

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI

**A Bell & Howell Information Company
300 North Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106-1346 USA
313/761-4700 800/521-0600**



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

**LE DÉTERMINISME
ET LES FONDEMENTS DE LA RESPONSABILITÉ MORALE:
PERSPECTIVES OUVERTES PAR PETER F. STRAWSON**

© Brian Monast

**Département de philosophie
Faculté des arts
Université d'Ottawa**

**Thèse présentée à l'École des études supérieures
de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention de la Maîtrise ès arts (philosophie): M. A.**

Ottawa – 1996



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a 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.

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 with the author's permission.

L'auteur a accordé une licence 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.

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.

0-612-20939-3

RÉSUMÉ

Le mécanisme qu'implique le déterminisme suggère que nos décisions ne nous appartiennent pas. Strawson répond que nous sentons qu'elles sont les nôtres parce qu'elles sont ce que nous sommes, comme nos attitudes réactives expriment ce que nous sommes. Cet argument suffisant ne suscite pourtant pas une adhésion générale, et ce, en raison de préjugés quant au dualisme esprit-matière. Or, le "physique" n'est que l'image médiatisée et externe, nécessairement superficielle, de l'être que nous sommes, alors que l'expérience interne est cet être dans sa plénitude immédiate et intrinsèque. En distinguant l'être vécu de l'être vu, nous pourrions identifier une dualité de valeurs épistémiques desquelles nous pourrions dégager le statut et le rôle respectifs des perspectives objective et subjective et les critères normatifs qui pourront justifier le maintien des attitudes subjectives, dites morales.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier particulièrement Ghyslain Charron pour sa patience et son ouverture d'esprit, qualités inestimables pour ce qui est de la recherche philosophique. Je réserve des sentiments semblables à l'égard de Léo-Paul Bordeleau, en raison des nombreuses discussions que j'ai eu le privilège de soutenir avec lui.

C'est peut-être aussi le moment de faire états de quelques auteurs qui, quoique je ne les cite en aucune occasion, m'ont sans doute influencé plus que je ne le soupçonne. Sous ce titre, je peux ranger Michel Henry et Maine de Biran. Je n'ai pas pu déterminer s'il y a un rapport ou non à faire entre des concepts tels que «être pré-réflexif» et «corps originaire», qu'on retrouve chez ces derniers, et ceux de «conscience pré-objectale» et d'«être vécu» que j'emploie dans les pages qui suivent. Je salue de même Heidegger, duquel je n'ai encore rien compris, sauf les premières pages de *L'être et le temps*, où il prétend que la question de l'être n'a pas encore été soulevée.

J'autorise Brian Monast à joindre la traduction de "Freedom and Resentment" dont il est responsable au dépôt de sa thèse de maîtrise, à titre d'appendice, et j'autorise la Bibliothèque nationale du Canada à prêter ou vendre cette traduction en petit nombre en tant que dossier accompagnant une thèse du traducteur.

P.F. Strawson

Oxford

9th October 1996

MAGDALEN COLLEGE
OXFORD OX1 4AU
Telephone (0865) 276000

16th February 1995

Dear Mr. Menant,

Thanks you very much for sending me your translation of 'Freedom and Recruitment'. I am quite content with the literal style of translation which you have followed. I noticed only three small mistakes, namely:

page 11, line 7: you should insert 'evens' between 'revenir' and 'les'.

p. 14, l. 14: you should delete 'que' after 'obstruction'.

p. 19, l. 7: 'attends' should be 'attende'.

I am sorry that I cannot help you about publication, since I have no acquaintance with any French-language periodicals. Surely there must be some such in Canada, to which you will have access.

I do not know of any other reprinting of the text of 'F. and R.', and have not

imply noticed any modification of the text from one printing to another. So I think it safe to assume they are all the same.

With renewed thanks for the work you have undertaken and with very best wishes for your future -

Yours sincerely,

Peter Strawson

TABLE DES MATIÈRES

	Page
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I: L'ARGUMENT NATURALISTE TRANSCENDANTAL	9
– «Liberté et ressentiment»: – introduction	9
– l'argument logique	12
– deux arguments naturalistes	15
– L'argumentation transcendantale	22
CHAPITRE II: LA MULTIPLICITÉ DES PERSPECTIVES	27
– La relativisation des perspectives	27
– «Nécessité et libre-arbitre»: – l'argument ontologique	31
– nouveaux doutes	35
– La correspondance psycho-physique	41
CHAPITRE III: LE PHYSIQUE ET LE MENTAL	48
– Le modèle identitaire et le dualisme épistémique	49
– La connaissance objective	54
– Objectivité et agressivité	57
CHAPITRE IV: SUBJECTIVITÉ ET COMMUNAUTÉ	62
– La connaissance subjective	62
– Subjectivité et amour	72
CHAPITRE V: L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE	81
– Le fondement du mérite moral	83
– Les sentiments monadiques	88
– Les sentiments intersubjectifs	91
CONCLUSION	96
BIBLIOGRAPHIE	105
APPENDICE: Peter Strawson, «Liberté et ressentiment»	111

*They have put themselves
beyond the pale of society, for
society has become their clay
and their creation.*

J. D. Mabbott.

INTRODUCTION

Le cadre intentionnel

Il y a de cela déjà quatre cents ans que Descartes concluait que s'il y avait une chose dont il ne pouvait douter, c'était son existence même en tant qu'être pensant. Voilà qu'au XX^e siècle il semble qu'il n'y ait rien en quoi nous soyons le moins disposer à accorder créance que la consistance de l'être intérieur.

Il y a là un sort ironique, car ce développement semble être le fruit d'un positivisme dont l'avènement est au moins partiellement attribuable à Descartes. C'est en s'inspirant d'une conception mécaniste et matérialiste de l'univers que les critiques du sujet remettent en cause soit son existence, soit sa «liberté». Grâce à la science, l'homme s'est forgé une identité toute extérieure au sein de laquelle il ne sait plus comment inscrire son être immédiat, celui de sa conscience et de sa volonté. Celles-ci lui semblent désormais illusoire, intangibles et, bref, irréelles.

Plus encore, pour autant qu'il se sent exister, le sujet contemporain sent qu'il

ne s'appartient plus. Il se pense lui-même comme dominé par son inconscient, déterminé par ses antécédents historiques, limité par sa condition physique. Son sort lui paraît une prison hermétique mais, physicien, il refuse de s'en dissocier, comme le faisait Descartes en distinguant l'âme et le corps, ce qui n'empêche pas qu'il arrive mal à s'identifier à ce sort et à se penser lui-même autrement que comme une marionnette impuissante enchaînée par ce sort.

