même que

1 A. Grünbaum, *Loc. cit.*, p. 310.

notre croyance aux normes pareillement déterminée, n'auraient aucune congruence nécessaire avec les normes idéales: le tout sera raisonnable ou non, bien appliqué ou non, selon les coïncidences causales. Le déterminisme rend inévitables les raisonnements valides comme les invalides; c'est cette dernière inévitabilité qui fait le ressort de l'argument. Les tenants du libre arbitre veulent en cet argument un contrôle conscient et libre sur ces réalités, comme pour se protéger de toute source non logique (non pas forcément illogique) d'assentiment à l'évidence des choses¹. C'est pourquoi, même si l'on admet, avec Boyle-Grisez-Tollefsen, que "the irreducibility of human cognition to natural mechanism is not the same as the irreducibility of choice to natural mechanism"², l'on ne saurait concéder que les deux questions soient dépourvues de rapports nécessaires. Distinction n'est pas ségrégation. Et si l'argument Jordan tend à montrer que c'est bien du libre arbitre dont nos facultés cognitives ont besoin, on ne peut plus écrire que même s'il était valide, "[it] would prove only that human cognition is irreducible to natural mechanism"³; car c'est précisément en tant qu'incompatible avec le libre arbitre que le mécanisme ferait problème.

En conclusion, il ne semble pas que Jordan présuppose

1 D.J. O'Connor, *Free Will*, pp. 38, 44.

2 Boyle-Grisez-Tollefsen, *Op. cit.*, p. 46.

3 *Ibidem*, p. 46.

l'incompatibilité de l'assentiment rationnel et du déterminisme, en tout sens de l'expression. Il se borne à dire que cet assentiment rationnel sera non assuré, i.e. que la conscience ne sera pas absolument rationnelle de part en part, en toute transparence. Une rationalité *per accidens* auraient dit les scolastiques. L'on ne peut dire que l'argument présuppose cette donnée: il la déduit de la nature du déterminisme. Celui-ci, lié à une conscience réellement transparente et valide, impliquerait une inévitable validité, i.e. l'infailibilité totale, pour justifier notre confiance en lui.

3) L'argument Boyle-Grisez-Tollefsen

Insatisfaits des arguments examinés jusqu'à présent, les co-auteurs Boyle, Grisez et Tollefsen en construisirent un autre, légèrement plus complexe, qui doit selon eux éviter la pétition de principe dont les précédents sont coupables, et de structure faisant un peu songer à l'argument Lequier.

Sans entrer dans l'analyse assez fouillée que les auteurs font de l'autoréférence en général et de ses applications variées, l'on peut déjà noter que celle dont il s'agit est, à l'évidence, performative: le déterminisme poserait des problèmes à sa propre énonciation rationnelle par un sujet.

1 Boyle-Grisez-Tollefsen, ci-après BGT, pour *Free Choice: A Self-Referential Argument*, à moins d'autres précisions.

L'attaque contre le déterminisme est donc indirecte, via la performance d'énonciation. Cela est très clair chez Jordan, et c'est pourquoi il ne prétend pas avoir montré la fausseté du déterminisme en lui-même, mais seulement son incohérence avec sa propre affirmation. Cette incohérence performative autoréférentielle est à distinguer des incohérences logiques ou syntaxiques, et des incohérences sémantiques. De ce type serait l'énoncé "Je n'existe pas", de même que, selon Boyle¹, le fondement du cogito cartésien, ainsi que l'argumentation *ad hominem* d'Aristote² en défense de la nécessité du principe de non-contradiction. Certains voudraient y voir un type d'incohérence simplement logique ou quasi-logique, étant donné son caractère nécessaire³. Deux raisons peuvent en dissuader: premièrement, des théories telles que le déterminisme ou le scepticisme sont apparemment exemptes de contradictions internes; deuxièmement, l'incohérence performative implique un fait contingent, à savoir l'affirmation au moins potentielle de la théorie en cause⁴.

1 J. Boyle, "Self-Referential Inconsistency, Inevitable Falsity and Metaphysical Argumentation, *Metaphilosophy*, 1972, pp. 26, 28.

2 Aristote, *Métaphysique*, 1005b-1006.

3 J. Boyle, *Loc. cit.*, p. 41: "The falsification of these statements is necessary".

4 *Ibidem*, pp. 33-34. G. Myro, "Are there Black Holes in Logic?", *Monist*, 1988, p. 370, baptise ce type d'argumentation "*Reductio ad absurdum* élargie". Il a la forme suivante. La proposition: "une proposition p et la proposition que la proposition p est inacceptable" ne peut être acceptée. Evidemment, ce n'est pas identique à "p et $\neg p$ ". De plus, la non-acceptabilité de p n'est pas l'acceptation de sa négation.

Enfin, ce type d'incohérence peut se manifester de deux façons, complémentaires dans le cas du déterminisme¹: la théorie portera avec son énonciation, soit les racines de sa propre contradiction, auquel cas elle sera réfutée par celle-là, soit des conditions qui empêchent son énonciation authentique (rationnellement fondée), auquel cas elle sera vaine (*pointless*) ou immédiatement autodétruite.

Dès le départ des sens incompatibilistes sont donnés au libre arbitre et au déterminisme afin d'éviter toute confusion. Les auteurs refusent même ce dernier terme, lui préférant le sigle *NFC* (*No Free Choice*) de façon à bien marquer que c'est bien d'un déterminisme non compatibiliste dont il est question, ou plutôt, que sa contradictoire est bien un libre arbitre indéterministe. L'on peut bien concéder.

Someone makes a Free Choice if and only if he makes a choice (C) in the actual world, and there is a possible world such that he does not make C in this possible world and everything in this possible world except his making C and the consequences of his making C is the same as in the actual world (...).

If a choice is free the causal conditions for that choice are such that they would also be the conditions for not making that choice except insofar as these conditions include the person's very choosing itself and the consequences of his choice (...).

A free choice would not be a chance event. Its causally sufficient condition could be specified: the necessary conditions other than the choice together with a person's very choosing. Choosing is not a wholly isolated event; it is something a person does (...).

1 BGT, pp. 133-134.

Some philosophers describe the freedom of free choice as "contracausal". We regard this locution as unfortunate because it suggests that choosing freely is not itself a mode of causing¹.

On ne peut indiquer plus clairement qu'il s'agit bien de libre arbitre et en aucun cas de liberté externe: les formes les plus simples de compatibilisme, reposant sur la distinction entre libertés interne et externe, sont donc déclarées non pertinentes. Quant au déterminisme, il consiste simplement en la négation universelle que des choix tels que décrits ci-haut se produisent. Il y a donc, par définition, incompatibilité, et c'est en le présumant que l'argument se déroulera.

Soucieux d'éviter ce qu'ils estiment être la pétition de principe, par exemple de P. Weiss, qui estimait que la découverte de la vérité du déterminisme suppose une ouverture d'esprit, une indépendance de tout pouvoir étranger sur l'esprit, les auteurs soutiennent² qu'on ne peut ainsi présupposer simplement la nécessité du libre arbitre, et que l'on ne doit accepter comme point de départ que l'acceptable par le déterministe lui-même. Celui-ci ne peut présupposer d'actes de libre arbitre. Par contre, il doit admettre une certaine normativité rationnelle qui, pour être effective, implique une capacité de libre choix. Cet aspect capacité est d'ailleurs jugé important par BGT³ pour éviter la présupposition que des actes libres sont effectivement commis; ce qui va sans doute de pair

1 BGT, pp. 11-12.

2 BGT, p. 41; Aussi "Determinism, Freedom, and Self-Referential Arguments", *Review of Metaphysics*, 1972, pp. 31-32.

3 Loc. cit., pp. 30-32.

avec la notion de normativité, puisque celle-ci n'est pas considérée comme un fait accompli, mais plutôt comme un objectif à réaliser (l'on évite ainsi, également, la tâche de démontrer qu'il s'agirait d'un fait s'imposant, e.g. de démontrer par la raison qu'il faut être raisonnable).

La norme dont il est question prescrira avec une force inconditionnelle l'acceptation de l'une des deux possibilités théoriques, soit libre arbitre, soit sa négation. Or, cette normativité supposerait que celui qui en fait usage puisse choisir la possibilité prescrite tout en pouvant aussi bien choisir autrement. Les normes auxquelles ferait appel le déterministe en disant que l'on doit suivre sa théorie seraient désarmées à moins que l'on puisse accepter celle-ci tout en ayant pu ne pas l'accepter. Donc la défense rationnelle du déterminisme supposerait une capacité de libre choix. Si cette capacité existe, le déterminisme est réfuté dans l'acte de son affirmation rationnelle, et il y a un libre arbitre. Si elle n'existe pas, la défense du déterminisme est vaine et rien ne peut être avancé contre l'hypothèse du libre arbitre. Il y a incohérence autoréférentielle performative. Sans examiner avec minutie tout le matériel entrant de près ou de loin dans la préparation des prémisses, approchons un peu des détails.

En ce qui concerne le pivot de l'argument, la normativité, BGT contestent, reprochant ce point aux précédents théoriciens¹, qu'il puisse s'agir de celle de la

1 BGT, p. 180.

logique ou de la raison en général. Faisant écho à nombre de critiques, ils semblent considérer que la norme logique soit trop contraignante pour laisser place au libre arbitre: si l'on comprend ce qu'est une contradiction, $[p \text{ et } \neg p]$, l'on ne peut éviter de nier sa cohérence¹. L'on aurait à se soumettre à la logique, sous peine de perdre sa capacité de signifier ou dire quoi que ce soit²: le discours ne survit pas à l'incohérence, l'on ne peut donc discourir "librement" par rapport à la logique. La notion de normativité rationnelle utilisée sera donc plus étroite. Il s'agira de principes ou de guides qui permettent l'affirmation fondée des théories, donc qui régissent les liens entre les fondements dont on dispose et l'affirmation des conclusions que l'on veut en tirer³; à ce titre, on peut les comparer à la logique, qui régit les liens formels entre prémisses et conclusions. Mais là s'arrête la comparaison. Car la violation de ces règles rationnelles, ou mieux raisonnables, n'entraînerait pas, comme celle des règles logiques, l'incohérence, mais seulement une lacune dans le fondement des affirmations. Ces normes concerneraient davantage nos affirmations que les propositions objectives. Des exemples en seraient les critères suivants: pouvoir explicatif des théories, leur succès prédictif, les règles de simplicité et de parcimonie, etc., et non pas seulement dans le domaine des sciences expérimentales.

1 BGT, p. 157; "Determinism, Freedom and Self-Referential Arguments", *Loc. cit.*, p. 29.

2 BGT, p. 145.

3 BGT, p. 145.

Or, ni le déterminisme ni son opposé ne peuvent vraiment prétendre à la vérité *a priori* ou logique, ni ne peuvent être réfutés sur la base de contradictions démontrables. Ils composent une alternative logiquement ouverte dont les deux membres visent à expliquer certains phénomènes de la réalité mondaine (sciences de la nature) et humaine. Le choix de l'hypothèse la plus raisonnable devra donc dépendre en partie de l'application de normes rationnelles telles que conçues. Les auteurs considèrent que le déterminisme naturaliste qui nie le libre arbitre en appelle implicitement au moins à une règle de simplicité, qui exige d'éviter la multiplication de facteurs théoriques superflus, et selon l'application de laquelle le libre arbitre constituerait une complication inutile à une vision cohérente de la nature¹. Les faits connus seraient explicables sans libre arbitre, et comme le but est d'expliquer, les moyens doivent s'y proportionner en observant, entre autres, la règle de simplicité. Celle-ci donnera la primauté au déterminisme dans la compétition ouverte entre les deux concurrents. La question est de savoir si cette normativité rationnelle pourra être applicable dans les conditions d'un déterminisme supposé. Les auteurs le nient:

Any norm which prescribes unconditionally and prescribes one of two open alternatives is in force only if the person to whom it is addressed can make a free choice².

1 BGT, pp. 147-148.

2 BGT, p. 163.

Cette prémisse permet de démontrer l'incohérence autoréférentielle: le déterministe devrait disposer d'un libre arbitre pour se rendre accessible l'application des normes nécessaires à son affirmation. On comprend que tout le travail de BGT est vain si cette prémisse n'est pas solidement établie. Qu'offre-t-on en sa faveur? L'existence de l'alternative, purement et simplement:

If one is determined by any factor whatsoever either to fulfill the norm or not to fulfill the norm, then there are not two open alternatives. The alternative to which one is determined will be the only one which can be realized, whether or not he is aware of this fact. But the sort of normativity relevant here is just the sort which implies that there are open alternatives; (...). Thus, nothing determines the fulfillment or the non fulfillment of the norm. (...) The norm must be able to be fulfilled, but it cannot be fulfilled by a necessitated or determined response. In other words, if the norm actually prescribes, then the person to whom it is addressed both must be able to bring it about that the norm be fulfilled and must be able to bring it about that the norm not be fulfilled - that is, he must be able to choose freely¹.

Si l'alternative est vraiment ouverte et si le sujet peut satisfaire les normes pertinentes, mais sans y être déterminé (pour conserver l'ouverture), alors son acte de choix ne peut être que libre. C'est dire qu'il y aurait un rapport d'implication entre la normativité dont il est question et l'ouverture de l'alternative; "it is the fact that the norm prescribes among open alternatives which precludes either of the alternatives being determined"². L'une des principales raisons

1 BGT, p. 165.

2 BGT, p. 166.

de cette ouverture, constamment avancée et en lien avec la conception de la normativité logique - contraignante - déjà entrevue, est que les deux théories en présence sont logiquement cohérentes, donc permises. Bien que ce ne soit pas tout, comme en témoigne ce passage:

the alternatives (...) are not only logically coherent, but also physically and psychologically possible, and they are not such that either of them is indispensable for achieving a purpose necessarily shared by everyone. They are open alternatives (...). However, if the affirmation of one alternative is rational, the other alternative is not open to a person who is committed to the rational pursuit of truth. (...)

Unlike other grounded affirmations - those based on immediate evidence and/or derived from logical truths - a rational affirmation does leave an alternative open as a possibility, but as one less reasonable to accept¹,

il semble clair que la permissibilité logique demeure le facteur le plus important pour établir une sorte de non-conformité du déterminisme avec la raison: la logique "prescrirait" une ouverture, ou disons mieux la permission d'une ouverture, qui serait déniée par l'affirmation déterminée du déterminisme. Bien entendu, elle continuerait d'interdire l'affirmation des deux membres à la fois. Quant à la norme rationnelle, par exemple la simplicité théorique, elle introduirait une hiérarchie entre les deux libres croyances. En résumé, il n'y aurait pas de sens qu'une norme aide à choisir

1 BGT, p. 162.

entre deux options si ces options n'existaient pas¹.

BGT peuvent ainsi conclure² que le déterminisme se trouve réfuté dans le cas de son affirmation rationnelle, qui suppose la normativité et donc un libre choix; ou demeure une théorie vaine dans le cas de sa non-affirmation, qui serait impliquée par la réalité du déterminisme. Dans les deux cas il y a autodestruction. Il est exact, comme le reconnaissent les auteurs³, qu'on doive admettre la réalité, donc la vérité du déterminisme pour qu'il soit vrai qu'il y ait impossibilité réelle d'affirmation de celui-ci. Mais cette admission demeure purement hypothétique et pour les besoins de l'argument: on ne sait rien de la vérité de cette théorie. L'on ne peut donc être accusé de se commettre dans le paradoxe qui consisterait à devoir, dans l'hypothèse de sa réalité, affirmer le déterminisme par respect pour la vérité. Il est clair ici que rationalité subjective et rationalité objective doivent être distinguées: objectivement, il faudrait affirmer le déterminisme; subjectivement, ce serait sans fondement.

1 Cette idée fait songer à l'argument de N. Denyer développé au coeur de son ouvrage *Time, Action and Necessity: A Proof of Free Will*, pp. 60-65, sauf que ce dernier ne fait pas intervenir la notion de normativité: le déterminisme entraînerait la fixité du futur et une sorte de fatalisme qui interdiraient la délibération de la raison pratique, car on ne peut délibérer que sur le contingent. Or, la raison théorique impliquerait une telle délibération en tant que l'affirmation est un acte. Donc le déterminisme impliquerait l'impossibilité de la délibération qui permet sa propre affirmation.

2 BGT, pp. 166-167.

3 BGT, p. 168.

Maintenant, il n'est pas obligatoire d'affirmer rationnellement le déterminisme. C'est ce que les auteurs semblent supposer lorsqu'ils prennent soin d'éviter ce qu'ils considèrent être une pétition de principe¹: l'existence actuelle d'aucun libre choix n'est posé dans le fonctionnement de l'argument, mais seulement la capacité d'un tel choix, ce qui conserve au libre arbitre son caractère hypothétique. Il est possible qu'une affirmation sans légitimité épistémique soit vraie, et à ce stade, bien que le déterministe se soit retiré de la controverse philosophique², il n'a pas été prouvé pour autant que la théorie du libre arbitre soit vraie; pour ce faire, les théoriciens considèrent que des prémisses supplémentaires sont nécessaires³. Il s'agirait d'abord du phénomène de libre choix de l'expérience existentielle: l'indétermination subjective qui s'y manifeste ne pourrait être niée que si l'on considère des éléments de cette expérience comme illusoire, par exemple à la faveur d'une ignorance des causes déterminantes. Or, le fait que le déterminisme s'autoréfute enlève forcément toute raison de soutenir la précédente opinion. Puisque plus rien ne peut dénoncer l'expérience courante de libre choix, il n'y a plus de raison de s'en méfier en tant que fait d'évidence. Ensuite, l'on peut argumenter semblablement à l'aide du phénomène de normativité rationnelle, visé cette fois depuis le point de vue

1 BGT, "Determinism, Freedom, and Self-Referential Arguments", Loc. cit., p. 34.

2 BGT, pp. 138, 169.

3 BGT, pp. 173-177.

existentiel: si le déterminisme existe, cette expérience de non-mativité doit être illusoire et traitée comme telle. Cependant, il faut une raison pour ce faire, et en supposant la validité de l'argument autoréférentiel, cette raison n'est plus disponible et il devient gratuit de taxer d'illusion notre expérience.

Que le libre arbitre nous soit épistémologiquement nécessaire ne constitue pas une preuve absolue, au sens logique, de son existence; mais cela n'exprime rien de plus que le fait que le déterminisme n'est pas une théorie formellement contradictoire. Il n'est pas logiquement impossible. Mais la nécessité du libre arbitre, jointe à l'expérience de nos vies, n'en constitue pas moins une preuve raisonnable à l'issue de laquelle celui-ci peut être considéré comme démontré, au même titre, par exemple, que l'existence du monde.

Poussant plus loin les conclusions de BGT, le commentateur J.A. Magno tient le déterminisme pour une théorie non seulement réfutée, mais dépourvue de sens, du fait de l'absence nécessaire de son affirmation fondée:

If (...) evidence is perforce a function of experience, so we can only submit as evidential what is in some sense experiential, then to demonstrate that determinism cannot appeal to evidence is in principle to remove determinism utterly from the experiential (...).

But this inference entails two further inferences. The first is that determinism is effectively an unknowable hypothesis. This follows from the patent epistemic fact that we cannot know what we cannot experience (...).

The second inference (...) is that determinism is ultimately meaningless. For meaning presupposes knowability, and since, as we have seen, determinism is unknowable, we cannot but infer that determinism is meaningless. Whereupon, to argue that determinism

is congenitally unable to furnish self-supporting evidence is implicitly and at bottom to argue that determinism is meaningless and a fortiori not a veritable theory¹.

L'aboutissement final de tout ceci devrait se résumer en l'adage wittgensteinien: "Ce dont on ne peut point parler, il faut le taire".

Sans entrer dans une analyse détaillée de ce que peut signifier la notion de signification, il y a lieu de se demander si des fissures logiques ne se glissent pas dans le raisonnement ci-haut. Il est vrai que selon BGT la réalité du déterminisme ne saurait être connue et en ce sens il s'agit d'un fait hors de notre expérience. Mais "connaître" et "expérience" sont des termes auxquels s'appliquent des nuances. L'on peut très bien connaître la négation d'un fait, faire l'expérience d'une erreur en tant qu'erreur, et les contenus mentaux ainsi intelligés n'en sont pas pour autant dépourvus de sens. Même si la conclusion de Magno pouvait s'appliquer à un fait - mais un fait peut-il être un non-sens? - il n'en serait pas forcément de même de la théorie de ce fait. Car enfin, il paraît sûrement faux que BGT démontrent que la théorie du déterminisme soit inconnaissable! Pourquoi, par exemple, cette théorie ne posséderait-elle pas un sens intelligible en tant qu'hypothèse transitoire ou vraisemblable demeurant utile même en cas de sa fausseté démontrée, à titre d'instrument permettant de mieux cerner la nature du libre arbitre? Sans doute y a-t-il "sens" et "sens", et si

1 J.A. Magno, "Beyond the Self-Referential Critique of Determinism", *Thomist*, 1984, p. 79.

l'on veut dire que le déterminisme est dépourvu de signification, ce ne peut être que dans une acception restreinte, dont on se demande ce qu'elle peut vouloir signifier de plus que la simple réfutation par autoréférence.

Il a été souligné que BGT (contrairement à bon nombre de théoriciens apparentés) ne croyaient pas que les normes logiques puissent être vraiment utiles dans la construction de leur argument, en lieu et place de leur concept de "normes rationnelles", s'entend. Mais ce n'est pas tout. Comme le note J. Cobb¹, citations non équivoques à l'appui, les auteurs considèrent que la délibération essentielle au libre choix nécessite une contingence intellectuelle dans l'alternative en question. Et la logique n'est pas la seule à menacer cette contingence. Par exemple, discutant de la prédictibilité des actes, BGT² tiennent que celle-ci implique l'absence actuelle de choix libre, et réfère à de précédents actes de libre arbitre, ou options fondamentales à long terme, pleinement délibérées celles-là, avant que les *habitus* ne prennent le relais. La règle d'interprétation serait que si un membre d'alternative paraît "manifestement meilleur" que l'autre pour la conscience, ni délibération ni libre choix ne peuvent avoir lieu à son sujet; ce peut être le cas d'une vérité d'évidence, mais aussi bien d'un choix dont la personne a déjà posé librement

1 J. Cobb, "Determinism, Affirmation and Free Choice", *Southern Journal of Philosophy*, 1986, pp. 12-13.

2 BGT, pp. 68-72.

tous les principes d'orientation dans le passé¹. En tous les cas,

when a person does something following a calculation which has led to the exclusion of every possibility but one (...), he is not deliberating and choosing².

La contingence dans la préférabilité ne doit être rompue que par l'acte libre et actuel lui-même, et alors seulement l'acte choisi devient indiscutablement le meilleur, à la longue, en même temps que le principe - choisi - qui l'a justifié.

C'est ici que Cobb³ croit déceler une incohérence dans la démarche de BGT. En effet, comment les normes rationnelles posées par eux pourraient-elles éviter d'être interprétées comme des priorités préexistantes au même sens que ci-haut, et qui donc contraindraient l'esprit, puisque de l'aveu même de BGT en ce qui concerne le dilemme libre arbitre-déterminisme, "if the affirmation of one alternative is rational, the other alternative is not open to a person who is committed to the rational pursuit of truth"⁴? Le critique de conclure que la norme a pour effet de refermer la soi-disant ouverture autant, par exemple, que la logique, en rendant "manifestement meilleur" l'un des membres de l'alternative: celle-ci n'est donc pas vraiment ouverte et la nécessité du libre arbitre disparaît.

1 J. Cobb, *Loc. cit.*, p. 13: "in brief a choice made on the basis of a priority established by a calculation, a natural disposition, a previous choice, or a principle is not a free choice in the authors' sense".

2 BGT, p. 17.

3 J. Cobb, *Loc. cit.*, p. 13.

4 BGT, p. 162.

Il ne paraît pas évident que cette mise en échec de l'argument autoréférentiel de BGT puisse fonctionner de façon aussi simple. Certes, il est trivialement vrai que tout choix mette fin à l'indifférence et qu'en ce sens une norme rationnelle déterminera le jugement. Mais, précisément, ce type de détermination, selon BGT, implique une indétermination radicale destinée à être tranchée; et le simple fait d'être commis à l'avance à la quête rationnelle du vrai paraît dépourvu de la spécificité nécessaire à l'égard de telle alternative pour avoir un effet destructeur sur celle-ci. Si la normativité implique l'ouverture de l'alternative et donc le libre arbitre, dire que l'on est déjà voué à la recherche rationnelle n'est rien d'autre que de dire que l'on est déterminé à poser des actes libres, et qu'en ce sens restreint l'on n'a pas la liberté de les éviter, ce qui n'est pas plus contradictoire que l'expression "être condamné à être libre". Il faut une prémisse de plus que la simple volonté d'être raisonnable pour démontrer que la disparition de l'alternative par l'application d'une norme rationnelle serait contraire au libre arbitre, puisque BGT prétendent à l'opposé que c'est librement que la chose doit avoir lieu. C'est dire que si une option théorique se présente après coup comme meilleure, elle ne peut pour autant l'être absolument ou inqualifiablement; mais l'option non choisie doit conserver ses attraits rationnels, sans doute peu comparables au point de vue qualitatif. Ce que BGT ont voulu exprimer, c'est que les deux membres de l'alternative ouverte ne sont,

évidemment, pas compossibles: si l'un est considéré raisonnable, l'autre sera rejeté. Bien sûr, cela ne doit pas être considéré comme excluant un libre choix, contrairement à l'interprétation Cobb.