Cette question de la liberté (ou de l'impuissance) métaphysique précède de quelques millénaires les textes cartésiens. Elle demeure aussi au coeur de la problématique qui nous porte à confronter la validité des faits objectifs à celle des faits subjectifs et à rejeter la seconde en faveur de la première.

L'étude qui suit porte sur le fondement de la responsabilité morale et du respect de la liberté individuelle. Ce fondement a été souvent remis en cause en présumant une incompatibilité entre et la thèse déterministe et le concept d'agence sans lequel la liberté et la responsabilité ne semblaient pas pensables. En effet, rien de plus commun comme objection aux exigences de certaines théories politiques et juridiques que d'entendre que la volonté n'est pas libre «de toute façon» et que cette dernière, n'étant pas libre, est aussi sans mérite moral.

Les propos qui suivent n'ont pas pour objet, toutefois, de s'interroger sur la valeur de la thèse déterministe.¹ Au contraire, il s'agit plutôt de renverser le raisonnement par lequel l'insignifiance des faits moraux (au sens de faits internes) est associée à la validité de cette thèse. *Le but sera donc de voir comment des concepts moraux tels que la conscience, la volonté et le mérite moral se pensent au sein d'un ordre naturel.*

Et comme l'ordre naturel dont il s'agit est un ordre déterministe et

¹ **Thèse déterministe:** thèse selon laquelle l'univers est réglé par des lois immuables où tout état de choses dépend entièrement des états de choses antécédents d'une manière telle que tous les événements à venir, des plus microscopiques au plus géants, sont déjà contenus dans l'état universel présent des choses et qu'il n'y a qu'un unique scénario universel, quoique inconnu de nous, qui puisse se déployer à partir de cet état.

matérialiste, le pouvoir que peut avoir l'être humain de prendre des décisions, de faire le bien ou le mal, sera conçu comme un pouvoir naturellement déterminé et non comme un pouvoir lui permettant d'échapper aux lois naturelles. On pourra donc parler du respect et de l'estime de la «détermination individuelle» mais non plus de la «liberté métaphysique». Cette détermination en étant une complètement soumise au règne physique, notre conception opérationnelle de l'être humain sera celle d'un robot biomécanique.

Peter Strawson

Le débat sur la liberté et le déterminisme a été tellement relancé et ressassé depuis les débuts de la philosophie qu'on n'imagine guère qu'une contribution originale soit encore possible. Il y a pourtant un philosophe contemporain qui a produit une contribution exceptionnelle en son genre et fort stimulante. Il s'agit de Peter Frederick Strawson.

Strawson n'est pas moraliste, mais les rares incursions qu'il a faites en ce domaine ont été marquantes. Là comme ailleurs, il a voulu chasser diverses formes de scepticisme à l'aide du même instrument, son naturalisme. Face à une diversité de concepts qu'on a l'habitude de problématiser en philosophie, Strawson identifie ceux qui ne peuvent être repensés parce qu'ils fondent la pensée elle-même. Il cherche les éléments qui font partie de notre «cadre naturel» et qui servent d'appui à toute remise en cause. Strawson est compatibiliste. Il ne croit pas que la validité

d'une thèse déterministe entraîne quelque conséquence que ce soit pour nos diverses pratiques morales. Il a voulu penser l'être humain comme une chose naturelle, comme une chose de ce monde, sans que cela ne remette en cause nos concepts moraux. Le rapprochement avec le projet poursuivi ici est évident.

Toutefois, si Strawson représente un intérêt particulier, c'est que, dans «Liberté et ressentiment», il a posé le problème d'une manière originale et fort suggestive. D'une part, en distinguant les attitudes objectives des attitudes participatives, il a permis une formulation nette des intérêts en jeu. D'autre part, en portant son regard sur les volets négligés des thèses opposées, la non-pertinence du déterminisme pour la morale et l'interprétation inconséquente par le «libertaire» (nous dirions peut-être le «spiritualiste») de ce qu'implique la thèse déterministe, l'auteur a réanimé le débat, lequel a pris depuis une nouvelle direction.

Enfin, il n'y a pas que les thèses strawsoniennes qui représentent pour nous un intérêt. Strawson est pédagogue. Tout ce qu'il traite, il le manie avec art et simplicité. Comme un grand maître, il peut broser un tableau d'une clarté remarquable en quelques phrases à peine. Strawson est ce qu'on appelle un clair. Sous son regard, le brouillard se lève. Dépeint par lui, un réseau de difficultés se révèle purgé de ses ramifications académiques, de sorte que sa structure essentielle se trace nettement sur un fond non encombré. Grâce à lui, nous pourrions plus aisément nous acheminer au cœur de la question. Là, même si nous devons nous écarter quelque peu des positions strawsoniennes, nous pourrions voir s'il ne nous serait pas possible au moins d'empêcher que la discussion ne retombe dans ses vieilles ornières en lui ouvrant des voies toujours nouvelles. Nous entreprendrions donc notre périple par l'étude d'une série de textes qu'a publiés cet auteur au sujet des questions qui nous concernent.

Démarche

Dans un premier texte, Strawson tente de démontrer que lorsque nous suspendons nos attitudes morales, nous les suspendons en raisons de la présence d'une anormalité quelconque, qu'il s'agisse d'immaturité ou d'une autre forme d'incapacité mentale, et que, comme l'anormalité ne pourrait être une condition généralisable à l'ensemble de la communauté et, partant, une conséquence impliquée par une thèse déterministe, celle-ci reste sans pertinence quant à nos attitudes morales.

Strawson se doute de la réplique «pessimiste»²: la thèse déterministe implique justement que nous serions tous anormaux d'un point de vue, puisque nous serions tous impuissants. Anticipant probablement cette objection, il mettra de l'avant l'argument naturaliste. Les sentiments moraux font partie d'un cadre naturel inéluctable. L'objection pessimiste est vaine. De plus, *pourrions-nous* nous défaire de ces sentiments, nous n'aurions aucun intérêt à le faire.

Ce naturalisme a une résonance trop empirique, mais sa forme a celle des arguments que Strawson qualifie de transcendants dans son ouvrage sur le scepticisme. Nous nous pencherons donc sur ce texte. Il y a dans toute expérience un cadre formé de choses dont on ne peut douter parce qu'elles servent de fondement à tout jugement et à tout doute. Ainsi, un argument transcendantal en est un qui, plutôt que de répondre directement à une remise en cause par des arguments contraires, démontre la vanité de cette remise en cause.