Toutefois, une intuition sous-jacente à l'objection ci-haut paraît pointer vers une difficulté très importante de l'argument, que les critiques, J. Cobb y compris, ne manquent pas de souligner unanimement: la prémisse cruciale de BGT exprimant l'ouverture nécessaire de l'alternative entre déterminisme et libre arbitre constituerait une pétition de principe à l'encontre du compatibilisme¹. Partout les auteurs présupposeraient qu'être déterminé entraverait la capacité de choisir autrement, ce qui n'est pas vrai dans tous les sens de l'expression. Il semble qu'un glissement dans le raisonnement se produit lorsqu'on suppose que le type d'ouverture lié à la normativité rationnelle impliquerait une absence de déterminisme². BGT considèrent l'alternative ouverte d'abord parce que les théories rivales sont toutes deux cohérentes, donc possibles, et soutenables par des normes; ensuite parce qu'elles sont physiquement et psychologiquement possibles pour des théoriciens; lorsqu'ils concluent que le déterminisme ne permet pas cette ouverture, il y a lieu de se demander si le concept derrière ce terme d'"ouverture" est bien le même tout au long de

1 R. Young, "A Sound Self-Referential Argument?", *Review of Metaphysics*, 1973-1974, p. 115. J. Cobb, *Loc. cit.*, pp. 15-16.

2 G. Hull, "Free Choice: A Self-Referential Argument", *International Studies in Philosophy*, 1978, p. 218.

l'argument. L'objection ne saurait viser plus juste. Car enfin la nature physique et ses lois réalisent une foule d'événements cohérents et possibles, mais malgré tout contingents au point de vue logique ou métaphysique. On pourrait donc les considérer comme des membres d'alternatives métaphysiques ayant puissance à la réalisation, mais non choisis par la nature déterministe. L'ouverture dont il est question en cet exemple ne serait pas entravé par le déterminisme. Il faut un argument pour montrer que l'alternative qui nous occupe ne peut être semblablement traitée, c'est-à-dire de façon compatibiliste. Même interprétation en ce qui concerne la possibilité physique et psychologique de deux théories et de leur affirmation: les compatibilistes répéteront sans cesse qu'en un sens le déterminisme les conserve, et il faudra des corollaires pour démontrer que ce sens est défectueux ou non pertinent.

Le coeur de l'argumentation BGT semble vouloir dire que l'ouverture de l'alternative a un sens noétique: les deux théories sont logiques et vraisemblables, donc ne peuvent s'imposer par normativité logique qui aurait, selon les auteurs, puissance de contrainte sur la raison. En revanche, le déterminisme entraverait la normativité "raisonnable" requise en niant cette ouverture: le déroulement de l'ordre causal serait ici contraire au déroulement de l'ordre intelligible, puisque la normativité en question doit inclure cette ouverture reflétant les possibles intelligibles. La raison prescrirait une ouverture que la causalité dénierait.

Mais pourquoi n'y aurait-il pas plusieurs niveaux de causalité ou points de vue, correspondant à la complexité du fonctionnement de l'appareil psychique, en sorte que celui-ci serait amené causalement, par déterminisme, à prononcer ouverte *noétiquement* l'alternative, et qu'ensuite, lié par la norme rationnelle, il trancherait de façon tout aussi déterminée en faveur de l'un des membres, tout en conservant l'idée d'ouverture noétique, mais comme un point de vue partiel et antérieur? Il y aurait alors un déterminisme dédoublé selon les objets de l'intellect: l'un amènerait l'esprit à l'ouverture logico-noétique, qui n'a rien à voir (nécessairement) avec l'ouverture causale au sens impliqué par le libre arbitre; l'autre pousserait le choix tranchant l'alternative, par d'autres causes coïncidant avec l'application des normes rationnelles. La première ouverture, qui en un sens serait toujours présente dans l'esprit, n'empêcherait pas la fermeture ou détermination subséquente, car la causalité coïncidant avec la normativité rationnelle n'impliquerait nullement la négation que les deux hypothèses sont bel et bien ouvertes au sens logico-noétique pertinent. Jamais l'ouverture en question ne supposerait donc une ouverture au sens causal qui équivaldrait au libre arbitre incompatibiliste.

Tout se passe comme si BGT n'avaient pas suffisamment tenu compte de l'aspect évolutif de la connaissance vers la fixation d'une théorie, qui est bien une *détermination* progressive. L'on peut interpréter ~~l'~~ aspect ouverture de

l'alternative comme un état d'ignorance relative, puisque c'est bien d'indétermination intelligible dont il s'agit. Si une analyse ou observation est limitée, deux hypothèses, e.g. "x est blanc" et "x est noir", peuvent être également acceptables quoiqu'incompatibles, et cette indétermination intelligible ne supposerait pas un libre choix indéterminé causalement, mais peut-être seulement une indétermination de causalité non développée. A mesure que l'intellect, régi par sa mécanique causale, approfondirait sa connaissance des phénomènes, l'ouverture intelligible se rétrécirait sans cesse jusqu'à la détermination complète. Cette progressivité du jugement serait compatible avec une progressivité parallèle de la causalité déterminante des mécanismes mentaux. L'ignorance ou le caractère potentiel de la connaissance, ouverte aux hypothèses, serait allé de pair avec le caractère potentiel, ouvert (en un sens compatibiliste), des actes psychiques non encore déterminés actuellement (au sens de précisés). En fait, l'ouverture dont il se serait agi n'aurait été que relative à l'inapplication temporaire des facteurs déterminants, i.e. des normes rationnelles, et n'aurait résulté que d'un point de vue partiel, e.g. celui de la cohérence logique, à l'endroit des théories rivales. Il n'est pas nécessaire que ce qui convient à ce point de vue partiel, l'ouverture, dont on n'a pas encore démontré qu'elle devait être également causale, perdure à mesure que le point de vue évolue en se déterminant: l'application de la norme rationnelle dissipe graduellement l'ouverture en tant que

réalité actuelle, bien qu'elle demeure préservée par la référence au passé. On dirait que l'argument BGT repose sur un télescopage temporel qui voudrait projeter vers le futur antérieur une indétermination passée, partielle, comme si elle devait perdurer au moment même où la détermination se déroule et où le point de vue se rétrécit. Au moment où certains facteurs causent l'affirmation "x est blanc", l'on peut conserver l'idée que "x est noir" était admissible parce que logiquement permise, mais ceci peut ne signifier rien de plus que la temporaire absence des facteurs causant l'occurrence déterministe de la connaissance. Il faut sûrement à BGT un argument de plus pour démontrer que ces démarches rationnelles sont incompatibles avec le déterminisme. L'on est alors renvoyé aux précédents arguments autoréférentiels, e.g. à l'argument Jordan.

Curieusement, BGT semblent s'en être approchés en un article antérieur¹, nonobstant le reproche de pétition de principe fait à ces arguments en leur ouvrage. Lorsqu'il s'agissait de rendre compte de l'indispensable normativité logique, le déterminisme aurait pu justifier son surgissement de façon purement conditionnelle et causale, en tant, par exemple, qu'expression d'exhortation ou d'émotion destinée à favoriser la survie de l'organisme humain². Or, à ce stade, BGT rétorquaient

1 BGT, "Determinism, Freedom and Self-Referential Arguments", Loc. cit., pp. 24-27.

2 L'on peut d'ailleurs considérer que la pétition de principe reprochée, e.g., à Jordan consisterait à supposer que ce serait là une conséquence nécessaire du déterminisme, ce que ne croient pas BGT; d'où toute leur argumentation principale et subséquente.

que des normes interprétées de cette façon seraient incapables de faire exclure l'hypothèse du libre choix comme fausse ou moins adaptée, i.e. fonctionneraient aussi bien au profit de l'hypothèse contraire, en sorte que, exactement comme chez Jules Lequier, il y aurait de quelque manière des contradictions dans la réalité¹. En effet, le déterministe ne pourra nier l'existence dans le monde de contradicteurs soutenant des théories opposées à la sienne, et ce, par le fait de conditions causales déterminantes. Que pourra alors signifier l'exhortation déterministe que cette théorie devrait être acceptée par le contradicteur? Quel peut être le sens de ce "devoir" si les préceptes de normativité issus d'un instinct de survie font exprimer au contradicteur un devoir exactement inverse sur la même base normative? Comme parmi les arguments déjà examinés, la norme a été réduite au fait, et l'équivalence des théories opposées semble s'ensuivre:

On his own account of "ought", then, a determinist is perfectly able to say that we ought to accept his position and ought not hold the contradictory position. But on those same grounds he must also grant that someone who has articulated a contradictory position is equally able to say that we ought to accept his position and ought not accept a determinist hypothesis².

BGT ne peuvent ignorer l'évidente identité de cette démarche avec des arguments qu'eux-mêmes jugeront incomplets. Significativement, ils se sont vus rétorquer une réplique tout à

1 Ibidem, p. 33.

2 Ibidem, p. 25.

fait typique de la part du critique R. Young¹: premièrement, le déterministe n'aurait pas à vouloir convaincre un contradicteur qu'il considérerait inévitablement déterminé à son opinion²; deuxièmement et surtout, rien n'empêcherait de croire sa propre opinion fondée et meilleure que celle du contradicteur, tout en étant déterminé dans cette voie, en ce sens que son savoir serait, comme la perception, lié par connexion causale avec la nature du monde tel qu'il est. Il est clair ici que l'on se situe exactement dans le champ d'application de l'argument Jordan: comment connaître ces choses mêmes, objectivement, mieux que le contradicteur?

Il est exact que les précédents arguments autoréférentiels utilisaient une notion plus large de normativité. Il y a lieu de s'étonner de l'attitude de BGT à ce sujet, qui excluent entre autres les normes logiques, sous le prétexte maintes fois répété qu'elles auraient un effet contraignant. J. Cobb³ a peine à comprendre pourquoi, même en face du résultat unique et non équivoque d'un calcul, l'on ne pourrait pas passer outre et choisir tout de même une solution condamnée, de façon "perverse". BGT eux-mêmes de reconnaître⁴

1 R. Young, "A Sound Self-Referential Argument?", *Loc. cit.*, pp. 117-118.

2 Ici il faut noter que Young attribue hypothétiquement à BGT un fatalisme qui n'est sans doute pas le leur.

3 J. Cobb, *Loc. cit.*, p. 13.

4 BGT, "Determinism, Freedom and Self-Referential Arguments", *Loc. cit.*, pp. 35-36.

à propos de l'opinion de William James selon laquelle on ne peut que choisir de croire librement au libre arbitre et non pas y être poussé, qu'en un sens c'est vrai, car on peut ignorer une argumentation, même si en un autre sens c'est faux, car qui comprend l'argument autoréférentiel ne peut pas ne pas rejeter le déterminisme. Il y aurait donc un sens où la logique est inévitable, mais à quel degré? Tout dépend du sens du terme "ignorer". Certes, l'on peut ne penser à rien ou crier des sons sans signification, mais tout se passe comme si, selon les auteurs, la nécessité formelle de la logique s'imposait *simpliciter* dès que le discours s'engage. Des nuances sont sans doute indiquées ici, puisqu'il est évident que l'on puisse volontairement se contredire.

Peut-être serait-il exact de dire qu'il est impossible de vraiment penser, en son for intérieur, une contradiction (tout court ou encore en tant que valide), si le discours existe. Cependant, par le truchement de l'ignorance, indiqué par BGT, mais cette fois au sein même et durant le déroulement de l'argumentation, une ignorance sélective, l'on peut tout à la fois discourir et ignorer *partiellement* la logique, sans l'ignorer totalement¹. Les normes logiques ne s'imposeraient que globalement; il est impossible de discourir sans logique aucune et le libre arbitre y est contraint. Mais il est possible, l'ignorance volontaire aidant, d'être illogique à tel ou tel

1 Le même type de mécanisme serait en jeu dans la commission consciente du mal moral.

point de vue limité, de désobéir localement à la norme. En un certain sens, d'ailleurs non ignoré par BGT, la logique peut donc laisser place au libre arbitre; par conséquent, peut-être même le présupposer. En tout état de cause, il faut noter que nécessité formelle ne serait pas du même ordre que déterminisme causal, elle posséderait un caractère normatif et conditionnel qui exigerait l'échappement des griffes de ce dernier.

En conclusion, l'on peut soutenir vraisemblablement que si l'argument autoréférentiel doit fonctionner, ce sera à l'aide de prémisses du type de celles de Jordan, qui paraissent seules pouvoir fonder la démarche de BGT voulant montrer que la démonstration de la théorie déterministe implique une normativité inséparable du libre arbitre; seules, elles pourraient répondre à l'objection que le "choix" de cette théorie pourrait être causé de façon déterministe par le fait que ses arguments sont les meilleurs. C'est dire que les concepts fondamentaux de BGT, ceux de norme raisonnable et d'alternative ouverte entre les deux théories, libre arbitre ou déterminisme, seraient insuffisants à fonder leur réfutation. Le problème devrait se situer plus en profondeur, comme chez Jordan, directement au niveau des normes logiques, de la raison à son premier degré de conscience et de ses erreurs possibles. Une fois concédée implicitement la compatibilité entre logique et déterminisme, BGT se trouvent désarmés, bien qu'utilisant eux aussi une notion de normativité.

Une fois réfuté le déterminisme, la démonstration complète du libre arbitre par BGT conserve cependant tout son intérêt, que nous avons souligné pour indiquer, par contraste, le caractère purement négatif de l'argument autoréférentiel.

CHAPITRE IV:

CRITIQUES ET DISCUSSION

L'analyse détaillée de l'argument autoréférentiel en ayant permis une formulation suffisamment élaborée, rien ne peut être dorénavant plus profitable que l'étude des objections qui y ont été opposées et des solutions de rechange que ces objections impliquent, aussi bien dans un but de purification de l'argument que dans celui de constater sa simple survie, s'il y a lieu. Concurrément, un retour plus précis sur l'articulation de ses fondements sera indiqué. En raison de leur importance, une attention distincte sera accordée aux éminents théoriciens D. Dennett (1984) et T. Honderich (1988), qui par leur critiques immédiatement contemporaines montrent bien la pertinence de l'argument étudié.

1) Objections et réponses

A) L'efficacité logique

C'est en réaction à l'argument déjà entrevu de N. Malcolm (pp. 162-163), qui soutenait que les explications intentionnelles des actions n'avaient plus leur place dans le contexte d'un déterminisme mécaniste qui s'arroge tout le rôle causal, chassant la raison de l'acte du discours, que A.I. Goldman

développe sa théorie. Il s'agit, comme le veut Malcolm, de restaurer l'efficacité causale de la raison, c'est-à-dire, en vocabulaire poppérien, de permettre à un Monde 3 d'avoir prise sur un Monde 1.

Tout d'abord, à supposer que l'on admette qu'un phénomène puisse avoir plusieurs causes suffisantes, Malcolm voudra néanmoins souligner, c'est là le coeur de son argument, que si des causes sont suffisantes, e.g. des causes physiques, aucune autre cause, e.g. intentionnelle, ne sera nécessaire, et n'aura donc de rôle explicatif. C'est ici que Goldman élabore une sorte de parallélisme psychophysique pour lequel une propriété neurologique n'existerait chez un sujet à tel instant que si et seulement si une propriété psychique est également présente et vice-versa; de telle sorte que la possession de l'une serait "l'équivalent nomique simultané" (*simultaneous nomic equivalent-SNE*) de la possession de l'autre¹. Les deux types de propriété seraient en relation causale identique, nécessaire et suffisante, avec les actes du sujet, donc les expliqueraient semblablement², tout en respectant cependant une totale autonomie causale du monde physique. Il faut noter que la relation des SNE entre eux n'est sans doute pas causale à proprement parler, évitant ainsi aussi bien l'interactionnisme à

1 A.I. Goldman, "The Compatibility of Mechanism and Purpose", *Philosophical Review*, 1969, pp. 473-474.

C. Taylor, "Conditions for a Mechanistic Theory for Behavior", in A.G. Karczmar & J.C. Eccles (Ed.), *Brain and Human Behavior*, pp. 454 ss., offre une solution analogue à l'objection de Malcolm.

2 *Ibidem*, p. 475.

double causalité que l'épiphénoménisme à causalité de sens unique. La théorie de l'identité psychophysique est évidemment compatible avec l'approche en question, mais n'est pas la seule possible¹, bien qu'elle ait été soutenue par bon nombre d'auteurs pour des raisons identiques².

L'auteur ne voit pas de raison de nier que les causes intentionnelles aient un rôle nécessaire à jouer sous prétexte qu'elles n'auraient pas de relation causale directe avec les événements physiologiques dont elles sont les SNE: elles expliquent les actes, permettent leur prédiction, elles possèdent donc un rôle dans l'effet. La position de Malcolm était ambiguë qui voulait que la causalité physique fournisse une explication "complète, compréhensive" du comportement; car cela peut signifier que l'on peut tout expliquer du comportement, au plan de son occurrence, par la neurophysiologie, ce qui est exact; ou qu'on ne peut expliquer que par cela seul, ce qui est d'une exclusivité fautive. De même, ne pas admettre autre chose que des causes neurologiques, au plan du mécanisme, n'implique pas qu'autre chose soit exclu, mais simplement qu'autre chose puisse ne pas être mentionné³.

Comme il était à prévoir, c'est en utilisant le concept de normativité que le commentateur W. Hasker a pu défendre.

1 Ibidem, p. 478.

2 Ch. Taylor, in D. Copp & J.J. MacIntosh (Ed.), *New Essays in the Philosophy of Mind*, II, p. 235; et C.V. Borst, *The Mind-Brain Identity Theory*, pp. 28-29, estiment qu'une des grandes forces de l'identité psychophysique est de restaurer l'efficience causale du mental.

3 A.I. Goldman, *Loc. cit.*, pp. 481-482.

Malcolm et ce qu'il appelle l'argument transcendantal, contre la construction critique de Goldman. Certes, l'idée des SNE permet de rétablir la faculté rationnelle en tant que cause (conjointe) nécessaire et suffisante des raisonnements: il y aura un rapport entre les inférences et leurs conclusions. Mais que ce rapport soit logiquement valide demeurera en un sens accidentel¹. Les conclusions seront précédées de raisons, mais non pas nécessairement de bonnes raisons. La condition causale nécessaire ne sera donc pas telle que souhaitée, si l'on se limite à dire que des états psychiques peuvent être causes. Admettant le principe:

For a person to be rationally justified in accepting a conclusion, both his awareness of reasons for the conclusion and the goodness of those reasons must be necessary conditions of accepting it²,

la validité des raisons devra trouver place pour s'insérer dans l'histoire causale de la conscience. Or, en déterminisme, les événements psychophysiques obéissent toujours aux lois neurologiques, et seulement parfois aux lois logiques (en tant qu'événements discursifs); si le déroulement du discours est rivé aux états neurologiques correspondants, il faudra conclure que les seules lois hégémoniques sont neurologiques, puisque les lois logiques ne seront respectées qu'à la condition qu'elles coïncident avec les événements

1 W. Hasker, "The Transcendental Refutation of Determinism", *Southern Journal of Philosophy*, 1973, p. 179.

2 *Ibidem*, p. 180.

imposés par celles-là. Les lois logiques, ou les lois du psychisme en tant qu'il utilise de bonnes raisons, en deviendront épistémologiquement superflues et ontologiquement inopérantes à l'égard du développement du discours¹.

Whenever I reason, I arrive at those conclusions, and only those conclusions, which are permitted by the neurophysiological laws governing the operation of my nervous system. Sometimes, it is true, I do arrive at conclusions which are in accord with the laws of logical inference. But when? Just as often as the conclusion demanded by the laws of inference happens to coincide with the conclusion dictated by the neurophysiological laws².

C'est bien là l'argument. Il y aurait bien un lien causal entre les parties du discours, mais non pas sur la base d'une conscience rationnelle d'une bonne raison; plutôt seulement sur la base que tel événement mental est un corrélat de tel événement neural, ce dernier causant un second événement neural, à son tour en corrélation avec le psychisme: les lois de déroulement seraient bien neurologiques, que la logique soit observée ou non au niveau des contenus intentionnels des événements mentaux. Or, un discours est fondé non pas seulement s'il est en accord avec les lois rationnelles, mais également s'il l'est à cause de la conscience de celles-ci, souligne Hasker en rappelant l'adage de morale kantienne exigeant que les actes soient non seulement accomplis selon le devoir, mais encore par devoir³.

1 *Ibidem*, p. 180.

2 *Ibidem*, p. 181.

3 *Ibidem*, p. 180.

B) Autoréférence de l'autoréférence

Plus d'un critique a voulu déceler des incohérences dans l'argument Jordan, en utilisant ses propres armes contre lui-même pour le désamorcer. Ainsi M. Bernstein souligne qu'en cas de vérité du déterminisme et de validité de l'argument, ce dernier ne peut plus être soutenu par des raisons:

The same reasoning applies to this inference [l'argument Jordan], i.e., if determinism is true, we must think that: if determinism is true then we must think that if any argument for determinism is sound, then we cannot have (logical) reasons for the acceptance of that argument¹.

Un argument est-il possible qui prend ainsi pour point de départ une hypothèse qui le détruirait lui-même, aussi bien que le déterminisme? Pour Bernstein, l'on ne pourrait ici en appeler aux idées de validité et de vérité, présumées par tout argument, car cet appel constituerait encore un argument².

1 M. Bernstein, "Involutional Determinism", *Monist*, 1988, p. 361.

2 A. Flew, "The Third Maxim", "Determinism and Validity Again", *Rationalist Annual*, 1955, p. 65, 1958, p. 42, notait déjà contre l'argument Haldane-Lewis qu'il n'y avait pas de sens à supposer l'impossibilité de tout argument, à se poser la question de l'invalidité de la raison humaine, validité et invalidité étant corrélatives et ne se percevant pas l'une sans l'autre.

Même objection chez W. Dwyer, "The Contradiction of 'The Contradiction of Determinism'", "A Reply to David Bold", *Personalist*, 1972, p. 99, 1973, p. 296, qui s'oppose à N. Branden en disant que si le déterminisme élimine le savoir conceptuel, il élimine aussi bien l'argument Branden, au moyen même de cet argument.

Pis, l'on peut réitérer à l'infini la démarche destructrice: l'idée que l'argument Jordan se défait lui-même serait à son tour défaite par le déterminisme, et cette dernière idée également, etc. "Determinism destroys meaning and thought, leaving only meaninglessness to describe, and thoughtlessness to think, about such an occurrence"¹.

Dans une semblable veine, S. Knaster poursuit: si le déterminisme est vrai, ou peut l'être², l'argument Jordan n'est plus démontrable pour nous. C'est dire que la connaissance rationnelle de cet argument présuppose la fausseté du déterminisme³, ce qu'il ne peut exiger sous peine de commettre une pétition de principe: avant même que l'argument autoréférentiel ne soit appliqué, il faut donc, selon ce même argument, posséder une démonstration indépendante du libre arbitre, et alors l'argument devient superflu!

Il est vrai que cette autoréfutation de l'argument Jordan est fondée sur sa propre validité, mais ce peut très bien être le cas, puisque n'est détruite autoréférentiellement que notre connaissance de cette validité. Knaster l'a noté⁴, mais a peu tenu compte de cette distinction. Car en

1 M. Bernstein, *Loc. cit.*, p. 362.

2 L'hypothèse Jordan selon ce critique, ce qui n'est pas tout à fait exact.

3 S.M. Knaster, "How the Self-Defeating Argument Against Determinism Defeats Itself", *Dialogue*, 1986, pp. 243-244.

4 *Ibidem*, p. 244.

cas de déterminisme, Jordan n'aurait pas à soutenir que nous aurions à connaître la validité de son argument: il n'en serait pas moins valide objectivement et donc survivant à l'épreuve, quand bien même personne ne pourrait le savoir¹. Cependant, en quoi l'argument pourrait-il nous être utile, quoique valide en soi? Aussi bien que le déterminisme, et c'était là sans doute l'idée précise de Knaster, il est performativement détruit.

Une façon équivalente² de mettre Jordan dans l'embarras est de souligner qu'il n'a pas nié la possible vérité intrinsèque du déterminisme, ni, par conséquent, l'existence objective d'un argument irréfutable en sa faveur. Cela serait possible. Mais si c'était le cas, nous n'en pourrions rationnellement rien savoir. N'est-il pas implicite alors que la supposition "objective" n'a pas de sens pour nous et ne saurait être aucunement envisageable? N'est-il pas impossible d'affirmer: "si telle chose est vraie, nous ne pouvons le savoir", sans supposer effectivement sa fausseté? Alors Jordan se contredirait en affirmant qu'il est néanmoins possible que le déterminisme soit vrai et qu'il n'a point démontré sa fausseté, et ne pourrait éviter cet écueil qu'en commettant la pétition de principe déjà notée.

Toute la difficulté provient ici du fait que les points de vue théoriques et performatifs se chevauchent. Tout d'abord,

1 T. Settle, "Self-Defeat is not so Frequent", *Dialogue*, 1987, p. 358.

2 *Ibidem*, p. 359.

il est faux, comme le prétend Knaster, que la simple possibilité du déterminisme soit une prémisse de Jordan. Elle n'en est que la préparation: la réfutation ne fonctionne qu'à l'aide d'une autoréférence actuelle postulant la réalité du déterminisme. La simple possibilité de celui-ci ne fournirait qu'un possible argument autoréférentiel. Ensuite, il est vrai qu'à l'issue de l'argument l'on présuppose un libre arbitre, mais non pas de façon logiquement sophistiquée, car le point de vue n'est alors que pragmatique-performatif: ce qui n'est pas une présupposition théorique de la vérité du libre arbitre, qui serait ensuite utilisée dans sa propre démonstration. La théorie de l'inaffirmabilité du déterminisme n'est pas conclue sur la base de sa fausseté théorique, bien qu'elle présuppose sa fausseté pragmatique. Bref, l'inaffirmabilité est bien une théorie, mais non pas fondée sur elle-même en tant que théorie, mais simplement en tant que fait; et il ne s'agit pas là vraiment de fondement, mais bien plutôt de circonstance pragmatique. Ce n'est pas la fausseté du déterminisme qui démontre l'argument autoréférentiel, c'est cet argument (théorique) qui montre qu'elle est nécessaire (pragmatiquement) à tout argument réel: la présupposition équivaut simplement à la possibilité du discours. Il ne peut s'agir d'une pétition de principe, ou alors tout discours devra en être coupable.

Instructive à cet égard est la situation asymétrique du libre arbitre et du déterminisme: selon l'argument autoréférentiel, lui-même, ou tout argument antidéterministe, ou favorable à la liberté, présuppose pragmatiquement - sans pétition de principe - le libre arbitre; mais il en est de

même des arguments déterministes, qui se contredisent ainsi pragmatiquement. Cette dernière contradiction, non formelle mais réelle, fait écho à la présumée pétition de principe ci-haut, à la différence qu'ici il y a bel et bien problème de cohérence, donc en un sens problème logique.