² *Définitions techniques*: **Pessimiste**: sceptique quant à la cohérence des attitudes morales advenant la validité de la thèse déterministe. **Optimiste**: utilitariste soutenant que les attitudes morales auraient un sens, advenant la validité de cette thèse, mais seulement dans la mesure où elles auraient une valeur instrumentale.

Que faire, toutefois, lorsqu'il y a deux perspectives «naturelles» qui semblent incompatibles entre elles, comme les perspectives physique et morale, par exemple? Un texte contigu de Strawson sur le scepticisme à l'égard des faits mentaux va nous permettre d'aborder le problème autrement. Le physicalisme prétend produire une explication suffisante de l'action humaine sans aucune référence aux faits mentaux, lesquels se trouvent relégués à l'insignifiance épiphénoménale. C'est un tel scepticisme général qui ronge le pessimiste: il est ensorcelé par l'objectivité.

Strawson discute du rapport entre la matière et l'esprit. Est-ce un rapport causal, ou est-ce que l'esprit *est* matière? Strawson rejettera cette thèse de l'identité parce qu'il soupçonne qu'elle est mise de l'avant par une intention réductiviste: l'esprit ne serait *que* matière. Il se sent donc obligé d'opter pour la thèse du rapport causal; mais un rapport causal détaillé, et même un rapport causal général, est impensable, et c'est Strawson lui-même, d'ailleurs, qui nous dira pourquoi.

Pour un physicaliste critique, c'est donc pour la thèse de l'identité qu'il faut opter. Mais celle-ci ne réduit pas le mental au physique, comme le craint Strawson et comme, nous avertit-il, on a l'habitude complaisante de croire. Au contraire, elle les place sur un pied d'égalité et spécifie l'objet et le statut particulier de chacune de ces perspectives. Cette thèse nous permettra de distinguer la connaissance immanente de la connaissance transcendante. La première est riche et intraduisible par nos schèmes intellectuels, logiques et limités, parce qu'elle procède de la plénitude de l'être, alors que la seconde n'est qu'une pauvre représentation de l'apparence extérieure des objets externes.

Le noeud métaphysique

Pour penser le fondement de la responsabilité, nous allons passer d'un argument métaphysique portant sur la liberté humaine à un argument de forme ontologique. Nos actions sont effectivement les nôtres, non pas parce qu'elles ne sont pas déterminées par ce qui les précède, par ce qui nous précède, mais parce qu'elles sont ce que nous sommes. Nier la responsabilité de l'individu pour ses actes, affirmer qu'il est sans «vrai» mérite et que nos attitudes morales à son égard sont absurdes, c'est nier l'individu lui-même dans sa présence et sa puissance.

D'autre part, sans prétendre comprendre ce que sont des faits internes, nous pourrions démontrer que, *si nous étions* matérialistes, il nous faudrait reconnaître que tout être de sensation devrait nécessairement être confronté à un ordre de faits d'une nature semblable à celle des faits moraux, c'est-à-dire à des faits «immatériels».

Si le physicalisme est vrai, nous devons trouver quel pourrait être, dans l'expérience humaine, cet ordre de faits *in*intelligibles en termes physiques que doit prévoir la théorie et nous devons, d'autre part, trouver un endroit dans le schéma physicaliste où inscrire les faits de conscience que nous éprouvons effectivement, puisque *rien* dans l'ordre des faits connus ne peut s'inscrire, selon cette perspective, en dehors des faits matériels. Nous n'aurons pas à nous heurter longtemps contre ces deux mystères, l'un fournit la réponse à l'autre; l'hypothèse la plus plausible est que l'expérience interne, l'être de la représentation, la chose cartésienne que je suis est cette connaissance immanente, inintelligible (c'est-à-dire inquantifiable) à laquelle nous devons nous attendre chez tout être de sensation. Quant au

matérialiste, il n'a pas le choix, il ne lui reste qu'une case où classer les faits d'expérience, lesquels doivent être physiques quoique incompréhensibles en termes physicalistes, c'est celle de cette connaissance immanente qu'il doit prévoir théoriquement sans pouvoir en prévoir la nature.

Bref, l'important est que la nécessité de l'expérience d'une connaissance inintelligible en termes physicalistes se déduit d'une conception elle-même physicaliste.

Ayant établi que des faits internes sont un type de faits auquel on doit s'attendre dans un ordre naturel et que, par là, il n'y a plus d'antinomie entre la «liberté» (la volonté) et la science, il ne restera qu'à établir pourquoi les critères de l'action intersubjective devraient être subjectifs et non objectifs ou, en autres mots, pourquoi l'attitude subjective, en plus d'être cohérente, est aussi obligatoire.

Aussi, parce que la connaissance immanente est la connaissance de soi, elle constituera le fondement de la subjectivité et de l'identification de soi et servira aussi de critère permettant de reconnaître en autrui un semblable, un frère, et, surtout, un égal et une fin en soi, c'est-à-dire un objet d'amour. Nous en arriverons alors au concept de communauté morale, laquelle, en tant que communauté des esprits, sera reconnue comme seul mode possible d'intersubjectivité et comme seule forme légitime de rapports humains.

Or, la pensée naturaliste, mal interprétée, n'a pas été moins dévastatrice à l'égard de l'amour qu'à l'égard de la liberté. Comme cette pensée nous a conduits à voir la liberté comme une supercherie, elle nous a portés à voir l'amour comme illusoire. Un être humain déterminé, mû ultimement et inexorablement par ses pulsions, était nécessairement, croyions-nous, un être égoïste, un être, encore une fois, sans mérite moral. Espérons que le travail pourra aussi semer des doutes à l'égard de cette prétendue bassesse de notre nature.

CHAPITRE I

L'ARGUMENT NATURALISTE TRANSCENDANTAL DE STRAWSON

«Liberté et ressentiment»

Dans «Liberté et ressentiment», Strawson commence par distinguer deux adversaires: les pessimistes, pour qui la vérité de la thèse déterministe retirerait tout fondement aux sentiments moraux, et les optimistes, lesquels partagent l'avis contraire.³ L'effort de Strawson consiste à montrer aux pessimistes qu'un naturalisme bien interprété ne remet pas en cause les sentiments moraux. La thèse déterministe, telle qu'elle est interprétée habituellement, rejette effectivement «un élément vital» de l'existence, mais il n'est pas nécessaire, pour retrouver cet élément

³ Peter Frederick Strawson, «Liberté et ressentiment», trad. par moi-même et reproduit en appendice. Traduction de «Freedom and Resentment», *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, 1974, p. 1-25. La pagination renvoie aussi bien à la version anglaise qu'à la traduction. Identifié dans les renvois subséquents par le sigle [L.-].

vital, de faire appel à une quelconque liberté métaphysique et contre-factuelle.[L.1-2]

Les optimistes ont maintenu, il est vrai, la compatibilité de la thèse déterministe avec la culpabilité ou le mérite moral. Toutefois, ils ont l'habitude de perdre de vue le sens de ces concepts. Ils ne reconnaissent que la valeur extrinsèque des attitudes morales et, en ce sens, ils se rallient à l'avis des pessimistes sur le fond de la question. Le fondement de la punition, aux yeux de tels «compatibilistes», ne peut être que la dissuasion ou la correction; au fond, eux non plus ne croient pas que le châtement a un sens en lui-même.⁴ Pour le pessimiste, cette manière de fonder les attitudes morales est inadéquate. Il faut que les sentiments moraux aient un sens en eux-mêmes et non en vertu des effets qu'ils produisent. L'optimiste aura beau parler de liberté négative (absence de contrainte) ou positive (pouvoir d'action), la condamnation morale, malgré son efficience pratique, ne peut garder son sens sans la culpabilité, et celle-ci disparaît lorsque disparaît le libre arbitre.[L.2-4]

Pour répondre à ces objections, Strawson introduit la distinction entre les attitudes objective et morale.⁵ Il est clair par sa description que les attitudes morales, qu'il nomme d'ailleurs «participatives», sont essentiellement intersubjectives. Il est difficile d'en dire plus sans anticiper déjà sur les conclusions, mais les attitudes participatives appartiennent aux rapports qui fondent

⁴ Richard Brandt, «Determinism and the justifiability of moral blame», *Determinism and Freedom*, dir. par Sidney Hook, New York University Press, 1958, p. 140.

⁵ Pour distinguer ces deux attitudes, on ne peut mieux que les mots de Strawson lui-même: «Ces attitudes, dois-je préciser, ne sont pas, au sein d'une situation unique, nécessairement *exclusives* l'une de l'autre. Elles demeurent, néanmoins, profondément *opposées* l'une à l'autre. Adopter l'attitude objective envers un autre être humain consiste à le voir, peut-être, comme l'objet d'une politique sociale, comme objet de soins, compte tenu des nombreux sens qu'on peut attribuer à ce terme, comme quelque chose dont on doit certainement tenir compte, et ce, peut-être par précaution, quelque chose dont il faut s'occuper, ou qu'il faut manier, guérir ou former, ou peut-être simplement comme quelque chose à éviter, quoique *cette* qualification ne soit pas le propre de l'attitude objective. Celle-ci peut être marquée par l'affectivité de nombreuses façons, mais pas de n'importe quelle façon. Cette attitude peut comprendre la répulsion ou la peur, elle peut comprendre la pitié ou même l'amour, quoique pas n'importe quel amour. Elle ne peut comprendre le ressentiment, la reconnaissance, le pardon, la colère, ou l'amour qu'on peut parfois dire que deux adultes ressentent mutuellement.»[L.9]

la solidarité: ce sont les attitudes qu'on adopte lorsqu'on se considère *avec* l'autre, lorsqu'on partage avec lui la subjectivité. Si notre attitude est objective, nous pouvons nous disputer, mais nous ne pouvons nous quereller, nous pouvons négocier, mais nous ne pouvons raisonner avec l'autre.[L.9] C'est que, lorsque nous nous querellons, tout en tentant de changer l'autre, nous restons aussi ouverts à ce qu'il induise en nous le changement.⁶

When two people quarrel, they trade emotion, each submitting to the impact of the other's feelings. Quarreling contrasts with, say, shooting the other down the minute he opens his mouth. Or, a more likely alternative, with inuring oneself in advance to the impact of the other's feelings.⁷

Aussi, une telle ouverture requiert-elle un certain état d'égalité entre nous-mêmes et l'autre.⁸

Strawson ne fait aucune allusion à l'égalité que présupposent les attitudes intersubjectives. Néanmoins, la réciprocité semble être une caractéristique essentielle de ces attitudes. Les attitudes qui intéressent plus particulièrement Strawson sont celles qu'il nomme «attitudes réactives». Ces attitudes sont celles que nous adoptons envers autrui en fonction de *son* attitude envers nous. Si son attitude est marquée de bonne volonté, alors nous éprouverons de la gratitude à son endroit, sinon, dans le cas contraire, nous éprouverons du ressentiment. Il faut donc distinguer, d'une part, l'attitude personnelle de base que constitue la bonne (ou la mauvaise) volonté et, d'autre part, les attitudes «réactives» que suscite cette attitude de base.⁹

Ce que l'auteur tient surtout à faire valoir est l'importance que ces attitudes,

⁶ Lawrence Stern, «Freedom, Blame, and Moral Community», *The Journal of Philosophy*, 1974 (71), p. 75.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ Il existe un ensemble encore plus général d'attitudes qu'on pourra opposer aux attitudes objectives, celui des attitudes subjectives. Tout sentiment, s'il n'est pas *intersubjectif*, demeure néanmoins *subjectif*.

en particulier les attitudes réactives, représentent pour nous. Dans un monde où elles seraient absentes, nous souffririons d'aliénation.

Or, le déterminisme ne remet pas nécessairement en cause la présence de la bonne ou de la mauvaise volonté, mais en concevant la volonté comme déterminée, il semble du moins soulever des doutes à l'égard du bien-fondé des attitudes réactives. Pour parer à ces doutes, Strawson retient deux questions:

- 1) Sous quelles conditions suspendons-nous, en fait, nos attitudes réactives?
- 2) Comment nous sentirions-nous si nous ne subissions pas ces attitudes de la part des autres?

L'argument logique

En réponse à la première de ces questions, nous suspendons nos attitudes morales lorsque nous avons affaire à quelque forme d'anormalité, soit un geste involontaire, la folie ou l'immaturité. Or, comme les conséquences de la thèse déterministe, quelles qu'elles puissent être, doivent être des conséquences universelles, aucune de ces formes d'anormalité ne pourrait être une conséquence impliquée par une thèse déterministe.

Dans le cas du geste involontaire, nous n'en attribuons pas la responsabilité à l'agent parce que la volonté de celui-ci n'était pas une cause intervenante dans la série des événements. Au contraire une théorie déterministe n'impliquerait pas l'absence de la volonté. Elle impliquerait plutôt que celle-ci est une cause

intervenante, mais imbriquée dans la série causale.