Toutefois, en ce cas, et l'on revient à Settle, Jordan peut-il prétendre n'avoir pas démontré la fausseté théorique du déterminisme et l'impossibilité de tout argument intrinsèquement (i.e. inconnu pour nous) valide le défendant?¹ Cette question subtile doit sans doute nous ramener à la position de J. Lequier sur les rapports entre raison et liberté et la démonstration de la seconde par la première. Jordan ne peut nier la possibilité théorique du déterminisme, parce que son argument repose sur la simple absence de raison sûre de nos théories, ce qui n'est pas équivalent à la fausseté de quelque théorie objective que ce soit. Cela n'empêche pas Settle d'avoir raison: quoique possible, la vérité du déterminisme n'est pas envisageable pour nous. Mais *pragmatiquement* seulement. Si l'on voulait prouver le libre arbitre par l'existence de notre raison valide telle que nous la connaissons, s'appuyant sur le fait que nous ne posséderions pas cette conscience valide en cas de déterminisme, l'on ne pourrait éviter le problème de la raison qui veut se démontrer elle-même: comment savoir? La raison ne

1 N. Denyer, *Op. cit.*, p. 96, se demande ce qu'on peut demander de plus en terme de preuve du libre arbitre; et A.A. Snyder, *Loc. cit.*, p. 356: "Though I am uncertain of this, I think the only propositions which are logically incapable of proof are those which are false. In any case, this seems the most plausible explanation of why this particular proposition is unprovable".

peut que se poser et s'accepter de facto, pragmatiquement. Elle est obligée de le faire, car comme le notait Flew, la supposition que tout est invalide n'a pas de sens; mais cette obligation n'est pas une preuve. C'est bien davantage. Si le libre arbitre est simplement posé avec la raison, la supposition extra-rationnelle du déterminisme ne peut être écartée théoriquement, mais bien anté-théoriquement.

C'est ainsi que G. Myro répond par des moyens analogues à l'objection de Bernstein, fondée sur l'idée que l'impossibilité absolue du déterminisme supposerait une pétition de principe implicite. Toute argumentation contre la possibilité de l'argumentation constituerait une thèse qui ne peut être acceptée, en raison de son autodestruction, mais qui ne peut être non plus réfutée sans pétition de principe¹. Si l'on prend l'exemple de deux propositions: "il y a des vérités", "il n'y a pas de vérités", il semble que la thèse positive ne puisse être soutenue qu'en prenant pour acquise la fausseté de la thèse négative. Serait-ce sophistique? Myro² ne le croit pas et adhère à la série:

- 1) Il y a des vérités;
- 2) Nous sommes justifiés d'accepter 1;
- 3) Nous sommes justifiés d'accepter 2;
- 4) Nous sommes justifiés d'accepter 3;
- etc...

1 G. Myro, "Are there Black Holes in Logic", *Monist*, 1988, p. 372.

2 *Ibidem*, p. 374.

Le critique estime qu'il n'y a pas pétition de principe à rejeter les thèses opposées de celles-ci, bien que cela présuppose la fausseté de ces thèses; car il est des cas où un argument peut établir une conclusion (nous justifier de l'accepter) même s'il la présuppose. Cependant, ce type de présupposition doit être commun à tout usage de la raison et faire corps simplement avec l'option rationnelle. Présupposer ainsi n'est pas prouver, sans toutefois empêcher d'être "justifié" d'utiliser la raison¹.

2) Du double fondement de l'argument autoréférentiel

A l'évidence, une certaine absoluité de la normativité rationnelle se doit d'occuper une place centrale dans le traitement de l'argument ci-étudié. Tout se passe comme si le déterminisme enfermait la psyché en ses lois propres, l'empêchant ainsi de rejoindre assurément, i.e. consciemment, les normes intelligibles se "déroulant" à un autre niveau. Quoiqu'on pense de l'ontologie poppérienne, l'on peut retenir utilement son idée des trois Mondes en tant que schéma de compréhension de la situation: imaginant trois "rails" parallèles, l'on peut considérer les phénomènes des deux premiers, des Mondes 1 et 2, comme étant inévitables en vertu du déterminisme. Que cela soit en contexte d'une théorie d'identité ou de corrélation, le psychique et le physique iront de pair sur

1 Ibidem, p. 375.

ces voies. L'erreur existant, leur congruence avec le Monde 3 des normes ne sera pas constante ou assurée: ils suivront leur voie indépendamment, inévitablement, ce qui équivaldrait à la disparition de la normativité pour le psychisme, donc de la pleine conscience qui "vise" l'acte mental et sa norme à la fois. Centrale est l'idée que le déterminisme enfermerait, nuirait à la flexibilité, au modelage par des normes. Il impliquerait une sorte de fatalisme, mitigé si l'on veut, mais qui en un sens rendrait l'erreur inévitable. C'est J. Lequier, semble-t-il, qui a le plus insisté sur cet aspect des choses, bien qu'il soit probablement implicite chez Jordan. Dans l'argument Lequier, en effet, aucun appel explicite à un quelconque platonisme, logique ou autre, peu ou pas d'élaboration de la notion de norme; simplement le fait de l'inévitabilité de nos jugements s'opposant les uns aux autres, "fatalement", ce qui fournirait l'intuition de l'impossibilité de la critique, c'est à dire du jugement jugé et vérifié. Mais que veut-on dire par "fatalité"?

A) L'inévitabilité de l'erreur

Ici doivent nécessairement se reposer les problèmes déjà fort discutés dans le champ de la philosophie morale, entre compatibilistes et incompatibilistes, au sujet des actes et de leur délibération. Car en déterminisme surgit tout l'épineux problème de la responsabilité, qui exige le contrôle de l'agent sur ses actes, et, semble-t-il, la capacité d'agir autrement: si

le mal moral était inévitable, la moralité et le devoir perdraient leur sens. Il est clair qu'un problème parallèle se pose en ce qui concerne le mal logique, sans doute à un niveau plus profond et décisif - car la logique est directement indispensable -, et qui peut-être serait au fondement du problème de moralité.

Donc, si nos actes étaient inévitables, nous ne serions jamais responsables, non plus que des événements naturels. C'est alors que les compatibilistes, portant leur attention sur l'action externe, nieront sa fatalité en se servant de l'analyse conditionnelle, fournissant ainsi au sujet une liberté aussi conditionnelle, compatible avec le déterminisme: être capable de faire autrement signifierait que l'action aurait été différente si l'agent l'avait voulu. Bien entendu, les adversaires ne se satisferont pas de cette liberté de l'acte externe: leur problème est celui de la liberté de choix¹. Que l'acte externe ait pu être différent au sens hypothétique ne nous avance guère si l'acte de vouloir lui-même ne peut être autre qu'il n'est: il doit exister une capacité de choix de l'option non choisie de facto: par exemple, l'hypnose, et d'autres conditions de ce genre, ne paraissent nuire à la responsabilité que parce qu'elles rendent le choix fermé à de multiples options. C'est ici que les complications commencent et

1 R. Chisholm, "Freedom and Action", in K. Lehrer (Ed.), *Freedom and Determinism*, pp. 16, 23; C.A. Campbell, "Is Free Will a Pseudo-Problem?", in B. Berofsky (Ed.), *Free Will and Determinism*, pp. 124-125; D. Wiggins, "Towards a Reasonable Libertarianism", in T. Honderich (Ed.), *Freedom of Action*, p. 35; M.R. Ayers, *The Refutation of Determinism*, p. 120; J. Beloff, *The Existence of Mind*, p. 146.

que la question devient la plus fascinante. Certains théoriciens compatibilistes voudront réitérer l'analyse conditionnelle à propos du choix lui-même, pour faire face aux difficultés issues du phénomène des contraintes internes: pouvoir choisir autrement signifiera que nous aurions choisi autrement si les causes de notre choix avaient été différentes¹. La nature de ces causes sera précisée de différentes façons: l'option non choisie aurait dû être en lien avec notre caractère, en sorte de ne pas être détachée de notre personne²; l'on peut aussi supposer des désirs, préférences, volitions de second ordre et de troisième ordre et ainsi de suite (préférer tel vouloir)³. En ce dernier cas, l'intégration parfaite des volitions et méta-volitions serait le signe de l'acte libre et du contrôle du moi sur son vouloir: les vouloirs de chaque niveau ne seraient jamais autonomes par rapport à leurs méta-vouloirs, de telle sorte que ceux-ci ne pourraient jamais être considérés comme contraints. Il faut noter ici que la notion de contrainte, fondamentale pour les compatibilistes, réintroduit une certaine externalité dans l'analyse de l'acte interne du vouloir; externalité relative

1 R. Foley, "Compatibilism", *Mind*, 1978, p. 423; B. Aune, "Hypotheticals and Can: Another Look", in G. Watson, *Free Will*, p.38; D.B. Hausman, "Compatibilism Again", *Canadian Journal of Philosophy*, 1975, p. 512.

2 D.B. Hausman, *Loc. cit.*, p. 513.

3 H.G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", in G. Watson, *Op. cit.*, pp. 82, 90-94; K. Lehrer, "Preference, Conditionals and Freedom", in P. v. Inwagen (Ed.), *Time and Cause*, pp. 190-191.

bien sûr: si l'hypnose m'empêche de préférer tel vouloir, cette préférence est contrainte par l'existence "externe" du vouloir du premier niveau. Mais s'il n'y a aucun obstacle le long de la chaîne, l'autocontrôle est aussi réel que possible et le pouvoir de choisir autrement demeure intouché.

Telle n'est pas l'opinion des rigoureux critiques R. Taylor et P. van Inwagen, qui font cause commune sur ce point. Selon le très discuté argument de ce dernier, en son *Essay on Free Will*, peu importe la chaîne des volitions si ces volitions sont déterminées: nos décisions sont les conséquences inévitables des lois de la nature et des événements passés, y inclus ceux d'avant notre naissance¹; il est hors de question que cela permette un quelconque contrôle ou capacité d'évitement. La nature des causes ne peut rien y changer: si leur effet est inévitable, il ne peut qu'en résulter une sorte de contrainte, que l'agent ultime soit Dieu ou des forces naturelles; si le précédent est donné, rien de ce qui suit ne peut être différent, donc sous mon contrôle². Il est vrai qu'ainsi le conditionnalisme est rejeté implicitement, mais précisément, ce dernier ne ferait que repousser le problème en tentant de l'éviter: il est exact que mes choix seraient autres si leurs causes étaient autres, mais finalement, en remontant le long de la chaîne, ces causes ne seront jamais autres, et toujours nécessitées par le passé, inaltérables par nos choix.

1 Même idée chez R. Taylor, *Metaphysics*, p. 46.

2 *Ibidem*, p. 46.

On the very formulation of that theory, whatever happens at any time is the only thing that can then happen, given all that precedes it. It is simply a logical consequence of this that whatever I do at any time is the only thing I can then do, given the conditions that precede my doing it. Nor does it help in the least to interpose, among the causal antecedents of my behavior, my own inner states, such as my desires (...). For (...) it is a consequence of determinism that these (...) can never be other than what they are¹.

Certes, "pouvoir" peut se dire à plusieurs points de vue et un choix déterminé n'empêche pas qu'il existe une capacité générale, théorique, quasi-métaphysique, de choisir autrement; mon doigt peut faire tout ce qui lui est physiquement possible, même si par hypothèse il est inévitable qu'il fasse tel mouvement à tel instant. De même, ce n'est pas parce que tel morceau de sucre ne sera jamais mis dans l'eau qu'on peut affirmer qu'il n'a pas la capacité de se dissoudre². E. Wilson³ distingue pertinemment à ce sujet l'état d'un système et sa structure: cette dernière pourrait laisser place à de nombreuses possibilités d'action, mais l'état concret, unique, incluant l'état initial et les lois déterministes de fonctionnement, éliminerait toutes les possibilités d'action sauf une. Dans cette ligne, il faut noter ici certaines conséquences peu attrayantes pour le compatibilisme conditionnaliste: un homme forcé par hypnotisme à ne pas faire tel acte pourrait être dit libre de le

1 Ibidem, pp. 49-50.

2 R. Young, *Freedom, Responsibility and God*, p. 158.

3 E. Wilson, *The Mental as Physical*, pp. 249-250.

faire, sous prétexte que cette décision serait accessible en général à l'être humain, si les conditions étaient différentes: une automobile, ou toute autre machine, pourrait "faire autrement" dans le même sens que l'homme, puisque sa vitesse actuelle de 20 km/h. ne l'empêche point d'être capable de rouler à 40 km/h., même si les causes actuelles lui imposent le contraire¹. Dira-t-on que cette machine peut être libre? Conséquence à laisser perplexe... Il est vrai que dans le cas des ordinateurs, qui "délibèrent", J.J.C. Smart² n'hésite pas à parler de libre arbitre, et ce, malgré qu'ils soient dans une situation identique à celle de l'automobile, du point de vue de la capacité de "faire autrement". Alors il est clair que le problème du libre arbitre concerne moins cette capacité d'alternatives que la possession de certaines facultés particulières³, dont peut-être l'ordinateur jouirait. Et en effet, on a objecté à van Inwagen que si certains types particuliers de causes déterministes sont intégrés dans le passé "inaltérable" de l'agent, son autocontrôle et sa liberté ne sont pas en péril: la délibération rationnelle, cause de nos actes,

1 R. Foley, *Loc. cit.*, p. 421.

2 J.J.C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, pp. 122, 124.

3 D. Dennett, "I Could Not Have Done Otherwise - So What?", *Journal of Philosophy*, 1984, pp. 556-557, n'hésite pas à rejeter le concept de pouvoir agir autrement en tant que condition de responsabilité, tout en présupposant cependant l'existence de la raison: je peux être déterminé, au sens de très persuadé (par mon intellect), à ne pas faire tel acte mauvais, et aucun mérite ne m'est retiré par cette détermination.

fait partie du passé¹; même si Dieu ou des causes mécaniques contrôlaient mon caractère, si mes décisions apparaissent en moi "normalement", d'une façon appropriée, alors, malgré le contrôle subi, je suis libre en tout sens clair, bien qu'il soit vrai que je choisirais autrement si j'avais un autre caractère ou des causes antécédentes différentes². Le contrôle des parents sur le caractère de leurs enfants devrait-il être considéré contraignant sur leurs décisions? On peut poursuivre dans la même ligne en notant que la capacité de vouloir s'identifie simplement par des "causes standard", normales, par exemple par la simple préférence de l'activité A sur l'activité B^{3,4}: ce phénomène ne peut aucunement impliquer, dans notre façon habituelle de penser, l'incapacité de vouloir B. Que le vouloir soit déterminé n'y change rien. Bien entendu, la rationalité constitue l'essentiel de la nature des "causes standard". G. Watson⁵ utilise les termes "Système évaluatif de l'agent" pour les désigner.

Sur ce point, il existe sans aucun doute un conflit d'intuitions fondamental entre Taylor et van Inwagen d'une part, et leurs critiques d'autre part, ce que semble reconnaître van

1 A. Gallois, "Van Inwagen on Free Will and Determinism", *Philosophical Studies*, 1977, p. 104.

2 D. Blumenfeld, "Freedom and Mind Control", *American Philosophical Quarterly*, 1988, pp. 218, 223.

3 R. Young, *Freedom, Responsibility, and God*, p. 160; "Compatibilism and Freedom", *Mind*, 1974, pp. 35-42.

4 A.I. Goldman, *A Theory of Human Action*, pp. 84, 197-198, 214.

5 G. Watson, "Free Agency", in G. Watson (Ed.), *Free Will*, p. 110.

Inwagen en se bornant à dire qu'il lui paraît évident que nous n'avons aucun contrôle sur le passé et les lois de la nature - nous ne pouvons "rendre fausses" les propositions les exprimant - , et que si l'analyse conditionnelle contredit ce sens du terme "contrôle", alors il doit y avoir erreur en celle-ci¹. Pour les critiques, par contre, si le passé est d'une certaine nature, et s'il se produit au for intérieur dans l'esprit "normal" de l'agent, les actes délibératifs qui en découlent ne sont pas "inévitables" au sens des événements externes, i.e. hors notre contrôle et responsabilité²: ils sont en lien avec les délibérations précédentes qui sont leurs causes, et le fait que ces causes soient internes, "de l'agent", suffit à nous en rendre les maîtres, bien qu'elles soient intrinsèquement fatales. Mais toute impression de fatalisme subjectif, où le sujet serait privé de sa propre délibération par contrainte, serait trompeuse. A quoi on peut ajouter, contre l'idée de van Inwagen selon laquelle les causes remonteraient jusqu'avant notre naissance, que cela n'altère pas vraiment le concept compatibiliste de contrôle³: même si la fabrication d'un thermostat implique des causes passées, e.g. déterministes, il n'en reste pas moins que c'est bien lui qui contrôle

1 P. van Inwagen, "Reply to Narveson", *Philosophical Studies*, 1977, p. 95.

2 M. Slote, "Selective Necessity and the Free Will Problem", *Journal of Philosophy*, 1982, pp. 20-21.

3 R. Nozick, *Philosophical Explanations*, p. 315.

actuellement la température, de par son efficace propre, en toute façon claire de s'exprimer.

A ce point, il semble extrêmement difficile de départager ces intuitions au-delà du goût de chacun, et l'on peut se demander si les arguments en question - que l'on n'a fait ici qu'effleurer -, constituent beaucoup plus que leur explicitation dialectique.

Toutefois, il est clair que la position ou la présupposition de la raison fait partie intégrante de la solution compatibiliste-conditionnaliste du problème de la responsabilité morale. Ne pourrait-on hasarder l'opinion, en ce cas, que la vraie question sous-jacente à cette longue dispute est celle de la nature profonde de la raison, telle qu'abordée, par exemple, par l'argument Jordan, et qu'alors c'est au moyen de ce dernier qu'une véritable solution argumentative du débat pourrait être cherchée? Si la présupposition compatibiliste de la raison ne fonctionne plus en déterminisme, le problème posé en morale sera *ipso facto* résolu en un sens incompatibiliste. Tout se passera comme si notre invincible impression introspective de libre arbitre catégorique dans l'agir moral équivalait à l'argument autoréférentiel perçu de l'intérieur, rationnellement vécu par la conscience délibérative: la nécessité de nous croire libres correspondrait à l'impossibilité pour la raison, aussi bien théorique que pratique, de se nier elle-même.

Au surplus, il semble que la structure et le fonctionnement de l'argument, assez "objectif" et ne faisant pas

appel à nos impressions de contrôle ou non, ne permettent pas une réduction compatibiliste-conditionnaliste de la notion d'inévitabilité de l'erreur logique. Car le "fatalisme" impliqué ici n'est pas, *a priori*, celui que Mill¹ aurait qualifié d'"asiatique", mais bien un fatalisme modifié faisant intervenir les événements internes à la personne; bref, le simple déterminisme admis par les compatibilistes. La façon la plus simple de le percevoir est de se rappeler que l'objet d'application par excellence de l'argument est la machine, de quelque complexité causale qu'elle soit: le sens où son comportement, ses erreurs, sont inévitables est bien le sens pertinent pour l'application de l'argument; et le transfert à l'homme ne pose aucun problème dans un contexte déterministe physicaliste.

Une réponse du même type peut être opposée à toute tentative d'adoucir le déterminisme par une causalité humienne, ne nécessitant jamais métaphysiquement puisque réductible à des successions de phénomènes. A ce compte, les mouvements des planètes pourraient être qualifiés d'indéterminés ou libres, en un certain sens². Il n'y aurait alors qu'à rétorquer que ce sens est insuffisant, qu'en un autre sens la légalité naturelle est déterministe, et que c'est ce sens qui fait problème en notre argument, comme le montre

1 J. Trusted, *Free Will and Responsibility*, p. 49.

2 E. Gellner, *Loc. cit.*, pp. 76-77.

l'exemple des machines. Aussi, quand A. Flew¹ voudra ajouter que l'homme se distingue des planètes par d'autres propriétés, malgré un déterminisme commun, rien de plus n'aura été avancé en faveur d'une distinction humienne: une semblable fatalité légale des événements sera impliquée et le problème se reposera, simplement dans un contexte interprétatif différent².

D'ailleurs, le plus important pour le compatibilisme n'est pas la nature de la relation causale, mais la nature des causes: cette théorie repose sur l'existence d'un lien réel entre l'agent et son acte, contrarié par la contrainte; il ne saurait donc être payant de trop affaiblir le lien causal au moyen d'une causalité de régularité³.

Il demeure permis toutefois de constater un certain parallélisme structurel entre l'approche compatibiliste et l'argument autoréférentiel, qui veut remonter radicalement plus loin dans l'analyse: comme le compatibilisme met l'accent sur la possibilité d'agir autrement en termes de vouloir hypothétique différent, afin que l'acte ne soit point d'une

1 A. Flew, "Determinism and Validity Again", *Rationalist Annual*, 1958, p. 50.

2 K. Lehrer, "An Empirical Disproof of Determinism?", in K. Lehrer (Ed.), *Op. cit.*, p. 188, remarque d'ailleurs que même Mill n'est pas cohérent sur cette question et finalement ne peut s'empêcher de soutenir qu'il est dans la nature des causes de déterminer univoquement en éliminant la possibilité de ce qui n'arrive pas.

3 P. Russell, "Causation, Compulsion and Compatibilism", *American Philosophical Quarterly*, 1988, pp. 315-318.

externalité autonome par rapport au vouloir, de même l'argument étudié voudrait que les actes psychiques ne soient point d'une externalité autonome par rapport aux normes logiques, ce qui serait le cas si les erreurs logiques étaient déterminées par causalité physique, hétéronomique par rapport à la normativité. Il faudrait ici un libre arbitre catégorique, non conditionnel, pour établir un lien manquant.

G. Watson¹ semble très bien apercevoir ce problème de normativité, ce qui lui fait dire que la vraie difficulté n'est pas tant posée par le déterminisme que par le mécanisme, l'absence d'intériorité agente répondant à des causes finales. C'est pourquoi le simple indéterminisme d'une machine ne réglerait rien: "Teleological intelligibility, not indetermination, is the crucial issue. Determinism is relevant only if it implies mechanism"². A quoi l'on peut répondre que, dans le cas du déterminisme physicaliste, le problème de téléologie intelligible est bel et bien posé par la fatalité de l'erreur...

B) L'absolutisme normatif

L'on sait que pour l'argument Popper un certain platonisme logique du Monde 3, ou son équivalent en termes de pensées frégréennes ou d'absolutisme logique husserlien, paraît

1 G. Watson, in G. Watson (Ed.), *Op. cit.*, pp. 13-14.

2 *Ibidem*, p. 13.

indispensable. L'est-il vraiment? En tout cas, même en concédant très hypothétiquement l'existence d'un Monde 3, certains voudront nier que le déterminisme instaure un hasard dans la coïncidence entre le psychisme et la logique. Au contraire, cette coïncidence est organique, façonnée qu'elle a été par sélection naturelle au cours de l'évolution biologique, comme les "coïncidences" d'un ordinateur le sont par ses fabricants. On peut soutenir, admet B. Williams, qu'il est miraculeux que la créature humaine soit apparue telle qu'elle est, mais si c'est le cas, il n'existe pas un deuxième miracle en ce que telles relations entre croyances et normes logiques se produisent en elle¹. L'on peut aussi poursuivre dans une veine plus psychologique en soutenant que la cohérence nous est plus supportable que son contraire et qu'elle en est ainsi sélectionnée². Il n'y aurait pas ici de retour au psychologisme ou au naturalisme à proprement parler, puisque l'on admettrait

1 B. Williams, *Problems of the Self*, p. 143; D.J. O'Connor, *Free Will*, p. 47. A O'Hear, "Evolution, Knowledge, and Self-Consciousness", *Inquiry*, 1989, pp. 127-136, émit tardivement quelques réserves sur les fondements de cette ligne de pensée qui tendrait à lier vérité et utilité biologique: au contraire, le faux ou le très approximatif seraient parfois les plus utiles, en de certaines limites, pour la survie, par exemple en ce qui concerne le temps de réaction dans l'agir: certaines informations devraient être ignorées, d'autres accentuées, etc. Il serait plus payant d'éviter les prédateurs dix fois sur dix, mais en en ayant une connaissance très imparfaite, plutôt que de ne pas fuir une seule fois sur dix, mais en appréhendant la réalité de façon plus exacte et précise en général. Quoi qu'il en soit de ces problèmes, l'on supposera ici que l'utile et le vrai coïncident de facto, particulièrement dans le cas de la logique, ce qui reste plutôt vraisemblable.

2 W.H. Davis, *The Free Will Question*, p. 75.

un Monde 3 ou des propositions idéales husserliennes. Mais le problème de l'accès à ces vérités demeurerait: la logique, la validité ne sont et ne peuvent être causes naturelles; il faut bien que ces causes de nos pensées existent et qu'elles possèdent un cadre structurel qui explique leurs contours logiques¹. C'est ce que les théoriciens veulent expliquer par la sélection naturelle.

Ce qui ne va pas sans objections. Les critiques² réappliquèrent l'argument à cette construction théorique:

How do we know that truth has a survival value (...), that the mind seeks repose, etc.? These may be good arguments but they are arguments nevertheless. And the determinist's final solution is such as to undermine the value of all arguments, even his own (...). All the thinking which led up to that decision has been determined too, and is no more to be trusted (...) than the calculations of a broken adding machine - or at least a machine which we have no way of knowing not to be broken³.

Bref, et assez clairement, si l'évolution a façonné la coïncidence, c'est par coïncidence que nous connaissons cette coïncidence. Comment alors la savoir autrement que par accident mécanique, i.e. comment la savoir raisonnablement?

A ce point, l'opposition critique doute que la question soit bien posée. Rappelant l'argument de Ripley (pp. 163-165), qui soutenait qu'en cas de psychologisation des vérités

1 J. Laird, *On Human Freedom*, p. 127.

2 J.M. Boyle, *Loc. cit.*, p. 38; W.M. Urban, *Beyond Realism and Idealism*, p. 236; R. Simon, "Should Reasoning Embarrass the Determinist?", *Dialogue*, 1973, p. 681.

3 W.H. Davis, *Op. cit.*, p. 75.

mathématiques, l'on ne disposerait plus de critères objectifs pour régler les disputes, R. Simon écrit là-contre que nos "critères" subjectifs pourraient très bien correspondre aux critères objectifs, de facto, sans que nous en possédions une vérification indépendante. Et quand Ripley voudra répondre que c'est insuffisant, que son argument sert précisément à le montrer, qu'il faut que nous sachions que nos critères sont fondés, i.e. que nous sachions que nous savons, il lui sera rétorqué que ce problème n'a rien à voir avec le déterminisme:

The difficulties which follow from acceptance of this requirement parallel those that go with acceptance of the requirement that in order to know, we must know that we know. Both requirements cause problems for the determinist and the indeterminist alike¹.

W. Lyons² le répète à l'encontre de J. Lucas et consorts: l'objection de l'enfermement causal qui jouerait un rôle de malin génie cartésien vaut tout aussi bien si nous sommes doués de libre arbitre radical. L'on peut continuellement se causer soi-même à croire vraies des propositions fausses, sans qu'on le sache jamais. Et puis, l'on ne peut juger de ces questions qu'en rapport avec les critères que nous possédons actuellement, quels qu'ils soient. Un au-delà de ceux-ci n'a pas de sens.

Tout critère imposé par le déterminisme, et méta-critère appliqué à ce critère, etc., toute méta-mécanique appliquée à la

1 R. Simon, *Loc. cit.*, p. 682.

2 W. Lyons, *Loc. cit.*, p. 204.

"vérification" d'une mécanique, sont censés, a-t-il été vu, succomber à un méta-argument Jordan. Mais le libre arbitre est-il mieux¹? Il devra également, dans cet ordre, se rendre coupable d'une régression à l'infini, assurant ses critères sur des méta-critères, etc². Ou alors, si un certain critère s'autocertifie, le déterministe ne sera pas plus handicapé pour le découvrir - fatalement.

A. Flew³ exprime l'objection d'un autre angle, contre E. Gellner: exactement quel type de relation entre causes et raisons ce dernier exigerait-il pour qu'elle dépasse le statut de coïncidence? Voudrait-il une relation logique entre les raisons et les causes non rationnelles qui seules disposeraient d'efficace mondaine? Mais, précisément, cela n'aurait pas de sens, puisque de par leur nature, par la signification de ces concepts, les raisons logiques doivent être inopérantes causalement et tout à fait non pertinentes pour l'histoire causale des croyances: ceci ne peut être une conséquence du déterminisme, et toute variété d'indéterminisme n'y changerait rien. Logiquement, c'est bel et bien un accident que les causes

1 R. Simon, *Loc. cit.*

2 L'objection de la régression à l'infini est également soutenue contre N. Bracken par W. Dwyer, "The Contradiction of 'The Contradiction of Determinism'", *Loc. cit.*, pp. 96-98, qui ajoute que si un jugement se fonde sur la logique, il n'y a pas besoin de second jugement, qui lui aussi devra de toute manière se fonder sur la logique.

3 A. Flew, "Determinism and Validity Again", *Loc. cit.*, pp. 46-49.

et les raisons soient congruentes, et ce sera le cas de toute façon, même avec libre arbitre; ces faits ne doivent donc pas inquiéter, l'"accident" étant essentiel et inévitable.

La réponse à cette objection passe sans doute par une distinction de différents "accidents". L'accident logique ne fait pas de doute, en tous les cas. Mais c'est précisément pour cette raison que le libre arbitre est nécessaire, pour dissiper un autre type d'accident, que l'on pourrait qualifier d'épistémique: il servirait à plier les phénomènes mentaux causalement, de telle sorte qu'ils puissent épouser les contours des normes, établissant ainsi le lien manquant entre un Monde 3 et un Monde 2, un pont intentionnel (dans les deux sens du terme) construit de façon radicalement active par inflexion de la causalité. Ce qui ne conférerait aucunement l'infailibilité générale, car il existerait toujours des problèmes d'application complexe des normes. Cependant l'erreur serait évitable en un sens radical, inaccessible aux mécaniques déterministes, aussi complexes et flexibles que l'on voudra, mais dépourvues de cette flexibilité absolue qui seule les préserverait de l'omniprésente et nécessaire - de principe - inévitabilité de l'erreur.

Il a déjà été noté que la notion de coïncidence en jeu suppose un certain absolutisme épistémique. Quand on oppose¹ que le concept de hasard est inacceptable au

1 T. Settle, *Loc. cit.*, p. 360.

déterministe, parce qu'il ne croit pas à l'indétermination des phénomènes, il faut noter que ce qui est en question, c'est le lien entre ces phénomènes et autre chose, et que la nature de ce lien n'est pas d'abord causale mais épistémique. La science exige plus que la coïncidence avec la norme, mais bien la coïncidence fondée, la coïncidence accompagnée de la connaissance de cette coïncidence. Cela s'appelle la conscience rationnelle. Là réside la clef de toute la question, semble-t-il.

Il existerait un lien essentiel entre la conscience et le libre arbitre en ce que l'absence de celui-ci engendrerait l'inévitabilité nécessaire de l'erreur, même la plus simple, supposerait l'absence d'une puissance de contrôle intelligible douée d'une potentialité radicale à l'altérité, puissance qui ne doit pas être soumise à l'inévitabilité de l'erreur, etc. Tout se passe comme si dire inévitabilité de l'erreur équivalait à dire inconscience, puisqu'être conscient de l'erreur en tant qu'erreur, c'est *ipso facto* poser un jugement normatif négatif, qui suppose la capacité immédiate d'élimination de cette erreur: le devoir de rejet implique pour l'esprit la capacité, en principe, de jugement négatif. Si le jugement est fatal, il n'est plus normé, "contrôlé" intellectuellement au for intérieur, donc plus conscient, et ainsi de suite pour tout méta-"jugement". Il ne s'agirait plus là de ce que nous nommons jugement. L'invincible intuition du sens commun selon laquelle aucun ordinateur ne saurait être doué de conscience serait ainsi en lien avec - fondée sur - le fait qu'aucune machine ne possède de libre arbitre.

Maintenant, le libre arbitre pourrait donner sens à la notion de norme, en être inséparable, il n'en serait pas pour autant créateur de normativité: tout au plus, dans ce scénario, il la rendrait possible pour nous. L'objection de la régression à l'infini ne menace-t-elle pas, en ce cas, les résultats que l'on croit obtenir grâce au libre arbitre?

La stratégie en cette occurrence doit sans doute consister à éviter la régression, tout en maintenant une distinction radicale entre la situation du libre arbitre et celle du déterminisme. Cela paraît possible au moyen du concept de conscience, qui permettrait de rejeter l'idée de Simon selon laquelle si un critère s'autocertifie, il ne sera pas plus caché en déterminisme. Il ne s'agit pas tant

de savoir avant de savoir¹, d'opérer une régression de test en test au sens quasi-scientifique de l'expression, que de parvenir à des évidences consciemment appréhendées, de savoir que l'on sait, radicalement. L'application de la normativité au savoir de cette normativité n'impliquerait pas de prouver la raison par la raison: une fois cette dernière atteinte, tout ce que l'on pourrait souhaiter le serait. W. Dwyer² objecte là-dessus que si des évidences sont accessibles, elles n'ont,

1 D. Bold, "A Reply to W. Dwyer", *Personalist*, 1973, p. 285.

2 W. Dwyer, "A Reply to D. Bold", *Personalist*, 1973, pp. 293-293.

par définition, pas besoin de "test", et donc le fait qu'un déterminisme rende inévitable leur affirmation ne leur serait d'aucune nuisance et ne pourrait ainsi nous réduire à un quelconque scepticisme.

Nul besoin d'insister longuement sur l'imprécision du terme "test", en l'occurrence. Il ne s'agit pas de tester à proprement parler, mais de dépasser le simple fait de parvenir au contenu d'une évidence, i.e. d'y parvenir en conscience de son évidence de jure. Cette conscience, par opposition à une pseudo-conscience causale mécaniste, impliquerait une circularité normative expliquant sa transparence, le fait qu'en un même acte, comme le prétend saint Thomas, l'intellect intellige son objet et tout à la fois son acte d'intellection¹. La circularité, absolue en ce cas limité, consisterait à appliquer la norme rationnelle, e.g. l'identité ou la non-contradiction, à l'acte qui la saisit; la rectitude de la conformité de cette application nécessiterait une distanciation pour assurer l'évitabilité de l'erreur, c'est à dire que le jugement normatif appliqué à la norme se devrait de ne pas être inévitable de facto, pour être lui-même conforme en conscience: il faudrait, même en ce cas, un libre arbitre, condition de visée transparente, - et finalement du caractère intentionnel - , de la conscience. Il faudrait qu'il s'agisse d'une coïncidence nécessaire de droit, mais, encore en

1 L'on peut également rappeler à ce sujet le concept sartrien de conscience (de) soi.

ce cas ultime, non nécessaire de fait. Comme la circularité en question n'en serait pas une de démonstration, mais simplement d'existence de la conscience et de permission de la démonstration, elle ne serait pas viciée. Un parallélisme fondamental doit en ce point être tiré entre la circularité conscientielle et celle qu'un bon nombre de théoriciens, dont R. Nozick¹, croient déceler dans l'acte volontaire: la volition devrait se vouloir elle-même, en même temps qu'elle veut ses propres motifs rationnels en procédant à un "empesage" (weighting) de telle ou telle raison: "Free decision is reflective: it holds in virtue of weights bestowed by its holding"².

Après cela, l'on peut très bien concéder que nous n'avons pas de critères au-delà de ceux que nous possédons, et que si un jugement se fonde sur la logique il n'a nul besoin de second jugement pour le fonder: c'est que, au sens indiqué, et les critères, et ce jugement présupposent une conscience normative, et donc un libre arbitre. Ce serait en un sens tout différent qu'il faudrait affirmer qu'une machine a besoin de "critères" au-delà de ceux qu'elle "possède".

Cette interprétation des fondements de l'argument autoréférentiel n'est pas sans parenté avec ce que l'on aurait pu tirer d'une analyse husserlienne de la situation, à savoir

1 R. Nozick, *Op. cit.*, pp. 300-305.

2 *Ibidem*, p. 304.

que le déterminisme et ses explications causales affaibliraient la nécessité logique qui fonde la normativité. Il serait vraisemblablement soutenable que cette nécessité de raison pure voulue par Husserl serait rendue possible par une transparence normative de la conscience, liée au libre arbitre, et incompatible avec tout déterminisme associationniste ou utilitariste. Non seulement popper, mais Jordan lui-même¹ reconnaît de façon husserlienne que le déterminisme réduirait nos raisons à des faits, et que là résiderait une large part du problème.

Toutefois, il faut reconnaître que la "solution" du libre arbitre doit être de peu de secours dans la réponse aux problèmes typiquement husserliens, simplement parce que ce libre arbitre, tout autant que le déterminisme, demeure de l'ordre de la causalité factuelle, bien que d'une espèce distincte. Husserl exigera un fondement idéal des normes, tout à fait au-delà de ce qu'un libre arbitre, intra-mondain malgré tout, peut offrir. L'on peut répéter alors, comme il a déjà été vu, que le dilemme libre arbitre-déterminisme ne concernerait pas tant la nécessité intrinsèque des propositions fondant les normes logiques que l'applicabilité de la normativité elle-même, notre capacité d'atteinte et notre conscience de celle-ci. En ce qui concerne ce dernier aspect seul, le déterminisme ajouterait des difficultés supplémentaires à celles que Husserl reprochait au causalisme naturaliste, psychologique ou autre. C'est ce que

1 J. Jordan, *Loc. cit.*, p. 63.

l'interprétation de l'argument autoréférentiel ci-étudié soulignerait.

D'autre part, si les questions soulevées par cet argument étaient distinctes des exigences husserliennes, il en résulterait une relative et salutaire économie de fondement pour celui-ci, qui pourrait demeurer valide quoi qu'il en serait de ces doctrines sur la logique, et qui pourrait même leur servir de complément en une cause commune.

Ce n'est pas là l'opinion de D. Colson, qui veut ramener l'argument tout droit à un fondement exclusivement husserlien. Reprochant à Jordan des exigences déraisonnables à propos des critères de garantie épistémique, et concédant à R. Simon l'objection de la régression à l'infini à ce sujet, ce commentateur nie que le déterminisme poserait des problèmes particuliers d'objectivité. Par contre, il rendrait contingentes les lois déductives et mathématiques, comme tout fait naturel, et saperait leur caractère *a priori*. Là serait le noeud de ce qu'il appelle l'argument transcendantal¹. Pour Colson, Ripley ferait erreur lorsqu'il affirme qu'à la suite d'une psychologisation des normes, il n'y aurait plus moyen de départager les points de vue dans une dispute mathématique: au contraire, les protagonistes seraient favorablement disposés à l'égard de certaines règles de consistance et pourraient se mettre d'accord sur cette base. Cependant, la difficulté avec cet

1 D. Colson, "The Transcendental Argument Against Determinism: A Challenge yet Unmet", *Southern Journal of Philosophy*, 1982, p. 19.

accord "causal", c'est qu'il ne pourrait rendre compte de l'apriorisme de la nécessité mathématique; ce qu'aurait voulu dire Jordan en affirmant que c'est la conscience (*insight*) rationnelle qui doit opérer le lien entre prémisses et conclusions¹. Et quand Goldman voudra introduire un parallélisme psychophysique au sein du déterminisme, il se verra répondre à bon droit par Hasker que, étant donné la priorité des lois physiques, les lois logiques se verraient reléguées à un rôle superflu, et que les rapports entre la validité de nos inférences et notre acceptation de celles-ci en deviendraient en un sens accidentels; bref, l'anarchie psycho-épistémique². Colson regrette néanmoins que Hasker ne soit pas allé plus loin, en percevant que des principes valides *a priori* ne peuvent pas être en lien par lois naturelles avec des phénomènes naturels.

The cogency of the transcendental argument rests upon the fact that the *a priori* and logically necessary claims of reason cannot be dependent upon the *a posteriori* and contingent claims of determinism. There is an incommensurability here which ensures that the arguments for determinism are self-defeating³.

Pourtant, il est difficile de voir ce qui empêcherait des objecteurs de concéder tout le nécessaire à Colson, un apriorisme logique, tout en maintenant que notre accès à cette logique s'expliquerait par des lois de correspondance

1 *Ibidem*, p. 21.

2 *Ibidem*, p. 22.

3 *Ibidem*, p. 23.

psychophysiques qui assureraient la conformité nécessaire. Ceci ne rendrait pas la logique contingente, mais seulement notre rapport à elle, ce qui n'aurait rien de scandaleux à première vue. Bien sûr, nous serions renvoyés alors à la position de Hasker sur le caractère fortuit de ce rapport. Mais cela montrerait, précisément, que le fondement de cette position ne devrait pas être cherché dans la notion d'apriorisme logique, mais plutôt directement dans celle de conscience, inséparable du libre arbitre en ce qui nous concerne. Il est vrai que l'apriorisme et la conscience ne sont pas sans rapport, et Colson n'évite pas de lier la nécessité d'une inférence à l'*insight* que nous en avons; en fait, dirions-nous, c'est par ce dernier que la nécessité peut devenir nécessité-pour-nous. Mais justement, si le déterminisme n'empêche point des rapports d'agencement entre normes *a priori* et causes *a posteriori*, et si d'autre part la nécessité pour nous provient de l'*insight* conscientiel, il est clair que le problème de la nécessité *a priori* dont il s'agit passe par celui de la conscience, qui lui est relativement premier. Alors, si la nécessité est menacée, c'est parce que la conscience est menacée, chose que Colson nie explicitement:

What distinguishes Ripley's indeterminist from the determinist is not that the former has a privileged insight into the objective nature of the (...) world, but rather that he recognizes the apriority and logical necessity inherent in the rules of mathematics¹.

1 *Ibidem*, p. 21.

Et par la suite le même critique veut répondre à Ripley que même en psychologisme, l'on pourrait se mettre d'accord sur des règles de consistance; mais il ne voit pas que ces règles n'en seraient pas au sens où nous l'entendons, mais seulement des "règles" factuelles, psychologiques, mécaniques pour ainsi dire. Il n'y aurait pas là de normativité réelle, parce qu'il n'y aurait pas de conscience rationnelle de sa rationalité. Colson ne peut tout réduire au problème husserlien que parce qu'il réintroduit constamment l'existence de la conscience rationnelle dans les données initiales de la question, ce qui, dans notre interprétation de l'argument autoréférentiel, est incompatible avec un déterminisme qui rend l'erreur fatale. Cette manoeuvre est sans doute le résultat d'une peur de l'objection de la régression à l'infini dans les normes, confondue avec la simple exigence d'une conscience circulairement transparente.

Ce n'est pas tout. Une référence exclusive à l'apriorisme, comme on l'a vu, alourdit le fardeau de l'argumentation. Il ne fait aucun doute, par exemple, que bon nombre d'approches naturalistes s'opposent carrément à toute idée d'un Monde 3 poppérien ou de ce qui pourrait y ressembler. L'argument antidéterministe y survivrait-il?

A P. Glassen¹ qui répète, en défense de Popper, que le déterminisme sape tout critère de jugement en remplaçant la

1 P. Glassen, "O'Hear on an argument of Popper", *British Journal for the Philosophy of Science*, 1984, pp. 375-376.

perception logique par la causalité physique, A. O'Hear¹ veut répondre en éliminant tout sens absolutiste de la normativité, ce qui lui permettrait d'établir, plus qu'un parallélisme, une identité causale entre mécanismes cérébraux et mécanismes de la croyance raisonnable. Toute objectivité, tout critère de distinction des énoncés ne seraient pas forcément sacrifiés en l'occurrence, mais simplement réinterprétés de façon intersubjectiviste et utilitariste: l'entente entre les individus dans leur pratique langagière créerait des vérités de base acceptables qui serviraient ensuite d'étalon, ces vérités étant sélectionnées en vertu de leur utilité prédictive pour l'espèce et l'individu. Le subjectivisme serait à ce prix évité:

There is no reason on deterministic grounds why one should be enclosed within an unbreakable circle of what one individually and idiosyncratically is determined to accept as true².

La causalité déterministe n'égaliserait pas tous les discours puisque demeurerait le socle intersubjectiviste permettant de les classer: là résiderait simplement le sens à donner à l'expression "bonne raison", qui donc ne serait pas disparue pour autant, contrairement à ce qu'on voudrait faire croire³.

1 A. O'Hear, "Reply to Glassen", *Loc. cit.*, pp. 377-380.

2 *Ibidem*, p. 378.

3 Il se pourrait, toutefois, note J. Trusted, *Op. cit.*, pp. 74-75, que ce ne soit pas là la compréhension habituelle du concept de raison.

What Popper and Glassen are attempting to show is not that determinism makes it impossible to say that our beliefs are rational in some strong sense in which we are ultimate masters of our fate, but that it makes it impossible to mean anything by speaking of beliefs held rationally or irrationally¹.

En une identique opposition au Monde 3, et peut-être son principal adversaire, serait la seconde philosophie de Wittgenstein, farouchement hostile à toute tendance platonicienne qui voudrait fournir des fondements *absolument* valides à une nécessité logique qui s'imposerait à nous de façon normativement contraignante². Ce qui est communément nommé le conventionnalisme wittgensteinien pourrait être considéré proche de celui de Popper en sa première période, mais difficile à concilier avec la doctrine du Monde 3, où l'objectivisme est clairement lié à un "don" logique posé-là, à découvrir. Objectivisme, en ce sens, apparemment combattu par Wittgenstein: pour ce dernier, toute nécessité proviendrait de règles qui, comme

1 A. O'Hear, *Loc. cit.*, p. 379.

2 S.G. Shanker, *Wittgenstein and the Turning-Point in the Philosophy of Mathematics*, p. 320; J. Bouveresse, *La force de la règle*, p. 52.

Il faut distinguer à ce point de vue la première philosophie de Wittgenstein, du *Tractatus*, où la logique semble jouir d'une autonomie supra-humaine, comme dans la proposition 5.123: " Si un Dieu crée un monde où certaines propositions sont vraies, il crée de ce fait un monde dans lequel toutes les propositions qui en sont les conséquences sont vraies. Et en un sens analogue, il ne pourrait point créer un monde dans lequel la proposition "p" soit vraie sans créer du même coup la totalité de ses objets" (L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 66). En ce contexte, souligne O. Arabi, *Wittgenstein, Langage et ontologie*, pp. 69, 147, la logique et sa nécessité refléteraient la structure ontologique du monde et jouiraient d'une priorité radicale sur les faits; nul doute qu'un absolutisme serait en jeu.

l'impératif, ne seraient ni vraies ni fausses mais simplement décidées, exactement comme la signification des signes du langage dont elles sont inséparables¹. Ces décisions² logiques s'opposent à toute idée de découverte de la nécessité: c'est la normativité, décidée, qui fait la nécessité, elle n'en est pas une conséquence et ne peut se justifier par elle³. De là ce que J. Bouveresse nomme le paradoxe de la nécessité: "A Une nécessité dans le monde correspond une règle arbitraire dans le langage"⁴. Ceci ne saperait aucunement le caractère normatif de la logique, mais en modifierait le fondement: normativité n'impliquerait pas idéalité platonisante⁵, non-objectivisme n'entraînerait pas subjectivisme anarchisant. La rigidité des rapports entre les règles et leur application correcte subsiste, de même que la distinction radicale entre nécessité et contingence⁶, mais réinterprétées. Plus, à l'intérieur de cette réinterprétation, le psychologisme intersubjectiviste semblerait évité, par le sens des mots eux-mêmes:

1 L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, pp. 4, 179; C. Wright, *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, p. 395; J. Bouveresse, *Op. cit.*, pp. 24, 28, 42, 101.

2 Qu'il serait piquant de considérer "libre choix" au sens du libre arbitre; mais il est douteux que des sources wittgensteiniennes permettent un tel développement.

3 J. Bouveresse, *Op. cit.*, p. 43.

4 *Ibidem*, p. 67, citant Wittgenstein.

5 L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, p. 190.

6 J. Bouveresse, *Op. cit.*, pp. 56, 103.

Il est certain que les propositions: "les hommes croient que deux fois deux font quatre", et: "deux fois deux font quatre" ne veulent pas dire la même chose. La dernière phrase est une proposition mathématique (...). Les deux propositions ont des emplois entièrement différents.

Wittgenstein d'ajouter cependant:

Mais que voudrait dire ceci: "Même si tout le monde croyait que deux fois deux font cinq, ce serait encore quatre? (...) Je pourrais imaginer, par exemple, que les hommes aient un calcul différent, ou une technique que nous ne pourrions nommer "calculante". Mais serait-elle fausse? (Est-ce qu'un couronnement royal est faux?...)¹.

Apparemment, continue J. Bouveresse, nous ne pourrions convaincre ces hommes nouveaux que leur mathématique est fausse, bien que nous n'aurions sans doute pas une réaction relativiste; mais si nous les croyions dans l'erreur, ce ne serait qu'à cause de nos propres décisions mathématiques². Les distinctions que nous faisons demeurerait, mais non point prononcées d'un point de vue externe à nos pratiques, platonisant. Elles demeurerait si bien que nous aurions la ressource de nier que les déviants participent à la même activité que nous, en tout cas selon certains passages du philosophe: les lois logiques désignent ce que nous nommons "penser"³. Si nous faisons ce que nous appelons

1 L. Wittgenstein, *Investigations Philosophiques*, II.xi, p.359.

2 J. Bouveresse, *Op. cit.*, pp. 131, 135.

3 L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, p. 45.

mathématique, nous ne sommes plus libres de décider n'importe quoi¹. Les décisions sont conventionnelles, mais bel et bien parce qu'elles sont constitutives. Il est vrai toutefois que le langage et ses signes proviennent des faits naturels de notre apprentissage et de notre usage commun; cette naturalisation ne va pas sans risquer de nous ramener à une sorte de contingence - ou de nécessité contingente - de la logique², qui n'est pas assurée de pouvoir bien faire face à l'opposition husserlienne.

Encore qu'il y ait plusieurs interprétations ou types de conventionnalisme. M. Dummett³ distingue un conventionnalisme radical d'un conventionnalisme mitigé. Pour ce dernier, par exemple, les axiomes de départ et les règles seraient décidées, mais une fois la décision prise, l'esprit serait subséquent soumis à la normativité qui définirait objectivement la nature de la rectitude en tel ou tel cas: les conséquences des conventions ne seraient pas conventionnelles. Ayant choisi que $1=1$, il n'y aurait pas moyen que $2+3=4$. Tel ne serait pas le cas en conventionnalisme radical: toute nécessité résulte d'une décision. Ayant les principes que nous avons, nous choisirions d'accepter comme nécessaires les

1 S.G. Shanker, *Op. cit.*, pp. 293, 318.

2 P.F. Strawson, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, pp. 76ss., 87; D. Pears, *Wittgenstein*, pp. 175-178.

3 M. Dummett, "Wittgenstein's Philosophy of Mathematics", in J.V. Canfield (Ed.), *The Philosophy of Wittgenstein*, t.11, pp. 114-116.

inférences que nous en tirons, et il n'y aurait pas là de rectitude prescrite absolument, contraignante. Ce qui semble entraîner l'idée apparemment bizarre¹ qu'un logicien déviant pourrait rejeter n'importe quelle preuve, et ainsi briser les règles admises, tout en prétendant leur rester fidèle, et qu'il devrait nonobstant cela être considéré raisonnable et cohérent. Malgré le fait que cette déviance causerait de nombreux problèmes pratiques, genre ingénierie², elle n'en serait pas pour autant logiquement condamnable, si ce n'est par convention.