Dans le cas de la folie comme dans celui de l'immaturité, nous n'écartons pas le blâme parce que la volonté était déterminée mais parce qu'elle était, dans le premier cas, défaillante ou hors d'usage et, dans le deuxième cas, non pleinement développée. Or, il ne se pourrait pas non plus qu'une thèse déterministe implique que la volonté de tous soit ainsi infantile, défaillante ou motivée seulement par des motifs inconscients.

Cette dernière proposition peut paraître fort contestable, et elle repose sur un parallèle entre l'aliénation et l'anormalité qui peut paraître tout aussi précaire. Néanmoins, ce parallèle rend possible une formulation logique et irréfutable de l'argument. Il est effectivement impossible que nous soyons tous anormaux, l'anormalité étant, par définition, une condition minoritaire. Il est vrai qu'un pessimiste pourrait prétendre, au contraire, que la thèse déterministe implique justement que nous serions tous anormaux, puisque nous serions tous impuissants.¹⁰ Si nous ignorons cette objection, toutefois, comme semble le faire ici Strawson, il reste une faille dans l'argument, faille que Strawson reconnaîtra.

Une conclusion s'impose déjà, cependant, qu'on peut formuler de deux façons: 1) La thèse déterministe ne peut avoir pour conséquence aucune des conditions qui, dans les faits, sont celles qui nous obligent à suspendre nos jugements moraux. 2) Inversement, lorsque nous suspendons ces jugements, ce n'est pas parce que nous croyons la volonté plus déterminée qu'elle ne l'est en d'autres temps. Et cette conclusion suggère fortement que la thèse déterministe serait sans pertinence pour les jugements moraux.[L.11-12]

Strawson a reconnu plus tard que cet argument n'écarte pas toute possibilité d'un déterminisme déresponsabilisant. «Cet argument n'est pas décisif», disait-il

¹⁰ Paul Russell, «Strawson's Way of Naturalizing Responsibility», *Ethics*, 1992 (102), p. 289.

dans une réplique à Ayer,

parce que montrer que notre adoption d'une attitude ne dépend pas de la réalisation d'une certaine condition [le déterminisme dans un cas précis] ne prouve pas que la réalisation de cette condition n'entraînerait pas cette adoption.¹¹

Je soupçonne que c'est l'argument pessimiste de l'impuissance que Strawson avait en tête en formulant cette réplique. En plus des raisons habituelles que nous avons de suspendre nos jugements moraux, il est concevable que l'absence d'une liberté métaphysique puisse, elle aussi, constituer une raison suffisante pour cette suspension. «Mais sans être décisif», ajoutait-il, «l'argument demeure marquant, car il chasse cette apparence de preuve suffisante dont bénéficiait l'hypothèse» ... hypothèse selon laquelle c'est parce que nous découvrons que Monsieur X est déterminé en un sens conforme à une thèse déterministe que nous abandonnons à son endroit l'attitude subjective.¹²

S'il y a une faille dans l'argument, toutefois, c'est parce qu'il n'était pas tout à fait juste de dire que les raisons pour lesquelles nous adoptons l'attitude objective se réduisent à une anormalité quelconque. Nous adoptons régulièrement aussi cette attitude envers des êtres sains et raisonnables, et il peut y avoir de nombreuses raisons de le faire. Strawson suggère que nous pouvons le faire pour «échapper au tensions d'un rapport personnel, pour nous aider à déterminer nos politiques ou par simple curiosité intellectuelle.»[L.10] Si nous pouvons adopter, à l'occasion, l'attitude objective envers les gens sains d'esprit, pourquoi ne l'adopterions-nous pas en tout temps?

Comme la thèse déterministe ne pouvait impliquer l'anormalité universelle,

¹¹ P. F. Strawson, «Reply to Ayer and Bennett», *Essays Presented to P. F. Strawson*, dir. par Zak van Straaten, Clarendon University Press, 1980, p. 263. Je traduis.

¹² *Ibid.*

il n'y avait aucune raison de croire que la vérité de cette thèse devait nous porter à adopter l'attitude objective, pour autant qu'il n'y avait *que* l'anormalité qui nous portait à adopter cette attitude. Mais puisqu'il nous arrive d'adopter cette attitude pour des raisons qui n'ont rien d'exceptionnel et qui, somme toute, sont universalisables — Strawson ne pouvait guère prétendre que nous ne pourrions pas tous être des objets de curiosité ou des objets manipulables et, partant, qu'une thèse déterministe ne pourrait pas impliquer que nous serions tous de tels objets — il n'y a plus rien qui exclut un lien nécessaire entre la vérité de la thèse et l'attitude objective. Pour combler cette faille, Strawson fera appel à une nouvelle argumentation. Comme l'a remarqué Paul Russell, l'argument de Strawson passe ici d'une tactique logique à une tactique naturaliste.¹³

Deux arguments naturalistes

Le premier volet de l'argumentation de Strawson s'appuie sur la réponse à la première question retenue (sous quelles conditions suspendons-nous, en fait, nos attitudes réactives?). Par cette réponse, Strawson démontre que le fait d'être déterminé n'entre pas dans les raisons que nous avons d'adopter l'attitude objective. L'argument naturaliste, pour sa part, s'appuiera sur la réponse à la deuxième question retenue (comment nous sentirions-nous si nous ne subissions pas ces attitudes de la part des autres?). Puisque Strawson identifie ici les raisons pour

¹³ Russell, *Ibid.* (note 10), p. 289.

lesquelles nous adoptons l'attitude subjective, nous pourrions dire qu'il démontre cette fois que ce n'est pas non plus, et inversement, parce que nous serions indéterminés que nous adoptons cette attitude contraire.

Puisqu'il nous est possible, et que nous avons donc le choix, d'adopter l'attitude objective même lorsque nous ne sommes *pas* obligés de le faire en raison d'une quelconque anomalie, il nous faudrait connaître les critères nous permettant de déterminer quelle attitude adopter lorsqu'il nous est effectivement possible d'en adopter plus d'une. Peut-être ces critères n'existent-ils pas. Peut-être que la distinction entre les attitudes objective et subjective est fautive ou artificielle, ou peut-être que la question du choix entre une attitude ou l'autre est une affaire de goût. Mon objectif est de découvrir les raisons, s'il y en a, pour lesquelles nous *ne devrions pas* adopter l'attitude objective en certaines circonstances.

Dans un premier temps, Strawson soutiendra simplement que, étant humains, nous ne *pourrions pas* habituellement soutenir cette attitude pendant longtemps ou en tout temps. Ce sera la première version de l'argument naturaliste.

En quel sens Strawson entend-t-il que les attitudes morales sont trop ancrées dans notre nature pour qu'on puisse s'en départir? L'entend-t-il dans un sens strictement empirique, comme un fait anthropologique, ou dans un sens quasi transcendantal concret nous suggérant, par exemple, que qui agit est agent et ne peut se penser lui-même sans se penser responsable? Les propos de Strawson suggèrent une interprétation empiriste:

Les êtres humains sont disposés à prendre part à des rapports interpersonnels et cette disposition est, je pense, trop globale et profondément enracinée pour que nous puissions prendre au sérieux l'idée qu'une conviction théorique générale puisse tellement changer notre monde qu'on n'y retrouverait plus rien de semblable à des relations interpersonnelles telles que nous les comprenons normalement.[L.11]

Une attitude objective impliquerait l'isolement et ne semble pas être, pour cette raison, quelque chose «dont les humains seraient capables même si une vérité générale pouvait servir de fondement théorique à cette objectivité.»[L.12]

N'y a-t-il pas un contre-argument de taille qu'on pourrait relancer à Strawson? Ce qui fait l'objet des inquiétudes du pessimiste, n'est-ce pas justement ce que nous devrions faire s'il fallait admettre la validité du déterminisme et non pas ce que nous sommes effectivement capables de faire ou encore ce que nous aimerions faire? D'ailleurs, cette question se pose même en admettant ce que Strawson soutient: si nous ne pouvons soutenir l'attitude objective en tous temps ou pendant longtemps, rien ne nous empêche de nous efforcer de la soutenir plus longtemps et de l'adopter à des moments où, peut-être, nous ne devrions pas l'adopter. Nous connaissons tous des virtuoses dans l'art de la modération des sentiments. Les problèmes découlent justement du fait que nous sommes confrontés à un choix pratique entre deux attitudes opposées qu'il nous est possible d'adopter.

Mais Strawson ne cherchait pas ici les critères sur lesquels devait s'appuyer l'attitude subjective ni, d'une façon plus générale, quelle pouvait être la rationalité justifiant cette attitude. Son but était uniquement de démontrer que la thèse déterministe ne pourrait pas avoir de conséquence sur nos attitudes morales. Pour soutenir cette proposition, il en avance deux autres encore plus provocantes: il affirme, d'une part, que les attitudes morales n'ont pas besoin d'être justifiées et, d'autre part, que nous ne pourrions même pas suspendre ces attitudes en tout temps, même si nous devions le faire. Or, comme la thèse déterministe commande des conséquences universalisables et comme, d'autre part, nous ne serions pas capables de faire abstraction de ces attitudes en tout temps, il s'ensuit que la thèse

ne pourrait pas avoir pour conséquence l'abandon des attitudes morales. Et, «il est *inutile* de demander s'il ne serait pas rationnel pour nous de faire ce qui n'est pas dans notre nature (d'être capable) de faire.»[L.18]

Toutefois, même si les attitudes morales ne nécessitent pas une justification rationnelle, Strawson ne va pas jusqu'à prétendre qu'elles n'en ont pas ou qu'elles ne pourraient pas en avoir. À ceux qui insistent et qui cherchent une justification rationnelle aux attitudes morales, il répond qu'une telle justification doit dépendre de l'importance que représentent pour nous ces attitudes et non de leur cohérence pour des esprits «plus purement rationnels» que nous le sommes.[L.13] Strawson introduit alors la notion d'intérêt. Les êtres humains ne seraient pas intéressés à *ne pas subir* l'attitude subjective parce que ce serait là une expérience aliénante. Manifester une attitude subjective à notre égard, c'est maintenir envers nous des attentes, et montrer qu'on nous considère comme une personne digne de confiance. C'est pourquoi ces attitudes sont à la fois la condition et le symbole de notre appartenance à la «communauté morale».[L.17, 21] Nous nous trouvons alors devant une deuxième version de l'argument naturaliste, laquelle se détourne de ce que nous pouvons et ne pouvons pas être au profit de ce que nous devons être. Aurions-nous la liberté de nous départir de nos attitudes réactives (ce que nous n'avons pas, selon la première version de l'argument naturaliste), la décision de les maintenir ou non devrait se faire «à la lumière d'une évaluation des gains et des pertes pour la vie humaine.»[L.13]

Notons que nous ne maintiendrions pas alors ces attitudes parce qu'elles auraient une valeur instrumentale. Nous les maintiendrions au contraire parce qu'elles auraient une valeur en elles-mêmes. «Nos pratiques, explique-t-il par une formule heureuse et maintes fois citée, ne font pas qu'exploiter notre nature, elles l'expriment.»[L.25] C'est ce qui distingue sa position de celle de l'optimiste,

laquelle est une position instrumentaliste.

Cette solution, selon laquelle nos pratiques expriment notre nature, me semble fournir l'essentiel de la réponse finale dans laquelle nous retrouverons un sens à nos sentiments moraux. Toutefois, elle suscite deux objections importantes que Paul Russell a sut bien formuler.

D'une part, Strawson semble suggérer que la raison n'a pas d'emprise sur les «émotions».¹⁴ Les attitudes réactives se fondent-elles dans l'instinct? Doit-on comprendre la nécessité des sentiments moraux comme une nécessité hormonale, ou en sens empirique semblable? D'autre part, puisque les attitudes personnelles n'ont pas à être justifiées et que nous ne pourrions nous en abstenir, il semble que nous aurions à les soutenir même en l'absence d'objets concrets les justifiant.

Je ne crois pas qu'il viendrait à l'esprit de Strawson de poser ces sentiments (que Russell rapproche, malheureusement, des «émotions») hors de portée pour la raison. Strawson nous le répète, c'est sur une *autre* rationalité qu'il faudrait fonder les sentiments moraux, si nous avons le choix de le faire.[L.13,18] Nous verrons que Strawson ne prétend pas que les attitudes morales sont trop ancrées dans notre nature dans un sens si empirique en rapprochant son argumentation de ce qu'il nomme ailleurs une argumentation transcendantale.

La deuxième objection de Russell nous renvoie à l'«objet» du sentiment subjectif. On comprend qu'il ne suffise pas de dire que ces sentiments représentent un intérêt pour nous pour les croire justifiés; c'est la validité des sentiments et non leur utilité qui concerne le pessimiste, et pour que ceux-ci soient valides il faut aussi qu'ils aient un sens par rapport à l'objet qu'ils visent; il faudra que le sentiment exprime non seulement ce que nous sommes, mais aussi ce que l'*objet* est vraiment

¹⁴ Russell, *Ibid.* (note 10), p. 297.

en tant que louable ou blâmable.¹⁵ C'est là l'objection que nous retiendrons de Russell.