En conventionnalisme radical, la nécessité de chaque inférence devrait être décidée à chaque fois et non pas prédéterminée³. Comment, en ce cas, préserver le caractère de règles des décisions initiales, antérieures, si elles ne nous lient pas nécessairement et si nous sommes libres? C'est là le problème fondamental de ce conventionnalisme, selon C. Wright⁴, jamais vraiment résolu par Wittgenstein. Il s'agit de conserver tout du long la liberté de la convention tout en la limitant par le guidage des règles. Wright⁵ expose à ce sujet l'exemple d'un raisonneur prudent qui accepterait toutes les étapes d'une

1 M. Dummett, *Loc. cit.*, p. 119; A. Levison, "Wittgenstein and Logical Laws", in J.V. Canfield, *Op. cit.*, t. 10, p. 29.

2 A. Levison, *Loc. cit.*, p. 29; M. Wrigley, *Loc. cit.*, p. 366.

3 J. Bouveresse, *Loc. cit.*, p. 24.

4 C. Wright, *Op. cit.*, pp. 373-375, 379-380.

5 *Ibidem*, pp. 453-457, 460.

inférence, guidé par les normes, mais qui refuserait ensuite de prononcer la décision de nécessité à son sujet; il n'entreprendrait pas de doute, considérerait la chose comme une expérience où il ne verrait aucune possibilité d'erreur, mais renoncerait tout de même à l'affirmation de nécessité essentielle. Celle-ci exigerait la décision. Le prudent continuerait à trouver $2+2=4$ correct, et son contraire inimaginable, mais ne verrait pas de raison de passer de l'inimaginabilité à l'impossibilité intrinsèque¹. Cependant, une fois la nécessité décidée et l'énoncé promu au rang de règle, toute raison en faveur d'une déviation de cette règle non seulement ne serait pas imaginable *de facto*, mais encore n'aurait pas de sens intelligible, puisque ce serait nier la nécessité qui fut décidée².

Que faut-il penser des conséquences d'une hypothèse conventionnaliste radicale, que ce soit là ou non la position exacte de Wittgenstein, sur l'argument antidéterministe? Il n'y a plus en ce contexte de Monde 3 poppérien, de propositions

1 J. Bouveresse, *Op. cit.*, pp. 118, 127.

2 *Ibidem*, pp. 154, 50. Ce qui serait contradictoire. Mais, justement, nous revenons à la consistance ici. Et il y a lieu de se demander si cette interprétation ne court pas des dangers: est-ce par décision que le lien entre des décisions est une décision? Est-il en soi contingent que nous ne puissions décider que ce que nous avons décidé être nécessaire ne puisse plus être contingent, en même temps et sous le même rapport?

logiques absolues qu'il s'agirait d'atteindre absolument. Toutefois, les normes logiques ne seraient pas disparues, bien au contraire: la notion en serait encore plus centrale. Leur seul statut aurait été modifié.

En ce cas, il paraît que l'on pourrait reconstruire le schéma poppérien des 3 Mondes, mais en le transposant en contexte conventionnaliste. La normativité nouvelle composera un pseudo-Monde 3, ou un Monde 2 bis, et le problème de la coïncidence, en déterminisme, des normes et des faits se reposera; Jordan pourra répéter:

What the argument does premise is what presumably no one is ready to deny: there is a difference between simply happening to be right about the merits of a position and being able rationally to defend one's belief that he is right¹.

Pour que le savoir existe, la coïncidence entre fait et norme ne pourrait être fortuite, l'erreur devrait être radicalement évitable par libre arbitre, i.e la transparence de la conscience devrait pouvoir être assurée. Si les normes sont adoptées par déterminisme, et que les faits suivent d? même, l'argument Jordan s'appliquera, avec accent sur la mise en pratique de ces normes: les faits leur seront conformes ou non selon les circonstances permises par la physique. Et si l'on suppose une "comparaison" entre faits et normes, déterminée à

1 J. Jordan, *Loc. cit.*, p. 65.

son tour, c'est-à-dire l'équivalent d'une mécanique contrôlant une mécanique, la question de sa rectitude normative se reposera, un méta-argument Jordan s'appliquera, et ainsi de suite. L'indispensable conscience ne sera pas, mais simplement une régression à l'infini où la certitude se perd, la simple certitude de connaître absolument le contenu et la valeur logique de nos propres opérations mentales les plus simples. L'absolutisme normatif au fondement de l'argument autoréférentiel exprimerait, à sa façon, l'irréductibilité de l'intentionnalité au physicalisme - les notions d'erreur et de norme étant bien sûr intentionnelles -, mais en liant ce problème à celui de l'intentionnalité volontaire (de l'*insight*) cette fois-ci, et à l'un de ses caractères: le libre arbitre¹. Nous pouvons en conclure, cependant,

1 Il ne fait pas de doute pour D.L. Wolfe, "The Behavior of Knowing: The Consequence of B.F. Skinner's Epistemology", *Personalist*, 1975, pp. 234-239, et pour L.M. Hinman, "Can Skinner Tell a Lie? Notes on the Epistemological Nihilism of B.F. Skinner", *Southern Journal of Philosophy*, 1979, pp. 47-60, il ne fait pas de doute que le déterminisme psychologique skinnérien pose des problèmes de normativité tout à fait identiques. Et lorsque B.N. Waller, "Determinism and Behaviorist Epistemology: A Conditioned Response to a Hinman Stimulus", *Southern Journal of Philosophy*, 1982, pp. 513-532, voudra répondre que ces critiques présupposent une conception absolutiste et nécessitariste de la vérité étrangère à Skinner, qui lui préfère des critères utilitaristes et pragmatiques, il faudra tout de même souligner que, quoi qu'il en soit du statut des critères, ils ne sauraient se dispenser de l'existence de la conscience, qui ne concerne pas tant la possibilité de preuve de ~~ne~~ critères etc., au sens quasi-scientifique (comme semble le croire Waller, p. 525), ce qui engendrerait une régression à l'infini, que le simple savoir de ce que nous pensons, au point de vue de la rectitude logique, et donc de la signification.

que les notions de Monde 3 poppérien, ou de normes idéales husserliennes, quoique utiles, ne sont pas indispensables au fonctionnement de l'argument, l'absolutisme normatif trouvant davantage son corrélat dans une certaine conception de la conscience humaine.

3) L'opinion de D. Dennett et T. Honderich

A) Les exorcismes de D. Dennett

A en croire l'éminent théoricien compatibiliste D. Dennett en son remarquable ouvrage *Elbow Room*, les arguments favorables au libre arbitre se nourriraient tous en dernière analyse de la peur des terribles situations où nous nous trouverions, à différents points de vue, en cas de déterminisme¹: nous serions paralysés, emprisonnés, robotisés, jouets du destin, naturel ou autre, potentiellement vulnérables aux manigances d'un malin génie, etc. Ces paniques et bien d'autres, ainsi que les analogies qui les sous-tendent, seraient au fondement du problème philosophique - artificiel - du libre

¹ D. Dennett, *Elbow Room*, pp. 5ss. Ci-après ER.

arbitre, lui-même poussé par notre désir de se rassurer. Toute la démarche de Dennett consiste précisément à nous rassurer, s'il se peut, en demeurant au sein de la vision déterministe naturaliste scientifique: notre peur serait une peur des fantômes, inoffensifs parce qu'ils n'existent pas.

Bien entendu, le problème du déterminisme physicaliste et de la rationalité délibérative constitue l'un des points d'ancrage de la question, peut-être même le principal, reconnaît le critique, qui se trouve ainsi à aborder notre argument au moins indirectement. C'est le problème dit du *sphexisme* (*sphexishness*)¹. Dans le soin de ses oeufs, la guêpe *Sphex Ichneumoneus* obéit à un certain protocole objectivement raisonnable, sans doute déterminé en dernière analyse par les lois physiques, mais dès que telle circonstance est modifiée, sa conduite devient répétitive et sans efficacité aucune: elle agit de façon stéréotypée, sans s'apercevoir de son erreur grossière, sans adaptation à la circonstance nouvelle, victime de ses déterminismes. L'intuition ("Intuition pump") active derrière notre type d'argument antidéterministe serait que la causalité mécanique nous réduirait à un état comparable². Sans doute sommes-nous

1 ER, p. 10-11.

2 ER, p. 12.

infiniment plus complexes, mais pareillement déterminés, croit-on, et cette ressemblance causale, gommant l'infinie disparité du simple au complexe en ce cas, finirait par nous faire croire à une ressemblance réelle, nous enfermant en une non-rationalité comparable. Et Dennett de se demander: tout le travail ne serait-il pas accompli par un secret transfert de simplicité, en cette intuition - ainsi fautive - ? La chose en serait d'autant moins surprenante que notre imaginaire ne peut bien saisir d'un seul regard que des cas simples de causalité mécanique, boules de billards, etc., ce qui favoriserait l'image de délibérations tout aussi aveugles, en laissant dans l'ombre tous les mécanismes complexes d'informations censés intervenir dans le processus¹. De là proviendrait l'illusion de l'incompatibilité du déterminisme physicaliste et de la rationalité consciente.

D'ailleurs la sphex n'est pas si bête: son comportement habituel demeure dans les limites du raisonnable, bien qu'elle n'obéisse pas directement à la voix de la raison objectivement pure. Mais pourquoi ne serions-nous pas nous-mêmes une semblable approximation de cette raison, quoique infiniment meilleure? Il semble que nous voulions saisir des significations pures et jouir d'états intentionnels authentiques. Il doit cependant exister des limites en physicalisme: nous aimerions être des machines sémantiques alors que nos cerveaux ne peuvent être que

1. ER, pp. 32-33.

syntaxiques de par leurs structures et mode de fonctionnement¹:

But then what are brains for, if they are not semantic engines? The answer must be: brains only approximate the behavior of the (ideal, pure) semantic engine. The perfect semantic engine, the perfect kantian rational will, is indeed friction-free, infinitely alert to nuances of meaning, perfectly invulnerable to sphexishness - and physically impossible².

The perfect kantian will, which would be able to respond with perfect fidelity to all good reasons, is a physical impossibility; neither determinism nor indeterminism could accomodate it. But that does not leave us in sphex's predicament³.

En effet, les cerveaux constituent d'excellentes approximations. Ils nous permettent, ainsi peut-être qu'aux animaux, non seulement l'adaptation à l'environnement, mais l'adaptation réflexive de nos propres adaptations à l'environnement, la représentation de nos représentations⁴. Ces méta-opérations doivent toutefois avoir une fin, faute de temps et de capacité: "Could there be a perfect self-watcher? Not a finite and nonmagical one"⁵. Dennett considère évident que nous ne sommes pas parfaits et qu'en ce sens ne pouvons éviter une dose de sphexisme, quoique infiniment moindre que celle de la sphex originale, ce qui serait oublié par les théoriciens du

1 ER, pp. 27-28.

2 ER, pp. 28-29.

3 ER, p. 49.

4 ER, p. 29.

5 ER, p. 31.

libre arbitre; l'adjectif "mécanique" ne pourrait se dire des deux êtres dans le même sens - péjoratif. La complexité n'empêcherait toutefois pas l'homme de demeurer tropistique en un sens, puisqu'il n'est pas un esprit infini et infaillible, et les adversaires ont raison de le noter. Sont-ils pour autant justifiés d'en tirer la conclusion qu'intentionnalité et mécanisme sont incompatibles, qu'après tout nous ne sommes pas rationnels?¹ Il y aurait là illusion.

Est-ce bien ce que souhaitaient, "for no apparent reason", ceux que Dennett appelle justement des absolutistes, dont J. Lucas: que nous soyons parfaitement antisphexistes?² Tout d'abord, les questions de Dennett au sujet d'une infaillibilité générale, et il est clair que c'est ce qu'il a parfois entendu, ne peuvent être que rhétoriques. Ni les idées claires de Descartes, ni la conscience de Lucas ou Popper, ni l'argument Jordan n'impliquent une telle chose. Il ne s'agit pas de posséder une conscience logique parfaite sur tout objet, extensivement, mais d'avoir la potentialité d'une conscience parfaitement transparente, intensivement, sur certains objets. Ici Dennett perçoit le fond de la question lorsqu'il note que certaines de nos plus fortes intuitions au sujet du libre arbitre concernent la conscience³, et qu'il se demande si une

1 D. Dennett, *Brainstorms*, pp. 245-246.

2 ER, pp. 29, 33.

3 ER, p. 36.

suite de méta-opérations fera l'affaire. A cela, il répond par l'affirmative, malgré le sphexisme impliqué. Evidemment, nous sommes là parvenus au point où l'argument Jordan et ses méta-arguments veulent s'appliquer: le savoir que l'on sait, sans point aveugle. D. Dennett:

Could one be self-conscious, but only unconsciously [la limite, la dernière méta-opération] self conscious (...)? Intuitions and feelings run high on this question. Some people just know in their heart, they say, that no amount of merely behavioral quasi-comprehension could ever add up to conscious comprehension, or genuine intentionality¹.

Autrement dit, comment les absolutistes savent-ils que leur type de conscience est la conscience, et que tout tombe dans l'obscurité sans elle, et que la pseudo-conscience non seulement est pseudo, mais n'est rien du tout au point de vue intelligible? Dans le vocabulaire dennettien, quelle raison avons-nous de nous croire "the real thing", et pourquoi les absolutistes pourraient-ils maintenir qu'un artefact très complexe, une "intelligence artificielle", ne serait qu'une simulation d'agent sémantique?

A la question:

It is far from clear what this familiar but unanalysed property of consciousness might add to the powers of "merely behavioral" comprehension systems².

Jordan répondra sans hésitation: la science, la connaissance autrement que par accident. C'est là sans doute plus qu'un fait

1 ER, p. 37.

2 ER, p. 35.

primitif: de même que la régression à l'infini n'est pas admissible en logique, ne fonde rien, ni l'arrêt arbitraire dans une chaîne de démonstrations, les opérations et méta-opérations¹, à l'infini ou non, semblent ne pouvoir jamais équivaloir à la simple conscience logique². Celle-ci peut d'ailleurs se concevoir en lien avec la conscience de la signification: la signification de nos concepts, lorsqu'ils sont bien identifiés, doit être identique à elle-même, et cette identité doit être visée au sein même de l'acte mental. Ainsi savons-nous ce que nous pensons. La conscience logique, s'il y a lieu, doit supposer une évitabilité radicale de l'erreur. Sa capacité de viser librement ses objets doit être intensivement absolue, au moins en certains cas. Cette conception montre bien que le libre arbitre "en vaut la peine", pour reprendre les mots de Dennett. En présentant l'être humain comme un robot organique déterministe si complexe qu'il est quasi-intentionnel, ce philosophe désire le préserver en tant qu'objet de la science physicaliste telle qu'il la conçoit, tout en évitant un

1 Jordan peut-être, et sans aucun doute Lucas considéreraient la suite des méta-opérations d'une machine, ou un ensemble de machines se vérifiant l'une à la suite de l'autre, comme une seule vaste opération englobante accomplie par une sur-machine. Il ne resterait plus, alors, qu'à appliquer l'argument Jordan à la totalité.

Une hypothèse intéressante serait celle de deux machines se contrôlant l'une l'autre circulairement: ne s'agirait-il pas de l'exact analogue de la conscience? Il ne le semble pas, puisqu'il y aurait en ce cas une suite d'opérations déterministes auxquelles s'appliquerait l'argument Jordan, plutôt qu'une transparence immédiate.

2 Les tenants du libre arbitre dirons exactement la même chose, ce qui pour nous est loin d'être un hasard, au sujet d'une série de volitions et méta-volitions: si la dernière en amont de la chaîne n'est pas libre, il n'y a pas de libre arbitre.

absolutisme rationnel irréductible à cette science et au bon sens¹. Mais si le sujet lui-même de la science et du bon sens exige un certain absolutisme, ce critique aura scié la branche sur laquelle il est assis.

Sa difficulté à visualiser ceci provient peut-être du fait que sa démarche est sans cesse marquée par un point de vue externaliste, à peu près behavioriste. Lorsqu'il s'est agi de réflexivité, il fut question d'opérations de contrôle sur des opérations, au sens quasi-concret d'une tâche à accomplir correctement, comme de tondre la pelouse, guider un missile ou jouer aux échecs. Mais ce n'est pas de ce type de vérification d'ingénierie dont Lucas et Jordan veulent parler en premier lieu. Antérieurement à toute procédure de protection et méta-protection contre les erreurs techniques de ce genre doit exister une raison logique consciente d'elle-même et de sa propre normativité. C'est d'ailleurs ce que Dennett réintroduit sans cesse dans ses analyses, ce qui lui empêche de voir le problème, puisque tout se passe comme s'il était prérésolu: e.g., lorsqu'il reproche à l'adversaire d'oublier que la complexité du mécanisme que nous sommes consiste en un "information-gathering apparatus", qui nous protège d'un sphexisme trop prononcé², il veut dire que nous sommes raisonnables et conscients de l'être; lorsqu'il examine la notion de manipulation et de contrôle par un tiers et qu'il

1 ER, p. 171.

2 ER, p. 33.

prend l'exemple du philosophe qui cause les croyances d'autrui par des raisons excellentes et valides, pour montrer que le déterminisme causal est compatible avec la raison¹; lorsqu'il prend l'exemple encore plus clair de Luther qui est "déterminé à ne pouvoir faire autrement", en conscience et tout bien délibéré². Enfin, à propos des machines, un certain flottement apparaît parfois: si l'on nie qu'elles puissent multiplier ou additionner vraiment, dit-il, on devra conclure qu'elles ne peuvent rien faire du tout, ni jouer aux échecs, ni guider des fusées, ce qui est faux³. Bien sûr, "guider" est ambigu, selon qu'on entend le terme au sens théorique interne (comme en ce qui concerne l'arithmétique) ou au sens pratique externe.

Un point de vue externaliste ne doit pas surprendre de la part de ce philosophe, qui s'est donné pour mission de réduire en quelque sorte behavioralement la notion d'intentionnalité. Bien que certaines incertitudes, comme on vient de le voir, soient visibles dans *Brainstorms*⁴, quant à savoir si un ordinateur possède vraiment des croyances et des désirs, l'excellent livre *The Intentional Stance* dissipe l'ambiguïté: il semble bien que l'intentionnalité ne se conçoive qu'en tant que stratégie d'interprétation du

1 ER, pp. 64-65.

2 ER, p. 133.

3 D. Dennett, *Brainstorms*, p. 64. L'auteur n'évite d'ailleurs pas de mentionner que les résultats de la machine à calcul ne sont pas mis en doute par le fait de son déterminisme, p. 246.

4 *Ibidem*, pp. 3-4, 7, 271-272.

comportement d'un objet¹: si nous pouvons, et a fortiori si nous devons, traiter tel objet comme un agent intentionnel pour prédire efficacement son comportement, comme lorsque l'on tente de vaincre un ordinateur aux échecs, alors ce fait d'attribution de notre part suffit à transformer cet objet en système doué d'intentionnalité au sens fort, le seul sens possible d'ailleurs². Les reptiles, insectes, plantes, même la foudre pourraient être inclus, à la condition que le point de vue intentionnel soit nécessaire à la prédiction, et non seulement, par exemple, les lois physiques. Physicaliste radical et sans états d'âme, l'auteur admet son instrumentalisme à propos de ces états, qui ne sont rien que des abstractions, nous gardant ainsi très loin de la *black box* suspecte de la conscience³. Ce qui n'empêcherait pas que pour des systèmes complexes, les critères d'intentionnalité seraient très élevés et donc ne "réduiraient" rien, en dépit que l'on se place uniquement au point de vue du comportement. Mais nous ne "trouvons" jamais des représentations chez un être que parce que nous lui avons attribué behavioralement des croyances, et seulement si cette stratégie prédictive a fonctionné; il n'y a donc pas de moment magique de transition entre le thermostat et l'homme, du point de vue de

1. D. Dennett, *The Intentional Stance*, pp. 15, 22, 29.

2. *Ibidem*, p. 15. Ce système est "in the fullest sense a believer".

3. *Ibidem*, pp. 71, 74.

leur "conscience", et il est permis de dire - d'utiliser le langage de cette façon - littéralement que le thermostat possède une représentation du monde, minimale certes¹.

Hypothèse jugée incroyable par J. Searle², dont la controverse contribue grandement à éclairer la question. Selon ce dernier, il est clair que le sens premier et authentique de l'intentionnalité doit être internaliste, et que Dennett projette ensuite, par métaphore, ce sens sur les objets, à l'aide desquels il tente subséquemment d'expliquer le sens premier³! Il s'agirait d'une circularité inconsciente de ses présupposés. Dennett ne nie pas que ce soit là la principale source de scepticisme contre sa position⁴, mais s'y tient tout de même, en attaquant la notion d'intentionnalité intrinsèque, que Searle veut distinguer de l'intentionnalité métaphorique des machines. Car malgré que Searle répète que l'ordinateur n'est que syntaxique et que la capacité sémantique de l'esprit est au-delà, et que la théorie de Dennett ne peut combler cet écart⁵, il doit, en physicaliste qu'il est, expliquer par la machine cérébrale la capacité sémantique. C'est à ce point au tour de Dennett de retourner ses propres armes contre lui: en quoi le cerveau, qui est une machine, Searle le

1 *Ibidem*, p. 32.

2 J. Searle, *Minds, Brains, and Science*, p. 30.

3 *Ibidem*, p. 48. *Idem*, *Intentionality*, pp. VII, 192, 230.

4 D. Dennett, *The Intentional Stance*, p. 108.

5 J. Searle, *Minds, Brains, and Science*, p. 31; D. Dennett, *The Intentional Stance*, p. 69.

concède, peut-il produire les capacités sémantiques? Searle se borne alors à constater l'évidence qu'il le peut et que sa distinction doit résider dans le fait qu'il est une machine biologique¹: un artefact non vivant devrait par principe en être privé. Le comment de l'intentionnalité pourrait éventuellement être expliqué par les progrès de la science biologique, peut-être une science biologique très renouvelée². Selon Dennett, il est difficile de voir en quoi cette position se distingue de l'appel au mystère, comme à une âme cartésienne, qui remplit les mêmes fonctions³. Et puis, notre cerveau n'est-il pas l'artefact de nos gènes, qui eux ne sont pas vivants?

D. Dennett croit déceler le tréfonds de la résistance des penseurs comme Searle dans leur exigence de transparence - l'absolutisme - sémantique: si nous étions des artefacts mécaniques, nous n'aurions pas d'autorité particulière et directe sur ce que signifient nos propres pensées et sur le fait qu'elles signifient⁴, et la source ultime de nos significations serait aveugle et non représentative⁵. Le véritable problème de

1 J. Searle, *Minds, Brains, and Science*, pp. 24, 35, 40.

2 *Idem*, *Intentionality*, pp. 270, 272.

3 D. Dennett, *The Intentional Stance*, p. 336. D'ailleurs, la notion de vie du cerveau, par opposition aux machines, peut certainement permettre une résurrection du problème de l'âme, en un sens non dualiste, tel que conçu dans la tradition aristotélicienne ou thomiste.

4 *Ibidem*, pp. 300. 313.

5 *Ibidem*, p. 318. Ce qui, d'ailleurs, nous sauverait de la régression à l'infini, d'après Dennett.

Searle est bien alors celui de la conscience et non celui de la sémantique considéré isolément. Il ne s'agissait pas de l'indérivabilité de la sémantique à partir de la syntaxe, mais de l'indérivabilité de la conscience sémantique à partir de la syntaxe, nous ramenant ainsi à des perspectives cartésiennes à tendance dualiste¹. Attribution apparemment considérée offensante par Searle...

Cette interprétation dennettienne de la position de Searle paraît d'autant plus pertinente qu'une ambiguïté semble se glisser chez ce dernier à propos des rapports entre syntaxe et sémantique: il considère sans autres nuances que les ordinateurs sont des machines syntaxiques, et pourtant reconnaît explicitement qu'ils ne suivent pas du tout de règles au sens où nous les suivons, puisque nos règles impliquent - sont - elles-mêmes - des contenus de signification². Alors il est clair que la syntaxe, au sens intrinsèque - e.g. les normes logiques, bien sûr -, serait inséparable de la sémantique. Toute cette approche absolutiste de l'intentionnalité intrinsèque est baptisée "rationalisme de la signification" (*meaning rationalism*) par R.G. Millikan:

To think of a thing, in the meaning rationalist view, implies knowing what one is thinking of, where "knowing" is rationalist "knowing". That is, one's subjective certainty concerning what it is that one

1 Ibidem, pp. 335-336.

2 J. Searle, *Minds, Brains, and Science*, p. 46. W.H. Davis, *Op. cit.*, p. 78, ferait donc erreur en écrivant, contre l'argument antidéterministe, que la déduction est un processus strictement mécanique.

is thinking of must match an objective truth in this matter not just in fact but of necessity (...). It would be possible of course if thinking of a thing were having it or its nature before diaphanous consciousness¹.

Consciousness is transparently and infallibly epistemic².

A certaines conditions de prudence, l'on pourrait jouir d'une certitude cartésienne à propos de ce que l'on pense et du fait qu'on le pense. Position soutenue implicitement par presque tous les philosophes, d'après Millikan, mais néanmoins cible de sa critique, qui veut construire l'antithèse la plus extrême au rationalisme, sans doute sous l'emprise de la même motivation que Dennett. Ce dernier souligne que l'alternative lui paraît simple: ou bien nous abandonnons le rationalisme de la signification, ou bien alors le physicalisme naturaliste³.

Pour l'argument Jordan, en revanche, ce rationalisme est tout à fait minimal et indispensable, car son contraire s'autodéfait. Puisqu'il est question de rationalisme, on peut ajouter qu'il n'y a plus moyen de s'étonner de l'allure tellement cartésienne de la démarche de Lequier sur le libre arbitre.

1 R.G. Millikan, *Language, Thought, and Other Biological Categories*, p. 327.

2 *Ibidem*, p. 91. J. Searle *Minds, Brains, and Science*, p. 99, l'affirme en un style sartrien: la distinction entre la réalité et l'apparence ne s'applique pas à l'existence de la conscience; s'il me semble que je suis conscient, je le suis.

3 D. Dennett, *The Intentional Stance*, p. 313

Maintenant, il a été soutenu que non seulement la conscience serait nécessaire au libre arbitre, comme le reconnaît Searle¹, mais que la réciproque s'imposerait également, et la notion d'inévitabilité de l'erreur en paraissait l'un des fondements. Il ne semble pas inutile de faire subir à cette notion un peu fuyante le test de la critique Dennett.

Le fatalisme oriental du "C'était écrit" est d'abord rejeté à bon droit par ce philosophe, puisque l'attitude fataliste est précisément un choix délibéré de l'agent, qui ne peut ainsi vraiment croire au fatalisme. Il n'y a donc pas de sens à considérer vaine la délibération à cause de la signification fataliste du terme "inévitabile"².

Il n'en reste pas moins que même en un sens non fataliste "oriental", le terme "inévitabile", bien que courant dans la littérature, ne paraisse très suspect à Dennett:

It apparently implies that if determinism is true, then (...) no act of ours is avoidable, which looks for all the world as if it licenses an inference to the effect that if determinism is true, no agent can do anything about anything. But this is just fatalism, and we must not confuse determinism with fatalism³.

Et l'auteur de réintroduire un compatibilisme orthodoxe en notant que "évitable" ne se dit que par rapport aux projets

1 J. Searle, *Minds, Brains, and Science*, p. 94.

2 ER, pp. 104-106, 129.

3 ER, p. 123.

ou intérêts d'un être, potentiellement contrariés par des obstacles externes. Ne sont inévitables que des événements qui se produiront quoi que nous fassions, hors notre contrôle¹, et c'est pourquoi nous subissons leur contrainte.

Cela est-il suffisant pour condamner les termes "inévitabilité de l'erreur"? Il peut suffire, semble-t-il, de préciser que ces termes entendent refléter le concept de déterminisme tel qu'admis par les compatibilistes, tout en lui ajoutant une nuance supplémentaire dont la pertinence peut être contestée par eux, mais non pas la réalité: sans ressentir de contrainte, quoi qu'on décide, cette décision ou pensée est inévitable en déterminisme. Ou, si l'on veut, ce qui est évité ou non, au sens dennettien, l'est de façon inévitable. Ce second "inévitabile" est-il condamnable d'office? Seule une position compatibiliste préalable permettrait de l'affirmer. Car il s'agit bien là d'inévitabilité intrinsèque, celle qui serait contraire au libre arbitre incompatibiliste antisphexiste. En ce cas, l'usage du terme "inévitabile" n'a pas à subir d'interdit, et la véritable question devient: quelle signification de ce mot doit être pertinente dans le problème du libre arbitre? L'aveu de Dennett lui-même selon lequel le déterminisme implique un certain sphexisme tend à montrer que le concept d'inévitabilité (intrinsèque) de l'erreur doit être pertinent. C'est en ce sens

1 ER, p. 127.

qu'une machine à calcul qui se trompe le fait inévitablement, et que si elle évite l'erreur, elle le fait inévitablement, et que donc elle n'évite rien du tout, intrinsèquement. Le même procédé s'applique à toute méta-opération ou sur-machine, et c'est le *sphexisme*. L'on pourrait dire qu'il suffit de ne pas confondre les deux sens de l'inévitabilité, intrinsèque et extrinsèque, pour éviter tout transfert d'intuition défectueux. Distinction qui échappe à Dennett lorsqu'il écrit que si le déterminisme entravait la prévention des événements, rien ne pourrait rien prévenir, y compris le bruit des chutes Niagara, qui ne pourrait prévenir un oiseau tout près d'entendre les pas du chat¹. Evidemment, ce qui est entravé par le déterminisme, ce n'est pas cette prévention-là, mais la prévention intrinsèque, la prévention de la prévention.

Il est vrai que la position compatibiliste de Dennett se refusera à nos conclusions qu'elle jugera alarmistes: certes, de son point de vue, le *sphexisme* sera une conséquence de l'inévitabilité intrinsèque de l'erreur, mais cela ne serait pas l'équivalent de l'absence de conscience rationnelle, comme ce l'est pour l'argument autoréférentiel, mais seulement une non-infaillibilité que tout le monde reconnaît. Bref, le *sphexisme* serait handicap mineur. Et la seule véritable inévitabilité de l'erreur qui nous fasse peur serait celle de sens courant, circonstancielle, qui existerait parfois même en

1 ER, p. 127.

cas de libre arbitre radical; ce seul sens serait pertinent ou important pour le compatibilisme, ce sens où nous disons, e.g. qu'il est "inévitables" que nous fassions des erreurs logiques de temps en temps. Car le compatibilisme voudra dire, bien entendu, que le sens circonstanciel de l'inévitabilité, qui seul nous concernerait, n'a rien à voir avec le déterminisme causal: nous avons peur que les circonstances ne nous amènent à l'erreur, non pas à cause d'un déterminisme causal de l'univers, mais à cause de mauvaises coïncidences circonstancielles de ce déterminisme causal, habituellement fiable (par le truchement de notre cerveau, nos facultés, notre milieu, etc.).

L'on pourrait ici concéder à Dennett que les inévitabilités qui nous font peur au premier abord sont celles qui contrarient nos désirs, et qu'elles peuvent être circonstancielles, externes par rapport à notre vouloir, mais cela ne suffirait pas à réfuter la pertinence de l'inévitabilité intrinsèque, interne à nos facultés, même si les ravages de celle-ci étaient compris à partir d'un modèle de celles-là, car il ne fait aucun doute qu'en déterminisme l'erreur ne serait jamais absolument évitable avec pleine garantie, ce qu'a montré l'analyse de l'argument autoréférentiel. Cela équivaudrait-il simplement, comme le penserait Dennett, à l'idée que nous ne sommes pas infaillibles? Non pas exactement. Mais plutôt à l'idée que nous ne le sommes jamais, même face à l'évidence logique immédiate la plus simple. Nous retrouvons bien là le problème de la conscience rationnelle, et c'est autour de cette

notion complexe que les deux positions poursuivent leur antagonisme.

Ensuite, Dennett affecte de croire que l'idée d'inévitabilité intrinsèque des événements futurs se confond avec la trivialité que ce futur, tel qu'il sera effectivement, est inaltérable, et que de ce point de vue, la ligne des événements demeure aussi unique, sans embranchements, dans le cas de la liberté que dans celui du déterminisme: le futur n'est pas plus évitable que le passé¹. Certes, on doit concéder à Dennett qu'il est impossible qu'il existe deux futurs historiques! Mais "inévitabilité" veut dire plus que cela, sans le contredire. "Inévitabilité" concerne en plus la façon dont le présent se projette vers l'unique futur, à savoir qu'il sera non seulement déterminé qu'il n'existera qu'un seul futur actuel, mais également lequel ce sera. Là serait vraiment nié le libre arbitre.

Pour conclure cette analyse des objections dennettiennes, l'on peut dire que, quoi qu'il en soit de la validité de l'argument autoréférentiel, rien ne semble plus significatif que l'admission par ce théoricien que le déterminisme a bel et bien partie liée avec le sphexisme, qu'il pose par conséquent certains problèmes pour la rationalité consciente, et donc que le lien entre l'absolutisme logique et

1 ER, pp. 124-125, 138.

le libre arbitre, qui constitue le ressort de l'argument, n'en est que raffermi. Croyant réfuter cet argument, le critique aura contribué à en confirmer certains fondements.

B) Les consolations de T. Honderich

Contrairement à D. Dennett, qui prend l'offensive compatibiliste dure en tentant de dissiper notre peur des fantômes du déterminisme, T. Honderich considère celle-ci très sérieusement, car elle n'est nullement dépourvue de tout fondement. Le déterminisme ferait subir des pertes à nos attentes (*Life-hopes*). Le tout est d'apprendre à vivre ces pertes convenablement, en les soulageant à l'aide de méditations consolatrices qui rappellent le stoïcisme. Cela se peut, sans que pour autant tout ne soit perdu de ces attentes. En ce sens, T. Honderich peut être considéré comme un compatibiliste mitigé.

Tout d'abord, étant acquis que le déterminisme neurologique paraît très fortement supporté par la science empirique, de même qu'un lien étroit entre les événements neuronaux et psychiques, il s'est agi pour Honderich de sauvegarder l'efficacité causale du mental dans l'explication de nos actes. Jugeant la théorie de l'identité psychophysique insuffisante à cet égard¹, il développe une vision comparable à

1 T. Honderich, "Mind, Brain and Self-Conscious Mind", in C. Blakemore & S. Greenfield (Ed.), *Mindwaves*, p. 452.

celle de A.I. Goldman, déjà examinée, qui fait intervenir le concept de "corrélats nomiques"¹: l'événement mental et l'événement neural sont des conditions nécessaires et simultanées l'une de l'autre, sans priorité donnée à aucune des deux. Le mental ne s'en trouve pas réduit, bien que réintégré dans une vision naturaliste des choses. Son efficacité causale est assurée par la théorie supplémentaire de la causalité des paires psychoneurales: c'est l'union (et non pas l'identité) corrélative qui est cause des actes. Ce qui entraîne que certains événements neuronaux ne s'expliquent pas exclusivement par d'autres événements neuronaux, mais par des paires mentales-neurales². Rien dans cette approche ne met en danger le déterminisme physicaliste à son niveau de description et il n'existe pas de sursauts anarchiques dans le monde physique.

Toutefois, le déroulement des actes devra suivre le déterminisme en question, tout sera en principe prédictible au niveau biologique, et l'auteur se voit obligé d'admettre, presque en incompatibiliste: "There is no more than one future course of events that is a possibility"³. Et Honderich de reconnaître que ceci n'est pas sans conséquence pour nos attentes en une multitudes de domaines, cognitifs, moraux,

1 T. Honderich, *A Theory of Determinism*, pp. 48, 106-111. Ci-après TD.

2 TD, pp. 165-170.

3 TD, p. 339.

sentimentaux, etc. Il ne nie pas que nous souhaitions un ego doué d'initiative radicale¹, un futur plein de possibilités ouvertes en un autre sens que Dennett ne l'entend², et que cette espérance n'est pas vraiment satisfaite par un déterminisme le moins sphexiste possible, très complexe, à la Dennett³. Bref, nous espérons plus que des actes simplement volontaires compatibles avec la causalité déterministe. Nous voulons et les actes volontaires et la causalité originaire, le libre arbitre. C'est là une attitude naturelle, non théorique, présente en toute personne, et qui se trouve contrariée par le déterminisme. Deux réactions sont alors possibles, définissant deux familles d'attitudes: la consternation ou l'intransigeance. La première est celle des incompatibilistes qui croient avoir tout perdu, la seconde est celle des compatibilistes, qui font montre d'attentes moins exigeantes⁴. Cette seconde attitude est tout aussi naturelle que la première et ce serait le tort des deux attitudes que de vouloir s'exclure l'une l'autre en se considérant comme des conceptions théoriques⁵. En fait, la justesse de l'une ou l'autre attitude en ce qui concerne, par exemple, la responsabilité morale, ne se découvre ni ne se

1 TD, p. 386.

2 TD, p. 388.

3 TD, p. 392.

4 TD, p. 398. Ils ne "transigent" pas avec le déterminisme.

5 TD, pp. 477-478, 480-485.

prouve, elle est décidée par leur adoption: pour l'une, l'acte volontaire suffit à la responsabilité; pour l'autre, il faut en plus une causalité originaire. Ces deux tendances coexistent en nous¹, et même un compatibiliste peut reconnaître au fond de lui-même que des considérations déterministes tendent à alléger un sentiment de blâme à l'endroit d'un coupable.

Il n'en reste pas moins que le déterminisme n'est consistant qu'avec l'attitude d'intransigeance², que la causalité originaire n'existe pas, et qu'il faut donc se consoler en se concentrant sur les aspects positifs compatibles avec cette situation. La technique la plus efficace est celle de l'"affirmation"³, qui consiste à soumettre son esprit à la vérité de la théorie déterministe, en appelant ainsi à notre amour de la vérité. En un tout autre domaine, les sentiments de mérite et de démerite, impliquant la causalité originaire, devront être abandonnés⁴, mais la réalité de la bonté ("non-méritante") n'en sera pas pour autant disparue, etc. etc.

La situation n'est pas très différente en ce qui concerne le savoir. Honderich consacre une analyse assez

1 TD, p. 409.

2 TD, p. 487.

3 TD, pp. 514-515.

4 TD, p. 520.

extensive à ce qu'il appelle la tradition épicurienne d'objections au déterminisme. On peut en retracer critiquement certaines étapes.

Tout d'abord¹, étant admise une distinction entre raison objective et raison subjective, entre la raison et nos raisons, un argument épicurien ne peut exiger que la raison logique, ou des propositions objectives, soient causes de mon savoir, car aucune proposition abstraite ne cause. Peut-être alors veut-on dire que le déterminisme empêcherait mes raisons d'avoir des raisons objectives pour contenu? Mais pourquoi une explication déterministe complète de mes croyances entraverait-elle une explication logique? Les deux paraissent compatibles et Honderich ne voit pas où veulent en venir ces arguments².

Puis, l'auteur s'approche de la notion de normativité par le concept de "bonne raison". Peut-être l'épicurien veut-il dire qu'en déterminisme les croyances n'ont pas de liens assurés avec les raisons. Que les bonnes raisons existent ou non, ces croyances ne changeraient pas, puisque déterminées³. Malheureusement, à ce point, le critique prend un exemple qui ne peut rendre pleine justice à l'argument: celui d'informations qui me causent à croire tel événement. Si ces informations avaient été fausses, il n'y a pas de raison de dire que ma

1 TD, p. 363.

2 TD, p. 368.

3 TD, p. 369.

croissance n'en eût point été changée, simplement par des démentis. Car l'information elle-même est cause (le contraire serait du fatalisme). Il est clair ici que Honderich se place à un point de vue qui l'empêche de voir les difficultés du déterminisme, puisque d'emblée la causalité en question est d'ordre intelligible, donc présupposant l'existence de la raison et de sa normativité radicale. Significativement, armé de ces présuppositions, il note, au sujet du problème de la congruence de la causalité et des bonnes raisons, qu'on ne saurait objecter au déterminisme l'implication que nous nous trompons quelquefois, car cela serait vrai aussi en cas de liberté¹. Et de passer à côté de l'argument Jordan:

Can the objector concede that we cannot reasonably ask for such a guarantee of our knowledge, but claim that we can and do require something else, and that determinism does not give this other thing to us? Well, we need to be told what the thing is. It might be called a sufficient consonance or linkage between causal antecedents of a belief and good reasons for it, but that takes us nowhere. (...)

How is [a] good reason affected by the proposition that my belief was an effect of a certain causal sequence? (...) Certainly we are given no idea as to how, if it is, the reason is affected by the proposition. (...)

The objector, then, fails to make clear the

1 T. Honderich, "A Conspectus of Determinism", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1970, p. 212: "What seems to lie behind the question of our would-be sceptic is the illicit demand that determinism should guarantee truth". Opinion critiquée par J.A. Faris, *Loc. cit.*, pp. 230-234: l'antidéterministe ne peut vraisemblablement exiger la vérité de toute croyance, mais voudrait une capacité "infinie" d'auto-correction, inaccessible à une machine douée de toute une série de mécanismes contre l'erreur et de méta-mécanismes contre l'erreur de ces mécanismes, etc.

demand for a sufficient linkage or consonance between causal antecedents and good reasons for a belief, and fails to make clear how seemingly good reasons are adversely affected by determinism¹.

La raison n'est pas touchée. Bien sûr, puisqu'elle est présupposée en amont de l'argument. Tout se passe comme chez Dennett, qui affirmait qu'en déterminisme un philosophe causerait de façon déterministe le changement d'opinion d'un autre, par d'excellentes raisons logiques, et qu'il n'y aurait donc rien là à redire contre le déterminisme! Mais ceci ne concerne que la surface des choses, alors que l'argument concerne l'existence même de la raison et de la logique pour nous, antérieurement à toute causalité de communication intellectuelle. A ce point, Honderich ne voit pas la vraie question du lien entre causalité physicaliste et normativité rationnelle.

Après avoir remarqué que la croyance n'était pas volontaire puisqu'on ne peut la choisir, et que tout est bien ainsi puisque son but² est la soumission au réel, le critique reconnaît qu'il existe une liberté des actes préparatoires à la croyance, tels que: concentration, enquête, délibération, spéculations, etc.³ Et considère que ce doit être là le coeur de la question, le véritable fondement de l'objection de la tradition épicurienne. Le déterminisme, quoique non-contrainquant, empêcherait l'investigation de tous les secteurs où de

1 TD, pp. 369-370.

2 Sa norme, ce qui, selon l'argument épicurien, doit justement introduire une liberté d'acte dans la croyance, à ne pas confondre avec une liberté de choisir la nature du vrai.

3 TD, pp. 371-372.

l'information pourrait se trouver, causant ainsi un effet de camouflage¹. Lorsque ceci s'applique à ce qu'il appelle notre schème conceptuel général, résultant de la succession des actes mentaux passés de notre espèce, et qui inclut les lois logiques et notre manière de représenter, notre moi pourrait s'effrayer. La cause en serait la suspicion épicurienne que ce schème aurait pu être autre si la longue histoire déterministe des actes avait été autre, que nous sommes enfermés dans notre manière de concevoir, et que peut-être l'essentiel du Vrai nous demeure caché²:

To have a picture of ourselves and of all the makers of our maps of belief, so to speak, as having been fixed to following only certain of the logically possible paths of inquiry, is to have a picture which can very naturally raise doubt in us as to the terrain. They and we have not explored reality, but have been guided, however voluntarily, on one tour. By way of this thought and like ones we may succumb, (...) to an agnosticism or scepticism. (...)

What contributes essentially to this dismay, evidently, is the attitude that a wider and in some sense a complete spectrum of actually possible acts and actions in the past would have been necessary to present knowledge: a spectrum wider or richer than the one fixed by (...) determinism³.

L'épicurien voudrait une assurance qu'il n'y a pas un système supérieur de vérités qui nous échapperait, que nous pensons vraiment de la bonne façon⁴.

1 TD, p. 372.

2 TD, pp. 414-415.

3 TD, p. 415.

4 TD, p. 416.

A ces souhaits de notre nature, réels mais excessifs, Honderich oppose l'autre attitude, celle d'intransigeance, pratiquement identique avec la méditation consolatrice de nos pertes. Nous pouvons nous limiter à la satisfaction de nos désirs volontaires d'information, sans contrôle ultime des actes qui façonnèrent notre schème conceptuel¹. Ce point aveugle ne doit pas nous décourager. Et puis, que voudrait-on ajouter par une causalité originaire? S'il s'agit d'un schème conceptuel différent, son altérité le met par définition hors de notre portée, et par conséquent son absence ne peut nous nuire *hic et nunc* dans nos vies intellectuelles telles qu'elles sont. "There can surely be not great sense of loss with respect to what is near to I-know-not-what"². Cette spéculation même n'a de sens qu'au sein de notre schème actuel, de *facto* indépassable pour nous. Nous ne pouvons que nous en contenter, accepter ces limites, tout en sachant que la possibilité d'intelligences plus angéliques ne dissout en rien notre sens habituel de la vérité et de l'évidence³. "There is nothing truer than truth"⁴.

S'il y avait le moindre doute, le développement qui précède sur la possibilité d'une autre raison montrerait que, pour Honderich, nous possédons très bien la nôtre, qu'elle est

1 TD, p. 417-418.

2 TD, p. 419.

3 TD, pp. 523-524.

4 Idem, "A Conspectus of Determinism". *Loc. cit.*, p. 213.

consciente d'elle-même, quoi qu'il en soit du déterminisme. Nos doutes ne proviendraient que de considérations relativement extrinsèques concernant sa genèse historique par nos actes et ceux de nos ancêtres. Point de vue que l'on pourrait qualifier d'instrumental. Alors que la cible de l'argument épicurien veut et peut se situer plus en profondeur, comme le signale l'excellente critique de C. Hookway: fonctionnant comme un malin génie cartésien, le déterminisme causal menace notre contrôle de l'évidence, parce que son lien avec celle-ci est contingent¹. Alors que Honderich, dit-il, porte attention aux aspects actifs de la connaissance (enquête, etc.), lui se veut attentif aux aspects passifs, comme les critères de cohérence. Vocabulaire peut-être imprécis. "Passif" pourrait être remplacé par "évaluatif", qui implique un acte de visée de l'esprit, toutefois beaucoup plus interne que les activités préalables à la croyance dont parle Honderich. Dans la vision de ce dernier, continue Hookway², nous cherchions et trouvions des vérités sur des voies déterminées qui nous cachaient forcément certaines autres possibilités de connaissance; mais dans le nouvel argument épicurien, la capacité intrinsèque de chercher la vérité est mise en cause. Les vérités sont non seulement partielles, mais peut-être faussées. Il ne s'agit plus des actes de recherche peut-être restreints de nos ancêtres, mais de

1 C. Hookway, "The Epicurean Argument: Determinism and Scepticism", *Inquiry*, 1989, pp. 84-85.

2 *Ibidem*, p. 87.

l'"ability to subject the full activity of inquiry to an ideal self-control"¹, c'est-à-dire de "transparence épistémique".

L'approche épicurienne supposerait une épistémologie "internaliste et cartésienne" fondée sur l'évidence, qui nécessiterait une causalité originaire:

Justified beliefs can only be reconciled with determinism if this ideal self-control, the Cartesian approach to epistemology, and the demand for an internalist approach to justification are abandoned².

Chose qu'Honderich ne nierait probablement pas, parce que de son point de vue la raison que nous possédons n'est sans doute pas cartésienne, sans cesser pour autant d'être consciente et réelle. C'est pourquoi, d'ailleurs, la notion particulière d'erreur que le déterminisme impliquerait lui échappe, et tout se passe pour lui comme si l'épicurien voulait l'infailibilité totale et extensive. Mais pour ce dernier l'inévitabilité de l'erreur en déterminisme n'est pas de même type que celle, circonstancielle, qui peut exister parfois dans le cas du libre arbitre. La première serait beaucoup plus profonde, invincible. Peut-être voudra-t-on reprocher à l'argument un glissement du sens de cette notion: nous utiliserions le concept courant d'erreur logique dans l'idée d'inévitabilité (au sens circonstanciel, compatibiliste), pour ensuite créer un sens différent (inévitabilité intrinsèque), mais en conservant dans

1 *Ibidem*, p. 91.

2 *Ibidem*, p. 92.

notre imagerie le premier sens, celui de nos erreurs courantes, et qui nous fait peur. Bref, le transfert d'intuition agirait comme un fantôme dennettien. A cela, l'on peut répondre que ce transfert n'est pas le point important, car il est vrai par simple stipulation que le déterminisme rende l'erreur intrinsèquement inévitable, comme tout autre acte mental. Que cette "erreur", liée à l'inconscience, ait un sens nouveau, compris à partir du sens courant, en relation avec la normativité, ne nous paraît pas en faire un fantôme pour autant.

CONCLUSION

Que conclure de l'examen des doctrines des philosophes au sujet des conséquences autoréférentielles du déterminisme physicaliste? Sans doute, en un premier temps, des choses différentes selon les auteurs. Pour Popper, la place centrale du Monde 3 logique, lié à un objectivisme pratiquement husserlien, a forcé à faire face aux objections à cette notion platonisante et à tâcher d'en trouver une version la plus acceptable possible, avant que de la concilier convenablement avec le dualisme critique poppérien au sujet de la normativité. Ces objectifs n'ont point paru impossibles et il a semblé que l'argument Popper pouvait survivre aux objections, bien que la notion exacte de Monde 3 ne fût peut-être pas la seule à pouvoir assurer l'objectivisme dans le champ de la normativité logique.

Cela est si vrai que l'analyse de la position de Lequier, si elle a fourni des traces évidentes de rationalisme cartésien, ne permit pas de détecter de tendances platonisantes en ce qui concerne une notion de normativité qui nous a paru, toutefois, forcément sous-entendue. Tout s'est passé comme si la conséquence la plus immédiate du déterminisme, à savoir une

sorte d'inévitabilité, en ce cas de l'erreur, occupait toutes les préoccupations de Lequier au sujet des difficultés du déterminisme, et que cela lui paraissait tellement convaincant que peu importait davantage de théorisation négative: le déterminisme nous aurait enfermé immédiatement dans une impossibilité de construire la connaissance telle qu'apparemment nous l'expérimentons. Encore ici, il a fallu faire passer à l'argument Lequier le test des objections qui, fait significatif pour la parenté, probablement l'identité entre les arguments Lequier et Popper, ont été souvent les mêmes dans les deux cas, par exemple au sujet d'un soi-disant déterminisme de la logique, etc.

Les arguments de Jordan et de Boyle-Grisez-Tollefsen ont formé, quant à eux, le coeur du troisième chapitre. Si nous avons pu défendre Jordan du reproche de pétition de principe de l'excellent objecteur Grünbaum, BGT n'ont pu, en revanche, échapper à la critique compatibiliste. Contrairement aux autres théoriciens, BGT croient que les normes logiques ne sont pas directement utilisables dans l'argument, sans doute parce qu'ils croient à un certain déterminisme de la logique et donc seraient prêts à concéder sa compatibilité avec un hypothétique déterminisme physicaliste. Ayant concédé l'existence de la raison consciente au déterministe, ils nous en ont paru désarmés par la suite: car leurs concepts de "norme raisonnable" et de "choix ouvert" entre deux théories ne nous ont pas paru devoir

exclure nécessairement la "fermeture" causale, au sens pertinent. Là encore, il y avait compatibilité. S'il avait fallu réfuter cette compatibilité, c'est plus en amont qu'il aurait fallu le faire, au niveau de l'existence même de la raison, comme les autres théoriciens.

Ce qu'a fait, précisément, Jordan, sans Monde 3 poppérien explicite - ou pensées frégréennes, ou fondements husserliens - , en supposant sans doute la notion d'inévitabilité puisque c'est indispensable, mais en mettant au centre l'idée de hasard, celui de la coïncidence des faits psychiques et des normes, en déterminisme, et donc, indirectement, la notion de conscience, puisque si le hasard, à ce niveau, nous mène, l'esprit ne construit plus ses actes en pleine possession de leurs normes, mais les observe ou non au gré de la causalité physique: il ne peut donc, en profondeur, savoir qu'il sait. Nous disons en profondeur, et cela compte. Par exemple, Grünbaum soutient que la conscience pourrait être déterminée causalement. Mais l'argument Jordan voudra alors se réappliquer à cette conscience déterminée, i.e. à la conscience de cette conscience. Car l'erreur existe, inévitable. Comment s'assurer contre elle avec la conscience déterministe de Grünbaum? La transparence de la conscience sera mise en jeu.