On sait que Strawson ne cherche justement pas à justifier les sentiments moraux. Cette réponse ne peut satisfaire le pessimiste car, pour lui, l'attitude morale ne doit pas être un caprice du sujet mais une attitude fondée dans une caractéristique de l'objet; il veut donc une justification externe au sentiment et, en ce sens, il veut une justification contraignante.

Le pessimiste pourrait donc sentir qu'on le laissait sur sa faim, car la première version de l'argument naturaliste nous suggère seulement que nous ne pouvons pas suspendre ces jugements en tout temps, ce qui nous dit rien de ce que nous devons faire lorsque nous avons le choix de le faire, et la deuxième version fonde apparemment les sentiments moraux dans la contingence (dans l'instinct) et dans l'intérêt.

Quant à cette contingence, nous verrons qu'elle n'est effectivement qu'apparente. Mais le seul fait que nous demeurions en face d'une situation où il nous est possible d'adopter l'une ou l'autre des attitudes en question soulève des doutes quant à l'idée que les attitudes subjectives n'ont pas à être justifiées. Car le seul fait que nous puissions choisir l'une ou l'autre de ces attitudes, même si ce n'est qu'en certaines occasions, indique que nous devons avoir des critères, c'est-à-dire des normes, sur lesquels fonder ce choix, et indique donc qu'un tel choix peut, et doit, être justifiable.

Il est concevable que Strawson ait raison de dire que l'attitude morale n'a pas besoin d'être justifiée sans que cela n'empêche qu'elle puisse l'être lorsqu'il nous est possible de choisir entre elle et une attitude objective. L'argumentation de Strawson pourrait suffire pour régler la question telle qu'il se propose de la

¹⁵ *Ibid.*, p. 294.

régler. Par cette argumentation, il peut effectivement démontrer qu'il ne se pourrait pas que la thèse déterministe ait un rapport avec le maintien ou l'abandon de nos attitudes subjectives. Toutefois, on ne peut accepter cet argument

sans introduire un nouveau malaise dans l'esprit pessimiste, car pour cet esprit, le fondement des sentiments moraux est la liberté métaphysique. Si on lui démontre que cette «métaphysique affolée» est sans conséquence pour les attitudes morales, on remet aussi en cause les critères sur lesquels il s'appuyait pour maintenir son attitude subjective et on le relance dans le vide.

C'est une chose que de démontrer qu'une thèse déterministe n'affecterait pas le fondement des attitudes morales, mais, puisque la thèse déterministe se présente comme la négation de la liberté métaphysique, il reste que la thèse déterministe affecterait les fondements de ces attitudes *tels qu'ils ont été compris*. Par conséquent, il pourrait être désirable d'explicitier quels pourraient être ces fondements afin qu'il devienne plus évident qu'il ne pourrait pas y avoir aucun rapport les liant à une thèse déterministe. Il pourrait être difficile d'obtenir l'adhésion du pessimiste si, au lieu de rétablir les fondements des sentiments moraux, on lui disait que ceux-ci sont injustifiables et n'ont pas besoin d'être justifiés. Il pourrait sentir que la chose vitale lui manquait encore. C'est vers cette chose vitale que Strawson nous oriente lorsqu'il parle de l'intérêt que représentent pour nous ces attitudes, du fait qu'elles expriment ce que nous sommes et aussi de la communauté morale qu'elles servent à tisser.

Voyons, en premier lieu, ce que Strawson entend lorsqu'il dit que les attitudes morales sont des faits incontournables, des faits donnés avec celui de la société humaine [L.23] qui n'ont pas à être justifiés.

L'argumentation transcendantale

Nous retrouvons dans «Liberté et ressentiment» des indications qui nous dirigent vers une interprétation moins empiriste et plus transcendantale de l'argument naturaliste. On ne peut remettre en question l'existence du cadre général constitué par l'édifice moral comme on peut remettre en question les rapports à l'intérieur de ce cadre lui-même, nous dit l'auteur. «[L]es questions de justification sont internes par rapport à la structure». Le réseau d'attitudes et de sentiments moraux «est donné avec le fait de la société humaine. Dans son ensemble, il n'exige, ni n'autorise, aucune justification 'rationnelle' externe.»[L.23]

Ces dernières lignes ne nous éloignent guère de la première version de l'argument naturaliste, où les sentiments moraux sont simplement des faits naturels, mais notons la tactique de Strawson: il ne cherche pas à justifier les attitudes morales, mais à démontrer qu'elles n'exigent aucune justification. Or, l'argument ainsi formulé nous rappelle ceux élaborés dans le premier chapitre de *Skepticism and Naturalism* et, dans cet ouvrage, Strawson qualifie effectivement son naturalisme de transcendantal, et c'est pourquoi nous avons intérêt à nous tourner vers ce texte.¹⁶ Il se révélera, d'une part, que le problème du pessimisme se pense en même temps que celui du scepticisme en général et, d'autre part, que le problème sceptique se pense en même temps que celui du dualisme, car il se révélera aussi que l'attitude objective s'oppose non seulement aux attitudes participatives, mais aussi à toute attitude subjective en général.

¹⁶ P. F. Strawson, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Methuen, 1985, 98 p. Identifié dans les renvois subséquents par le sigle [Sk.-]. Je traduis les passages cités en français.

Dans le premier chapitre de ce manuel naturaliste, Strawson se confronte au scepticisme à l'égard de la réalité du monde externe. Il rejette d'abord, à l'instar de Stroud, le dogmatisme de Moore, le dogmatisme linguistique de Carnap et l'épistémologie naturaliste de Quine.[Sk.4-6]

Moore ne fait qu'ignorer le doute sceptique. Carnap prétend que la question à savoir si quelque chose existe ou non n'a de sens qu'à l'intérieur du cadre constitué par le langage physique et que ce dernier relève de l'ordre de la convention. De l'intérieur de ce cadre la vérification empirique est possible mais en dehors de ce cadre vérificationniste, la question de savoir si la réalité existe ou non n'a pas de sens. Quoique cette théorie soit attrayante, son insistance sur le caractère conventionnel du cadre fait d'elle un dogmatisme et son refus de faire face aux questions du sceptique ne semble plus justifié. Et le naturalisme de Quine, pour sa part, ne serait qu'une forme plus sophistiquée du dogmatisme de Moore, prenant pour acquise l'existence des objets.