Une fois accomplies nos études d'auteurs, en une seconde démarche, après avoir examiné quelques objections de

fonctionnement de l'argument pour s'assurer qu'elles ne font pas obstacle décisif, nous avons rassemblé au chapitre quatre, utilisant les acquis de Popper, Lequier et Jordan, ainsi que les réponses à leurs objecteurs, nous avons rassemblé les concepts-clefs de Monde 3, inévitabilité de l'erreur, hasard et conscience, pour tenter d'en tirer des fondements d'une solidité maximale pour l'attaque antidéterministe.

L'inévitabilité a d'abord été traitée. Il s'est agi de celle de l'erreur logique, tel que l'aurait soutenu Popper, et qui d'ailleurs suffit à la tâche tout en simplifiant les choses. Il a fallu à ce point faire face au compatibilisme contemporain, développé dans le champ de la philosophie morale et légale. En effet, le déterminisme causal des actes devait engendrer une sorte d'inévitabilité potentiellement dangereuse pour la responsabilité morale; il s'est agi alors pour les compatibilistes de montrer que cette inévitabilité-là était de nul péril. N'auraient-ils pu faire de même en ce qui concerne la normativité logique, au moyen des mêmes positions articulées en morale? Il a été conclu que non, parce que l'argument autoréférentiel se situe en amont de toutes les solutions compatibilistes, qui se doivent de présupposer l'existence de la raison consciente dans le règlement des problèmes de responsabilité morale. Ils présupposent donc du même coup un second compatibilisme à propos de la raison, celui-là même qui se trouve attaqué par notre argument, et puisqu'ils se situent

en aval de cette question, ils n'ont aucun moyen théorique d'y faire face, sauf à se rallier à l'une ou l'autre des objections faites directement contre l'argument autoréférentiel par les autres théoriciens. Le compatibilisme proprement moral serait donc désarmé. Une autre façon d'envisager la chose, qui en même temps pointe vers les implications en ce qui concerne la notion d'intelligence artificielle, est de considérer le problème de la moralité et de la responsabilité des machines. L'on peut se disputer très longtemps à ce sujet: les intuitions incompatibilistes nieront toujours qu'une machine déterministe (sous une forme stricte ou statistique) puisse jouir de responsabilité morale; les intuitions compatibilistes tendront à montrer que des machines du futur, très complexes, parviendraient à vaincre les résistances intuitives ci-haut. Sur ce terrain il paraît difficile de trouver une direction vers des arguments déterminants. En ce qui concerne la normativité logique, en revanche, qui est le domaine de l'argument autoréférentiel, la chose paraît plus accessible, car on ne peut nier que le problème de la rectitude logique et de la vérification de toute mécanique ne soit très clair et très réel, quasi palpable, par où l'on peut comprendre plus immédiatement les difficultés du déterminisme et peut-être parvenir à des résultats rigoureux.

Après l'inévitabilité, le centre de l'argument devait se trouver également dans la notion d'absolutisme normatif, où se

rejoignent le Monde 3 poppérien, les questions du hasard et de la conscience de Jordan. Entre autres choses, nous nous sommes demandés si l'apriorisme husserlien et le Monde 3 platonisant étaient bien indispensables à l'argument, et ce dans le but d'alléger le fardeau de la preuve, si possible, et ainsi d'accentuer ses moyens de défense. Un conventionnalisme radical en ce qui concerne les normes logiques, qu'il soit à tort ou à raison attribué à Wittgenstein, saperait l'idée de Monde 3. Il nous a paru qu'il était possible d'esquiver cet ennemi en niant qu'un Monde 3, quoique utile, fût nécessaire, et en fondant directement l'absolutisme normatif dans la notion de conscience logique.

C'est armé de ces concepts que nous avons enfin pu défendre les conclusions générales de Popper-Lequier-Jordan et als contre les critiques de Dennett et Honderich. Nous avons dû constater que le second se commettait dans une sorte d'*ignoratio elenchi*, faute d'une analyse assez précise des fondements de l'argument autoréférentiel: les frôlant parfois de près, il n'aurait pas compris exactement les idées des théoriciens tels Jordan, Lucas, etc. Remarquablement, il admet lui-même, comme on l'a vu, que la "tradition épicurienne" a échoué, à ses yeux, à rendre clair le supposé problème de la congruence entre causalité déterministe et raison logique. C'est à cette clarification que nos analyses se sont attachées...

La situation de D. Dennett s'est avérée plus complexe. Il paraît concéder beaucoup en soutenant l'incompatibilité de l'absolutisme et du déterminisme physicaliste, mais c'est pour ensuite identifier l'absolutisme avec une infaillibilité qui n'est pas la sienne. De même à propos de la conscience. Dennett semble admettre que le déterminisme pose problème pour une conscience purement transparente, et transpose ensuite la question en celle de savoir si notre "conscience" doit posséder ladite transparence pour être réelle et valable. Le tout sur fond de spéculations à propos des systèmes artificiellement intelligents. On ne peut nier le caractère extrêmement utile des méditations de Dennett pour la défense de l'argument autoréférentiel: elles confirment le lien entre le libre arbitre et une certaine conscience d'une part, et entre ces notions et le problème de l'intelligence artificielle "déterministe" d'autre part. Il est vrai que le critique veut en tirer des conclusions opposées à celles de Jordan, Lucas et consorts, en affaiblissant la notion de conscience pour y faire participer cerveaux déterministes et éventuellement machine artificielle, alors que le camp adverse, justement, exclut le déterminisme et la conscience artificielle (en raison de son déterminisme) et, dans le cas de Popper, le physicalisme, sur la base d'une notion forte de la conscience, considérée pratiquement évidente.

Il ne faut pas cacher ici le caractère un peu fuyant du concept de transparence de la conscience. Que peut-on faire

d'autre qu'en appeler à l'évidence des faits? Et que répondre à qui en doute? Dennett a bien vu ce problème, et que cela crée une difficulté dialectique dans l'autre camp, un appel à l'évidence sur lequel il devient fort difficile d'argumenter, pour ou contre. On doit noter cependant que cela est peut-être le fait de toutes les argumentations de ce genre et qu'en tout cas beaucoup a été accompli par l'argument autoréférentiel en liant conscience rationnelle et libre arbitre.

Maintenant, même en considérant la validité de l'argument, ses conséquences ne vont pas sans difficultés.

Considérant la théorie des trois Mondes de Popper, et donc aussi ce que nous avons appelé l'argument Popper, J. Beloff¹ se demande si le philosophe se rend bien compte de la profondeur de la coupure qu'il nous fait faire avec la mentalité scientifique, surtout quand il exige l'ouverture causale du Monde 1². D'aucuns voudront voir là des vestiges de superstition préscientifique qui, si on voulait les considérer sérieusement, forceraient à une reconstruction monumentale de notre conception de l'univers physique. Tout dépend, bien sûr, de ce que l'on entend par cette conception. P. van Inwagen³ estime

1 J. Beloff, "Is Mind Autonomous?", *British Journal for the Philosophy of Science*, 1978, p. 269.

2 K. Popper, *The Open Universe*, p. 114.

3 P. van Inwagen, *Op. cit.*, pp. 198, 215.

qu'attribuer une autorité telle à la science physique qu'elle fasse nier *a priori* le libre arbitre, c'est être victime du scientisme, une thèse qui ne saurait reposer sur la science empirique, puisqu'elle la dépasse. La conception positiviste (radicale ou mitigée) du statut de la science n'est pas identique au simple respect des résultats acquis de la méthode scientifique. L'on peut concéder avec joie des postulats méthodologiques déterministes à la neurologie, de même que des thèses - larges - de corrélation psychoneurale; mais il y a un abîme de là à la négation philosophique du libre arbitre. Le malheur est que la confusion est facile.

T. Honderich¹ admet que la conviction déterministe dépasse l'evidence empirique, mais la considère tellement supportée par l'evidence qu'il la range au même degré de certitude que l'évolution des espèces. Mais cette deuxième evidence ne serait-elle pas celle que la méthode scientifique doit admettre pour progresser dans son ordre? Si c'est le cas, les beaux succès des postulats déterministes dans l'histoire de la neurologie, comme le dit Honderich, ne seront que le signe que telle méthode ne peut confirmer que de tels postulats.

Qu'en sera-t-il de la vérité philosophique des choses? Des principes d'économie dans l'explication, de création de consensus, ne peuvent être acceptés sans restriction, comme s'ils dévoilaient l'essence de la vérité. Ou s'ils le sont, ce

1 TD, p. 374.

sera arbitrairement, ou alors à l'aide de fondements méta-scientifiques¹. C'est alors dans ce dernier champ qu'une question comme celle du libre arbitre devra se débattre, et la science, au sens strict, y sera de peu de secours. Elle conservera sans doute ses choix méthodologiques, par exemple celui d'éviter à tout prix le dualisme; mais on voit mal pourquoi la philosophie, à moins d'être positiviste, emboîterait le pas sans raison supplémentaire. J. Searle² attribue à cette peur du dualisme l'attitude antimentaliste de la philosophie analytique récente: peu importe que des faits soient laissés pour compte, il s'agit de plier la réalité à la méthode des sciences. Il est très clair que c'est ce que font, par exemple, les critiques E. Walter³ et J. Cohen⁴: le *Self* de Popper-Eccles n'est pas observable, crée beaucoup de problèmes empiriques, viole le principe de simplicité, ne permet aucune prédiction vérifiable, n'a pas de structure bien identifiée, constitue une entité vide et stérile, *ad hoc*... On ajoute même⁵ que si le *Self* était plus scientifique, observable, etc., il serait sans doute

1 Boyle-Grisez-Tollefsen, *Free Choice: A Self-Referential Argument*, pp. 65-66.

2 J. Searle, *Intentionality*, p. 263.

3 E. Walter, "Is Libertarianism Logically Coherent", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1977-1978, p. 508.

4 J. Cohen, "The Self and Its Brain" (Compte-rendu), *Mind*, 1979, pp. 303-304.

5 *Ibidem*, p. 304.

physique! Ce qui équivaut à admettre que l'objet de la science serait fixé par stipulation, auquel cas il n'y aurait pas à s'inquiéter, philosophiquement, que tel objet ne soit pas scientifique. Et il y aura lieu de se demander si l'attitude dite de "réalisme scientifique" en philosophie n'est pas un autre nom pour le positivisme philosophique.

L'ambiguïté se poursuit au sujet de la nature de la causalité libre. Si l'objet propre de notre intellect est la nature des choses sensibles, il est clair qu'un mode d'action étranger à ces choses doit cacher un certain mystère. Honderich en fait le reproche au libre arbitre: on ne pourrait utiliser un concept de causalité, qui dans le cadre scientifique est clair, pour le transférer à cette nouvelle situation, nettement plus obscure¹, i.e. la causalité doit être celle des sciences physiques. Réagir ainsi, c'est opposer, sur des bases de méthodologie scientifique transposées en philosophie, une fin de non recevoir à la causalité libre, qui ne peut s'expliquer par des moyens qui la montreraient non-libre, comme le dit Nozick². Mais aucun principe n'existe qui affirme que tout doive

1 TD, pp. 186, 205-206. Pourtant, en ce qui concerne son concept de corrélation psychoneurale, le même théoricien affirme: on ne peut objecter, en notant l'absence de détails explicatifs sur le "comment", que cela n'est pas une solution; car, dit-il, personne ne sait ces choses, de toute manière... (TD, p. 113).

2 R. Nozick, *Op. cit.*, pp. 304-305.

s'expliquer par causalité mécaniste (sens large), ou que des éléments de mystère ne puissent être réels.

D'ailleurs le mystère n'est que relatif. Ce n'est que depuis la Renaissance que le modèle mécaniste (par rapport à quoi l'on juge du "mystère" - péjorativement) de la causalité, entre événements ou états seulement, s'est peu à peu imposé¹. La notion prégaliléenne faisait place à une causalité des substances, entre entités et actes, peut-être mécanique, mais non pas forcément toujours. L'on peut, du point de vue du progrès scientifique et de la méthodologie, se féliciter de l'entreprise cartésienne de mise au rancart des notions aristotéliciennes de philosophie de la nature et du vivant, pour expliquer des types de choses qu'elles ne pouvaient expliquer. Cependant, cela n'en faisait pas pour autant des instruments dépassés pour d'autres niveaux d'explication, plus philosophiques². Depuis Descartes, en fait, le problème des relations psychophysiques ne connaît pas de repos, à tel point que G. Strawson³ se demande si notre conception du monde physique ne serait pas partiellement inadéquate.

Quoi qu'il en soit, dans le cas du libre arbitre comme dans celui du physicalisme, les parties, habituellement

1 N. Branden, "Free Will, Moral Responsibility and the Law", *Southern California Law Review*, 1968-1969, p. 288.

2 J. Croteau, *Op. cit.*, pp. 156-158.

3 G. Strawson, "Consciousness, Free Will, and the Unimportance of Determinism", *Inquiry*, 1989, p. 8.

conscientes des embarras de leur propre position, se déterminent souvent par voie négative: il s'agit de "choisir" la théorie la moins intolérable. Cette tolérance, à son tour, dépend des arguments philosophiques de part et d'autre.

L'argument autoréférentiel se veut un instrument théorique dans ce croisement de réfutations, et d'autant moins dangereux pour la science qu'il croit montrer que le libre arbitre en est une condition. Nous avons cru en découvrir les fondements dans les notions d'absolutisme normatif (logique) et d'inévitabilité de l'erreur. Ces concepts ne sont pas à l'abri du doute. L'inévitabilité, en particulier, peut paraître une critique un peu grosse du déterminisme, trop triviale pour être utilisable. Pourtant, elle nous semble indispensable au fonctionnement de l'argument étudié, et un bon moyen de le visualiser est de considérer les choses d'un angle renversé: en supposant hypothétiquement la validité des conclusions de l'argument, on admet que le déterminisme doit entraver la rationalité. Or, il n'est rien d'autre qu'un "fatalisme mitigé" rendant certains événements intrinsèquement inévitables. De quels événements peut-il s'agir, pour que la raison soit mise en danger? Il faut qu'il s'agisse d'événements liés à une irrationalité, d'où notre concept.

Des déterministes pourront concéder tout ceci en un sens. Mais leur contre-attaque portera sans doute sur la

pertinence de ces concepts. Il s'agirait de peurs artificielles du déterminisme. Ils voudront nier que l'évitabilité au sens particulier où nous l'entendons, et l'absolutisme, soient nécessaires à notre raison consciente. Ils voudront dire que ces notions sont liées au problème du libre arbitre tel que nous l'entendons, mais trivialement et par stipulation. La réalité n'aurait pas à suivre. Ce libre arbitre-là et la raison y-jointe ne seraient pas les nôtres.

Comment démontrer de quel type de conscience et de raison nous disposons? Peut-être serait-on parvenu ici à un "fait primitif": notre conscience n'est pas inconsciente, et ceci impliquerait la transparence et l'absolutisme. La nature appréhendée de la vérité et de l'évidence serait inséparable de ces notions, de même que le rationalisme de la signification, le savoir qu'on sait. Et à qui voudrait le nier, il n'y aurait plus qu'à rétorquer par des arguments *ad hominem*. Il s'agirait d'une conception qui serait présupposée par tout le fonctionnement de notre esprit. Cette piste devrait sûrement être suivie plus loin pour dissiper des doutes possibles au sujet de l'argument autoréférentiel. Nous avons, en tout cas, des moyens de nourrir nos intuitions à ce sujet: l'exemple de l'intelligence artificielle mécanique: ce serait bien le caractère déterministe de celle-ci qui agirait dans le contraste que nous percevons entre son inconscience et notre conscience. D'aucuns voudront à nouveau voir là une illusion à propos de notre conscience. Mais

il reste que nous portons ces jugements et qu'il devrait exister des limites rationnelles de possibilité à l'illusion universelle.

Maintenant, il est exact qu'on puisse conserver des doutes au sujet d'une démarche négative. Sans une image précise de la nature positive du libre arbitre, il est impossible de croire solidement qu'il peut nous apporter ce que nous attendons de lui. Bien des critiques lui ont appliqué le même genre d'approche négative que l'argument autoréférentiel veut opposer au déterminisme physicaliste.

A l'objection selon laquelle la décision d'un self doit nécessairement se faire en accord avec ses attributs, que ceux-ci doivent être déterminés par sa nature, et celle-ci régie à son tour par les lois gouvernant sa propre apparition dans le monde¹ (ce qui équivaut à dire que le moi ne peut se causer lui-même à être), il est assez facile de répondre que le libre arbitre n'exige pas tant, puisqu'il concerne les actes, non la substance d'un être. Ou, ce qui revient au même, c'est parce qu'un être est tel, déterminé à poser des actes libres, que ses actes peuvent être libres. Il y a autodétermination sur fond de détermination et cela n'exige donc pas une cause absolue de soi; la chaîne causale dynamique n'a pas à remonter si loin. En revanche, l'objection se pose à propos des actes délibératifs:

1 E. Walter, *Loc. cit.*, p. 509; "Soft Determinism, Freedom and Rationality", *Personalist*, 1975, p. 370.

de quelle façon l'agent les fait-il commencer à eux-mêmes?

G. Strawson¹ avance une démonstration par l'absurde de l'impossibilité pure et simple du libre arbitre: la délibération précédant l'acte libre doit dépendre de l'esprit et de sa situation à tel instant; mais pour être libre radicalement, il faut choisir cette situation de l'esprit; ce choix exige des principes; mais les principes exigent un acte de l'esprit; et il faut choisir cet actes et ces principes. C'est la régression à l'infini dans les principes du choix. Et nous voici revenus à une grande tradition de discussion du libre arbitre. Il est en effet remarquable que cette objection soit celle que Suarez opposait à certains thomistes au sujet des rapports de la volonté et du jugement "ultimo-pratique" (le dernier jugement) dans l'acte libre². Le jugement orientant le vouloir sera-t-il voulu librement? Si oui, quel jugement orientera la méta-volition? Un motif voulu librement nécessitera un méta-motif et ce sera la régression. On a généralement répondu à ce problème en disant qu'il n'y avait pas deux actes psychiques l'un sur l'autre, du vouloir et de l'intellect, mais plutôt une double influence croisée au sein d'un acte unique: c'est au même instant et tout à fait circulairement, mais non pas sous le même

1 G. Strawson, *Loc. cit.*, pp. 10-11; *Freedom and Belief*, pp. 28-29; également T. Honderich, *TD*, p. 179.

2 L. Leahy, *Dynamisme volontaire et jugement libre*, pp. 67ss; J. Lebacqz, *Libre arbitre et jugement*, pp. 51-52.

rapport, que l'intellect, au plan de la détermination (l'objet), et la volonté, au plan de l'exercice, s'entremeuvent. Le jugement est imbibé de vouloir, il y a vouloir jugé et jugement voulu¹. C'est bien la réflexivité des deux facultés sur elles-mêmes qui nous fait éviter, et la régression à l'infini, et le déterminisme qui interdit toute cause de soi². Ce serait trop dire que ces éléments de réponse dissipent le mystère. Au contraire, ils aident à comprendre pourquoi ç'en est un. Néanmoins, c'est dans ce cadre théorique que l'on peut mieux saisir, avec J. Lequier, le rôle du libre vouloir dans le jugement. C'est vers ce traité thomiste du libre arbitre que nous nous dirigerions pour une théorie positive.

Toutefois, il existe une difficulté dont on n'est pas sûr qu'elle puisse être résolue sans trop forcer la doctrine. Comme chez Descartes³, l'évitabilité de l'erreur exigerait que le jugement soit orientable librement. Et il s'agirait bien là de la raison théorique. Or, saint Thomas est on ne peut plus clair dans sa distinction de la raison spéculative et de la raison pratique, et soutient que seule la seconde laisse place au libre arbitre proprement dit. L'évidence, donc l'évidence

1 J. Croteau, *Op. cit.*, p. 195.

2 R. Nozick, *Op. cit.*, p. 308, note que les actes libres devraient être réflexifs, se prendre eux-mêmes pour objet de vouloir.

3 E. Gilson, *Op. cit.*, p. 273.

logique, contraindrait l'esprit, puisqu'elle est connue "par nature". Donc la "visée" de la conscience, en certains cas, ne serait pas libre, et il y aurait là un type de déterminisme. Encore faut-il distinguer les points de vue. Voici la conclusion de l'article sur le contrôle de la raison par la volonté, de la *Somme*:

Du fait qu'elle réfléchit sur elle-même, la raison peut ordonner son propre acte (...) et en conséquence lui commander.

Mais il faut prendre garde ici qu'un acte de la raison peut être envisagé de deux façons: soit au point de vue de son exercice, et sous ce rapport il peut toujours être commandé, par exemple lorsqu'on invite quelqu'un à faire attention et à user de sa raison; soit au point de vue de son objet, et derechef deux hypothèses se présentent: ou bien il s'agit d'appréhender de façon simple la vérité, et cela ne dépend pas de nous mais se produit par la vertu d'une certaine lumière naturelle ou surnaturelle, et en ce cas l'acte de la raison n'est pas en notre pouvoir et ne peut être commandé; ou bien il s'agit pour la raison de donner son assentiment aux choses qu'elle appréhende. Mais alors de deux choses l'une: - ou ce sont des vérités telles que l'intelligence y adhère naturellement, comme les premiers principes, et dans ce cas l'assentiment que nous donnons ou refusons ne dépend pas de nous mais de la nature et il échappe à notre commandement; - ou ce sont des vérités qui ne convainquent pas l'esprit, au point qu'il ne puisse donner ou refuser son assentiment, ou tout au moins suspendre son jugement pour un motif quelconque. Dans ce dernier cas l'assentiment ou le désaccord sont en notre pouvoir et tombent sous notre commandement¹.

L'exercice de la raison serait toujours libre: on peut diriger son attention, s'abstenir de penser, etc. La simple

¹ Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, I-II, Qu. 17, Art. 6, Concl.

appréhension des essences ne le serait pas, de même que certains jugements en matière nécessaire: l'évidence ferait pression irrésistible. D'autres jugements, en matière contingente, seraient libres. Nous revoici face à l'objection de la contrainte logique: pas de choix en mathématiques. Il faudrait une faiblesse dans les raisons pour que la liberté se manifeste¹.

Sans aucun doute, il y a un sens évident où le savoir n'est pas libre: il ne suffit pas de vouloir pour savoir. Sauf peut-être en certains cas pratico-pratiques où il s'agit de savoir, assez littéralement, ce que l'on veut, de connaître le bien pour soi. Dans le domaine de la théorie, dirions-nous, l'aspect normatif (le contenu des normes) n'est pas de notre pouvoir. Mais cela implique-t-il que l'assentiment de facto soit déterminé? Nous ne le croyons pas, et c'est par le biais d'une notion peut-être élargie de la liberté d'exercice que nous ferions intervenir plus avant le libre arbitre dans la raison spéculative. D'ailleurs, dans l'Ecole même, distinction de l'exercice et de la spécification n'est pas ségrégation:

L'exercice et la spécification sont deux plans qu'il convient sans doute de distinguer dans une étude analytique, mais qui n'existent pas séparément et se retrouvent unis, jusqu'à se compénétrer, dans tout acte de volonté. Même le non-vouloir ne sera en fait jamais pur de toute considération d'objet et se donnera toujours des prétextes².

1 D.J. O'Connor, *Free Will*, pp. 44-45.

2 S. Pinkaers, "Notes explicatives", in Saint Thomas d'Aquin, *Op. cit.*, p. 332. Aussi J. Lebacqz, *Op. cit.*, pp. 57-58.

L'exercice de l'acte rationnel, en ce cas, ne devrait-il pas comme pressentir sa spécification, peut-être obliquement, pour pouvoir participer à celle-ci en tant que moteur, c'est-à-dire participer à la "visée" de la norme rationnelle? Il faut porter attention, vouloir le vrai, mais orienté par le vrai lui-même. Ne pourrait-on pas dire que les mêmes schémas s'appliqueraient dans le cas de la raison spéculative et dans celui de la raison pratique? Des différences subsisteraient, que l'on pourrait interpréter comme des degrés de libre arbitre; par exemple, en certaines situations pratiques, les normes immédiates seraient effectivement floues, de sorte que l'acte de choix pourrait porter directement sur celles-ci, et non plus seulement sur leur obéissance. Pour la raison spéculative, la liberté ne concernerait que l'acte de visée dans l'exercice. On reconnaîtrait d'ailleurs que la capacité de désobéir aux normes serait limitée, puisque l'on ne peut totalement éviter toute raison, sans se taire (mais ce "déterminisme" serait d'essence normative). Il y aurait là peut-être une modification du sens des termes "libre arbitre", dûe au fait que nous songeons à un opposé du déterminisme causal mécaniste, alors que le déterminisme de l'évidence dont parlerait saint Thomas serait un déterminisme intelligible. Or, s'il y a un aspect normatif dans la vérité, un aspect "on doit affirmer ceci", un déterminisme à un point de vue, que nous dirions être celui de la normativité, serait compatible avec une liberté à un autre point de vue, que

nous dirions être celui de l'acte intellectuel proprement dit. Il y aurait un double aspect dans l'esprit, parce qu'il serait toujours à distance de ses actes, par pouvoir réflexif. C'est la voie de conciliation que nous tenterions¹.

Cela ne serait pas inactuel. R. Nozick croit que nous avons toujours un pouvoir de choix sur l'évidence, critiqué en cela par S.M. Knaster², qui estime plutôt que ce pouvoir n'existe qu'en certains cas et indirectement, dans les actes préparatoires à la croyance proprement dite: questionnement, attitude, examen, interprétation, etc. Ce pouvoir, poursuit Nozick (ou celui, plus restreint, de Knaster), serait à la racine d'un libre arbitre réflexif qui pourrait procéder à des "empesages" (*weighting*) d'évidence, et non pas seulement à de simples évaluations objectives.

Nous pourrions également chercher des matériaux théoriques chez des philosophes usant d'une notion plus étendue - peut-être trop - de la liberté. Un Maurice Blondel, philosophe de l'action (au sens très large), de la raison pratique, de l'être en tant que dynamisme, aurait confirmé qu'il n'y a pas de

¹ Aussi, quand W. Hasker, *Loc. cit.*, pp. 181-182, parle d'un hypothétique déterminisme de la raison, où les lois logiques exerceraient parfois une attraction irresistible, nous dirions qu'à un autre point de vue cela nécessiterait un libre arbitre pour le sujet (comme dans le cas de la vertu, qui rend les actes néanmoins "automatiques").

² S.M. Knaster, "Chisholm, Deliberation and the Free Acquisition of Belief", *Philosophical Studies*, 1984, pp. 309-319.

"notion qui ne soit commandée par une motion"¹, que "nous tenons en mains la constitution même de notre esprit"², et que notre acte de pensée ne serait pas conscient sans cela³.

Toujours, en toute pensée, en tout acte mental, "il faut qu'à l'évidence des raisons logiques se joigne la décision qui rend à la vérité la primauté, la totalité qui lui est due"⁴.

C'est ce que l'argument autoréférentiel veut affirmer à propos de la conscience logique vraiment normée: son orientation ne doit originer que de sa causalité radicale et mystérieuse.

1 J.M. van Parys, *La vocation de la liberté*, p. 32.

2 *Ibidem*, p. 150.

3 *Ibidem*, p. 150.

4 *Ibidem*, p. 154, citant Blondel. La circularité d'influence entre intellect et volonté est baptisée "circumincession".

BIBLIOGRAPHIE

A) VOLUMES

- AARON, Richard, *Knowing and the Function of Reason*, Oxford, Clarendon, 1971.
- ANSCOMBE, G.E.M., *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, U. of Minnesota Press, 1981.
- ARABI, Oussama, *Wittgenstein*, Paris, Vrin, 1982.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1953.
- ARMSTRONG, *A Materialist Theory of the Mind*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1968.
- AYER, A.J., *The Concept of a Person*, Londres, MacMillan, 1963.
- AYERS, M.R., *The Refutation of Determinism*, Londres, Methuen, 1968.
- BAKER, G.P. & P.M.S. Hacker, *Frege: Logical Excavations*, Oxford U. Press, 1984.
- BELOFF, John, *The Existence of Mind*, Londres, MacGibbon & Kee, 1962.
- BEROFISKY, Bernard (Ed.), *Free Will and Determinism*, New York, Harper & Row, 1966.
- BERTOCCI, Peter Anthony, *Introduction to the Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1951.
- BLAKEMORE, Colin, & Susan Greenfield, *Mindwaves*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.
- BOLZANO, Bernard, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Presses de l'U. Laval, 1975.
- BOLZANO, Bernard, *Theory of Science*, Boston, Reidel, 1973.
- BOLZANO, Bernard, *Theory of Science*, Oxford, Blackwell, 1973.

- BORST, C.V. (Ed.), *The Mind-Brain Identity Theory*, Londres, MacMillan, 1970.
- BOUVERESSE, Jacques, *La force de la règle*, Paris, Minuit, 1987.
- BOUVERESSE, Renée, *Karl Popper*, Paris, Vrin, 1986.
- BOYLE, Joseph, Germain Grisez, & Olaf Tollefsen, *Free Choice: A Self-Referential Argument*, U. of Notre Dame Press, 1976.
- BRANDEN, Nathaniel, *The Psychology of Self-Esteem*, Los Angeles, Nash, 1969.
- CALLOT, Emile, *Propos sur Jules Lequier*, Paris, Rivière, 1962.
- CANFIELD, John V., *The Philosophy of Wittgenstein, t. 10: Logical Necessity and Rules*, New York, Garland, 1986.
- CANFIELD, John V., *The Philosophy of Wittgenstein, t. 11: Philosophy of Mathematics*, New York, Garland, 1986.
- CARNOIS, Bernard, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973.
- COPP, D., & J.J. MacIntosh, *New Essays in the Philosophy of Mind, Series II*, Guelph, Canadian Association for Publishing in Philosophy, 1985.
- CROTEAU, Jacques, *L'homme: Sujet ou objet?*, Montréal, Bellarmin, 1981.
- CURRIE, Gregory, *Frege*, Sussex Harvester Press, 1982.
- DANEK, Jaromir, *Les projets de Leibniz et de Bolzano, deux sources de la logique contemporaine*, Presses de l'U. Laval, 1975.
- DAVIS, William H., *The Free Will Question*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.
- DENNETT, Daniel, *Brainstorms*, Bradford Books, 1978.
- DENNETT, Daniel, *Elbow Room*, M.I.T. Press, 1984.
- DENNETT, Daniel, *The Intentional Stance*, M.I.T. Press, 1987.
- DENYER, Nicholas, *Time, Action and Necessity: A Proof of Free Will*, Londres, Duckworth, 1981.
- DESCARTES, *Oeuvres philosophiques, tt. 2 & 3*, (Ed. Alquié), Paris, Garnier, 1963.

- ECCLES, J.C., & Daniel N. Robinson, *The Wonder of Being Human*, New York Free Press, 1984.
- EDGLEY, Roy, *Reason in Theory and Practice*, Londres, Hutchison U. Library, 1969.
- EPICURE, *Doctrines et maximes*, Paris, Hermann, 1965.
- FEYERABEND, Paul K., *Problems of Empiricism*, Vol. 2, Cambridge U. Press, 1981.
- FOUCHER, Louis, *La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie*, Paris, Vrin, 1927.
- FOUILLEE, Alfred, *La liberté et le déterminisme*, Paris, F.Alcan, 1912.
- FREGE, G., *The Basic Laws of Arithmetic*, U. of California Press, 1964.
- FREGE, G., *Ecrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971.
- FREGE, G., *Les fondements de l'arithmétique*, Paris, Seuil, 1969.
- FREGE, G., *Posthumous Writings*, Oxford, Basil Blackwell, 1979.
- GILSON, Etienne, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, F. Alcan, 1913.
- GOLDMAN, Alvin I., *A Theory of Human Action*, New Jersey, Prentice-Hall, 1970.
- GRENIER, Jean, *La philosophie de Jules Lequier*, Paris, Les belles lettres, 1936.
- HALDANE, J.B.S., *The Inequality of Man*, Penguin Books, 1937.
- HALDANE, J.B.S., *Possible Worlds*, Freeport, Books for Library Press, 1971.
- HAMELIN, Octave, *Le système de Renouvier*, Paris, Vrin, 1927.
- HICKS, John, *Death and Eternal Life*, Londres, Collins, 1976.
- HOBBS, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes*, t. IV, Londres, J. Bohn, 1840.
- HONDERICH, Ted, *A Theory of Determinism*, Oxford, Clarendon, 1988.

- HONDERICH, Ted (Ed.), *Freedom of Action*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973.
- HUME, David, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Garnier-Flammarion, 1983.
- HUSSERL, Edmund, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, P.U.F., 1955.
- HUSSERL, Edmund, *Recherches logiques, t. 1: Prolégomènes à la logique pure*, Paris, P.U.F., 1959.
- JAMES, William, *The Will to Believe*, New York, Dover, 1956.
- KANE, Robert, *Free Will and Values*, S.U.N.Y. Press, 1985.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976.
- KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave, 1975.
- KARCZMAR, A.G., & J.C. Eccles (Ed.), *Brain and Human Behavior*, New York, Springer, 1972.
- KOCKELMANS, Joseph J. (Ed.), *Phenomenology*, New York, Doubleday, 1967.
- KRIPKE, Saul A., *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard U. Press, 1982.
- LAIRD, John, *On Human Freedom*, Londres, Allen & Unwin, 1947.
- LEAHY, Louis, *Dynamisme volontaire et jugement libre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.
- LEBACQZ, Jean, *Libre arbitre et jugement*, Desclée de Brouwer, 1960.
- LEHRER, Keith, *Freedom and Determinism*, New York, Random House, 1966.
- LEQUIER, Jules, *Oeuvres complètes*, Neuchâtel, La Baconnière, 1952.
- LEWIS, C.S., *Miracles*, New York, MacMillan, 1947; Londres, Collins, 1960 (Ed. modifiée).
- LOCKE, John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris, Vrin, 1972.
- LUCAS, John, *The Freedom of the Will*, Oxford, Clarendon, 1970.

- MARITAIN, Jacques, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris, Hartmann, 1947.
- MASCALL, E.L., *Christian Theology and Natural Science*, Archon Books, 1965.
- MILLIKAN, Ruth G., *Language, Thought, and Other Biological Categories*, M.I.T. Press, 1984.
- MOHANTY, J.N. (Ed.), *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977.
- NOZICK, Robert, *Philosophical Explanations*, Harvard U. Press, 1981.
- O'CONNOR, D.J., *Free Will*, New York, Doubleday, 1971.
- O'HEAR, Anthony, *Karl Popper*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980.
- PATON, H.J., *The Categorical Imperative*, Londres, Hutchison, 1947.
- PEARS, David, *Wittgenstein*, Paris, Seghers, 1970.
- POPPER, Karl, *Conjectures and Refutations*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965.
- POPPER, Karl, *The Logic of Scientific Discovery*, U. of Toronto Press, 1959.
- POPPER, Karl, *Objective Knowledge*, Oxford, Clarendon, 1972.
- POPPER, Karl, *The Open Society and its Enemies*, Vol. II, Princeton U. Press, 1966.
- POPPER, Karl, *The Open Universe*, Totowa, Rowman & Littlefield, 1982.
- POPPER, Karl, *La quête inachevée*, Paris, Calmann-Lévy, 1981.
- POPPER, Karl, & J.C. Eccles, *The Self and Its Brain*, New York, Springer, 1977.
- PRAT, Louis, *Le caractère empirique et la personne*, Paris, F. Alcan, 1906.
- PRATT, James B., *Matter and Spirit*, New York, MacMillan, 1926.
- RENOUVIER, Charles, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, F. Alcan, 1927.

- RENOUVIER, Charles, *Essai de critique générale: deuxième essai: Psychologie rationnelle*, t. I & t. II, Paris, A. Colin, 1912.
- SAINT THOMAS D'AQUIN, *Les actes humains, Somme théologique*, I-II, Qu. 6-17, Paris, Cerf, 1962.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, Coll. "Tel", 1976.
- SARTRE, Jean-Paul, *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947.
- SARTRE, Jean-Paul, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1978.
- SEARLE, John, *Intentionality*, Cambridge U. Press, 1983.
- SEARLE, John, *Minds, Brains, and Science*, Harvard U. Press, 1984.
- SHANKER, S.G., *Wittgenstein and the Turning-Point in the Philosophy of Mathematics*, U. of New York Press, 1987.
- SCHERER, René, *La phénoménologie des Recherches logiques de Husserl*, Paris, P.U.F., 1967.
- SCHILPP, P.A. (Ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, Vol 1 & 2, La Salle, Illinois, Open Court, 1974.
- SKINNER, B.F., *About Behaviorism*, New York, Knopf, 1974.
- SMART, J.J.C., *Between Science and Philosophy*, New York, Random House, 1968.
- SMART, J.J.C., *Philosophy and Scientific realism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963.
- SMYTHIES, J.R. (Ed.), *Brain and Mind*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965.
- STRAWSON, Galen, *Freedom and Belief*, Oxford U. Press, 1986.
- STRAWSON, Peter F., *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Columbia U. Press, 1985.
- TAYLOR, Richard, *Action and Purpose*, New Jersey, Prentice-Hall, 1966.
- TAYLOR, Richard, *Metaphysics*, New Jersey, Prentice-Hall, 1963.
- THEAU, Jean, *Certitudes et questions de la raison philosophique*, Presses de l'U. d'Ottawa, 1985.

- THORP, John, *Free Will: A Defence against Neurophysiological Determinism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980.
- TILLIETTE, Xavier, *Jules Lequier ou le tourment de la liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.
- TRUSTED, Jennifer, *Free Will and Responsibility*, Oxford U. Press, 1984.
- VAN INWAGEN, Peter, *An Essay on Free Will*, Oxford, Clarendon, 1983.
- VAN INWAGEN, Peter (Ed.), *Time and Cause*, Boston, Reidel, 1980.
- VAN PARYS, Jean-M., *La vocation de la liberté*, Louvain, Nauwelaerts, 1968.
- WAHL, Jean, *Etudes kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 1938.
- WATSON, Gary (Ed.), *Free Will*, Oxford U. Press, 1982.
- WEISS, Paul, *Nature and Man*, Southern Illinois U. Press, 1947.
- WILLIAMS, Bernard, *Problems of the Self*, Cambridge U. Press, 1973.
- WILSON, Edgar, *The Mental as Physical*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, M.I.T. Press, 1956.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, Coll. "Tel", 1986.
- WRIGHT, Crispin, *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Londres, Duckworth, 1980.
- YOUNG, Robert, *Freedom, Responsibility and God*, Londres, MacMillan, 1975.

B) ARTICLES

- BELOFF, John, "Is Mind Autonomous", *British Journal for the Philosophy of Science*, 1978, pp. 265-273.
- BERNSTEIN, Mark, "Involutional Determinism", *Monist*, 1988, pp. 358-364.

- BLOOR, David, "Popper's Mystification of Objective Knowledge", *Science Studies*, 1974, pp. 65-76.
- BLUMENFELD, David, "Freedom and Mind Control", *American Philosophical Quarterly*, 1988, pp. 215-229.
- BOLD, David, "A Reply to William Dwyer's 'The Contradiction of the Contradiction of Determinism'", *Personalist*, 1973, pp. 284-290.
- BOYLE, Joseph M., "Self-Referential Inconsistency, Inevitable Falsity and Metaphysical Argumentation", *Metaphilosophy*, 1972, pp. 25-42.
- BOYLE, Joseph M., Germain Grisez & Olaf Tollefsen, "Determinism, Freedom, and Self-Referential Arguments, Review of Metaphysics, 1972, pp. 3-37.
- BRANDEN, Nathaniel, "Free Will, Moral Responsibility and the Law", *Southern California Law Review*, 1968-1969, pp. 264-291.
- BRUNSCHVIG, Léon, "L'orientation du rationalisme", *Revue de métaphysique et de morale*, 1912, pp. 653-681.
- CAMPBELL, Keith, "Materialism", in *Encyclopedia of Philosophy*, (Ed. P. Edwards), t. 5, pp. 179-188.
- CARR, Brian, "Popper's Third World", *Philosophical Quarterly*, 1977, pp. 214-226.
- CHURCHLAND, Patricia Smith, "Is Determinism Self-Refuting?", *Mind*, 1981, pp. 99-101.
- COBB, Jeffrey, "Determinism, Affirmation and Free Choice", *Southern Journal of Philosophy*, 1986, pp. 9-17.
- COHEN, Jonathan, "The Self and Its Brain" (Compte-rendu), *Mind*, 1979, pp. 301-304.
- COHEN, Jonathan, "Some Comments on Third World Epistemology", *British Journal for the Philosophy of Science*, 1980, pp. 175-180.
- COLSON, Darrel, "The Transcendental Argument against Determinism: A Challenge yet Unmet", *Southern Journal of Philosophy*, 1982, pp. 15-24.
- DE LATTRE, Alain, "Les oeuvres complètes de J. Lequier, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1954, pp. 425-436.

- DELBOEUF, J., "Determinisme et liberté", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1882-I, pp. 608-638.
- DELBOEUF, J., "Logique algorithmique II", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1876-II, pp. 545-595.
- DELBOEUF, J., "Le sentiment de l'effort", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1881-II, pp. 513-527.
- DENNETT, Daniel, "I Could not Have Done Otherwise - So What?", *Journal of Philosophy*, 1984, pp. 553-565.
- DEWITT, Larry W., "On Bloor's Transformation of Popper's Pluralism", *Social Studies of Science*, 1975, pp. 201-209.
- DWYER, William, "The Contradiction of 'The Contradiction of Determinism'", *Personalist*, 1972, pp. 94-101.
- DWYER, William, "A Reply to David Bold", *Personalist*, 1973, pp. 291-303.
- FARIS, J.A., "A Conspectus of Determinism", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1970, pp. 216-234.
- FLEW, A., "Determinism and Validity Again", *Rationalist Annual*, 1958, pp. 39-51.
- FLEW, A., "The Third Maxim", *Rationalist Annual*, 1955, pp. 63-66.
- FOLEY, Richard, "Compatibilism", *Mind*, 1978, pp. 421-428.
- FOUILLEE, Alfred, "Les nouveaux expédients en faveur du libre arbitre", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1882-II, pp. 585-617.
- GALLOIS, André, "Van Inwagen on Free Will and Determinism", *Philosophical Studies*, 1977, pp. 99-105.
- GELLNER, Ernest, "Determinism and Validity", *Rationalist Annual*, 1957, pp. 69-79.
- GILROY, John D., "A Critique of K. Popper's World 3 Theory", *Modern Schoolman*, 1984-1985, pp. 185-200.
- GLASSEN, Peter, "O'Hear on an Argument of Popper", *British Journal for the Philosophy of Science*, 1984, pp. 375-376.
- GOLDMAN, Alvin A., "The Compatibility of Mechanism and Purpose", *Philosophical Review*, 1969, pp. 468-482.

- GRAHAM, Keith, "Belief and the Limits of Irrationality", *Inquiry*, 1974, pp. 315-326.
- GRENIER, Jean, "Jules Lequier, philosophe et théologien de la liberté", *Revue de théologie et de philosophie*, 1952, pp. 1-8.
- GRUNBAUM, Adolf, "Free Will and Laws of Human Behavior", *American Philosophical Quarterly*, 1971, pp. 299-317.
- GROVE, J.W., "Popper 'Demystified': The Curious Ideas of Bloor (and Some Others) about World 3", *Philosophy of the Social Sciences*, 1980, pp. 173-180.
- HAACK, Suzan, "Epistemology with a Knowing Subject", *Review of Metaphysics*, 1979, pp. 309-337.
- HASKER, William, "The Transcendental Refutation of Determinism", *Southern Journal of Philosophy*, 1973, pp. 175-183.
- HAUSMAN, David B., "Compatibilism Again", *Canadian Journal of Philosophy*, 1975, pp. 509-514.
- HINMAN, Lawrence M., "Can Skinner Tell a Lie? Notes on the Epistemological Nihilism of B.F. Skinner", *Southern Journal of Philosophy*, 1979, pp. 47-60.
- HONDERICH, Ted, "A Conspectus of Determinism", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1970, pp. 191-216.
- HOOKWAY, Christopher, "The Epicurean Argument: Determinism and Scepticism", *Inquiry*, 1989, pp. 79-94.
- HULL, Gerald, "Free Choice: A Self-Referential Argument" (Compte-rendu), *International Studies in Philosophy*, 1978, pp. 218-219.
- JACKSON, Frank, "Interactionism Revived?", *Philosophy of the Social Sciences*, 1980, pp. 316-323.
- JORDAN, James N., "Determinism's Dilemma", *Review of Metaphysics*, 1969-1970, pp. 48-66.
- KANE, Robert, "Libertarianism and Rationality Revisited", *Southern Journal of Philosophy*, 1988, pp. 441-460.
- KEUTH, Herbert, "Objective Knowledge out of Ignorance: Popper on Body, Mind, and the Third World", *Theory and Decision*, 1974, pp. 391-412.
- KLEMKE, E.D., "Karl Popper, Objective Knowledge and the Third World", *Philosophia*, 1979, pp. 45-61.

- KNASTER, Stephen M., "How the Self-Defeating Argument Against Determinism Defeats Itself", *Dialogue*, 1986, pp. 239-244.
- KNASTER, Stephen M., "Chisholm, Deliberation and the Free Acquisition of Belief", *Philosophical Studies*, 1984, pp. 307-322.
- KRIGE, John, "A Critique of Popper's Conception of the Relationship Between Logic, Psychology, and a Critical Epistemology", *Inquiry*, 1978, pp. 313-335.
- LACHS, John, "The Impotent Mind", *Review of Metaphysics*, 1963-1964, pp. 187-199.
- LARMER, Robert, "Free Will, Hegemony and Neurophysiological Indeterminism", *Philosophia*, 1986, pp. 177-188.
- LAZAREFF, A., "L'entreprise philosophique de Jules Lequier", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1938, pp. 161-182.
- LYONS, William, "Determinism and Knowledge", *Analysis*, 1974-1975, pp. 200-204.
- MAGNO, Joseph A., "Beyond the Self-Referential Critique of Determinism", *Thomist*, 1984, pp. 74-80.
- MALCOLM, Norman, "Conceivability of Mechanism", *Philosophical Review*, 1968, pp. 45-72.
- MEEHL, Paul E., "Psychological Determinism and Human Rationality: A Psychologist's reactions to Professor Karl Popper's 'Of Clouds and Clocks'", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 1970, pp. 310-372.
- MEYNELL, Hugo, "David Bloor's *Reductio ad Absurdum* of 'Objective' Truth", *Science Studies*, 1974, pp. 190-193.
- MYRO, George, "Are there Black Holes in Logic?", *Monist*, 1988, pp. 365-376.
- O'HEAR, Anthony, "Evolution, Knowledge, and Self-Consciousness", *Inquiry*, 1989, pp. 127-150.
- O'HEAR, Anthony, "Reply to Glassen", *British Journal for the Philosophy of Science*, 1984, pp. 377-380.
- PILLON, F., "La troisième antinomie de Kant, la croyance à la liberté, le dilemme de Lequier, et le primat de la raison pratique", *L'année philosophique*, 1911, pp. 73-131.

- POPPER, Karl, "Is Determinism Self-Refuting?", *Mind*, 1983, pp. 103-104.
- QUILLIOT, Roland, "Indéterminisme et Interactionnisme chez Popper", *Archives de Philosophie*, 1985, pp. 109-127.
- RIPLEY, Charles, "Why Determinism Cannot be True", *Dialogue*, 1972, pp. 59-68.
- RUSSELL, Paul, "Causation, Compulsion and Compatibilism", *American Journal of Philosophy*, 1988, pp. 313-321.
- SEAILLES, Gabriel, "Un philosophe inconnu, J. Lequier", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1898, pp. 120-150.
- SECRETAN, Charles, "Le principe de la morale", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1882-I, pp. 25-53.
- SETTLE, Tom, "Is Popper's World 3 an Ontological Extravagance?", *Philosophy of the Social Sciences*, 1983, pp. 195-202.
- SETTLE, Tom, "Self-Defeat is not so Frequent", *Dialogue*, 1987, pp. 356-362.
- SHUTTE, Augustine, "The Refutation of Determinism", *Philosophy*, 1984, pp. 481-489.
- SIMON, Robert, "Should Reasoning Embarrass the Determinist?", *Dialogue*, 1973, pp. 680-682.
- SLOTE, Michael, "Selective Necessity and The Free Will Problem", *Journal of Philosophy*, 1982, pp. 5-25.
- SNYDER, A. Aaron, "The Paradox of Determinism", *American Philosophical Quarterly*, 1972, pp. 353-356.
- STACK, Michael, "Self-Refuting Arguments", *Metaphilosophy*, 1983, pp. 327-335.
- STRAWSON, Galen, "Consciousness, Free Will, and the Unimportance of Determinism", *Inquiry*, 1989, pp. 3-27.
- TAYLOR, A.E., "Freedom and Personality", *Philosophy*, 1939, pp. 257-280.
- TAYLOR, A.E., "Freedom and Personality Again", *Philosophy*, 1942, pp. 26-37.
- VAN INWAGEN, Peter, "Reply to Narveson", *Philosophical Studies*, 1977, pp. 89-98.

- WAHL, Jean, "Réflexions sur la philosophie de Jules Lequier", *Deucalion*, 1952, pp. 81-126.
- WALLER, Bruce, "Determinism and Behaviorist Epistemology: A Conditioned Response to a Hinman Stimulus", *Southern Journal of Philosophy*, 1982, pp. 513-532.
- WALTER, Edward, "Is Libertarianism Logically Coherent?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1977-1978, pp. 505-513.
- WALTER, Edward, & Arthur Minton, "Soft Determinism, Freedom, and Rationality", *Personalist*, 1975, pp. 364-384.
- WICK, Warner, "Truth's Debt to Freedom", *Mind*, 1964, pp. 527-537.
- WOLFE, David L., "The Behavior of Knowing: The Consequences of B.F. Skinner's Epistemology", *Personalist*, 1975, pp. 233-241.
- YOUNG, Robert, "Compatibilism and Freedom", *Mind*, 1974, pp. 19-42.
- YOUNG, Robert, "A Sound Self-Referential Argument?, Review of *Metaphysics*, 1973-1974, pp. 112-119.
- YOUNG, Robert, "Free Choice: A Self-Referential Argument" (Compte-rendu), *Philosophical Books*, 1978, pp. 82-84.

Jean-Luc Beaudet, Du libre arbitre: Examen d'un argument autoréférentiel contre le déterminisme physicaliste.

RESUME

Cet essai se veut une analyse critique des doctrines des philosophes concernant un argument classique sur les rapports du libre arbitre et de la raison. Selon cet argument, le déterminisme mécaniste ou physicaliste saperait les bases de la raison, non seulement pratique, mais encore spéculative, et par conséquent mettrait en péril sa propre élaboration rationnelle. D'où une autoréférence destructive de ce déterminisme.

La notion centrale utilisée dans l'interprétation de cet argument est celle de normativité logique, faisant pendant à la normativité morale habituellement jugée incompatible avec le déterminisme des actes et de leur délibération.

La méthode est celle d'une étude d'auteurs, dont on cherche à confronter les différents points de vue.

Les deux premiers chapitres analysent de façon assez large les doctrines de deux éminents défenseurs de l'argument, Karl Popper et Jules Lequier, respectivement.

Le troisième chapitre poursuit une analyse semblable à l'aide de nombreuses publications plus courtes et plus exclusivement axées sur l'étude de l'argument concerné.

Le quatrième chapitre se veut évaluatif et dialectique.