Strawson nous introduit alors aux arguments transcendants traditionnels. Selon ceux-ci, certains concepts, comme celui d'objets matériels, sont les conditions de possibilité de la pensée elle-même. On a objecté que tout ce que ces arguments prouvaient était l'obligation de croire à ces concepts, alors que c'est la validité de ces concepts qu'il faut défendre. Néanmoins, Strawson aime ces arguments parce qu'ils nous permettent de démontrer non pas la vérité ou la réalité de ce à quoi se réfèrent ces concepts, mais le rôle conceptuel nécessaire que ceux-ci jouent.[Sk.8-9] Strawson veut passer outre «le projet irréaliste de validation globale» et souscrire au «projet réaliste d'enquêter sur les rapports entre les

principaux éléments structuraux de notre schème conceptuel.»[Sk.22]¹⁷

Strawson fait appel à Hume et Wittgenstein, citant de ce dernier une série de propositions faisant allusion à de tels éléments structuraux. Certaines de nos convictions se situent «au-delà de l'opposition justifié/non justifié; donc, pour ainsi dire, comme quelque chose d'animal».¹⁸ «Il est inhérent à la logique de nos enquêtes qu'il y ait certaines choses dont *effectivement* nous ne doutons pas.»[aphorisme 342] [C]ertaines propositions sont soustraites aux doutes, comme des gonds sur lesquels tournent [nos] questions et [nos] doutes»;[341] ces propositions «semblent soutenir toute question et toute réflexion».[415] Certaines croyances «ne sont pas fondées»,[253] mais «appartiennent aux fondements de nos jeux de langage».[411] Ces propositions «jouent un rôle logique particulier»;[136] leur vérité «appartient à notre système de référence».[83] C'est le «substrat de tout ce que je cherche et affirme».[162] Cet «échafaudage de nos façons de voir»[211] «est l'arrière-plan dont j'ai hérité sur le fond duquel je distingue entre le vrai et le faux».[94]

Il n'y a pas de démarcation nette entre ces deux classes de propositions, structurelles et contingentes.[Sk.18] Certaines d'entre elles *peuvent* être remises en doute. Que le soleil tourne autour de la terre, par exemple, n'est plus une proposition vraie. L'idée, si j'interprète bien, est que toute réflexion a besoin d'un point d'appui, d'un point mort, en fait, d'un point absolument stable qui puisse servir de cadre, de fond ou d'horizon, comme environnement et point de référence par rapport auquel tout jugement peut être énoncé. Comme en écho à la *Critique de*

¹⁷ Ce projet nous rappelle les premières pages des *Recherches logiques* husserliennes, où l'absurdité de la position sceptique est mise en évidence.(Presses Universitaires de France, 1961; en particulier: tome I, p. 124.)

¹⁸ *Skepticism and Naturalism*, op. cit. (note 16), p. 15; cité de Wittgenstein, *De la certitude*, édition inconnue, aphorisme 359; Strawson traduit peut-être Wittgenstein lui-même; il semble l'aménager pour la clarté de l'exposition sans en changer le sens; je traduis Strawson en m'inspirant de la traduction de Jacques Fauve du texte de Wittgenstein (Gallimard, col. «tel», 1965). Les renvois subséquents (parenthèses angulaires: [...]) indiquent d'autres aphorismes tirés du même texte.

la raison pure, qui limite le champ de compétence de la raison et de ce qu'elle peut *affirmer*, Strawson propose, inversement et à l'instar de Hume, Moore et Wittgenstein, un champ de préjugés inaccessibles à la critique et que la raison ne peut *nier*, «en ce sens qu'ils définissent, ou aident à définir, ce champ de compétences.»[Sk.19] Ainsi, la «réalité» des objets physiques serait une telle proposition incontestable; il s'agirait là d'un jugement donné avec le fait de l'existence humaine. On ne peut le remettre en question sans remettre en question cette existence même, ce que des humains existants ne peuvent évidemment pas faire.

Ce trajet me semble prometteur. Nous l'avons d'abord retracé pour tenter de comprendre ce qu'entendait Strawson par «naturalisme», puis pour expliciter ce que pouvait être la forme d'un argument transcendantal. Nous sommes maintenant mieux placés pour comprendre pourquoi l'auteur prétend que nous serions incapables de faire abstraction des attitudes morales. Ce qui est «trop profondément ancré» dans notre nature n'est pas une disposition à soutenir des attitudes réactives, mais une disposition à prendre part à des rapports personnels. L'idée n'est donc pas que les sentiments tels que la colère, le ressentiment et la gratitude seraient des réactions viscérales instinctives et indéracinables sur lesquels la raison n'aurait aucune emprise; au contraire, c'est le besoin de rapports interpersonnels qui est le fait fatal et c'est *de* ce fait que la nécessité des sentiments moraux est déduite; car il n'y a *que* par la voie de ces sentiments qu'il nous est possible de concrétiser des rapports personnels.[L21-22] C'est le fait que les êtres humains sont des êtres sociaux qui constitue le cadre, ou la structure, naturelle qui donne un sens aux attitudes morales sans que cette structure elle-même ait à être justifiée.

Cet argument serait transcendantal parce qu'il pose la structure morale en

deçà de toute justification. Est-il possible, par contre, de maintenir ce raisonnement tout en soutenant que les attitudes morales n'ont pas besoin d'être justifiées? N'est-ce pas là, au contraire, une manière de justifier ces attitudes? Les êtres humains auraient intérêt à soutenir leurs pratiques morales *parce qu'ils* sont des êtres sociaux, ce fait lui-même demeurant naturel et incontournable.

Pour autant qu'il s'agisse là d'une justification, il s'agit d'une justification qui nous renvoie à l'intérêt que représentent pour nous les attitudes morales. Nous aurons l'occasion d'explicitier cet intérêt. Sans un appel à cet intérêt, nous restons en face d'une difficulté de taille, car le conflit qui oppose l'attitude objective à l'attitude morale oppose justement deux perspectives naturelles. Même si la thèse déterministe qui est au fondement de l'attitude objective ne remet pas en cause la structure générale des faits moraux, cette attitude demeure une attitude que nous pouvons adopter, sinon envers tous les êtres normaux, du moins potentiellement envers n'importe quel d'entre eux. Strawson est conscient de la difficulté et tente de la surmonter par une étude comparative entre la moralité et la perception. La critique de cette tentative, de même que l'examen qu'effectue Strawson de l'opposition entre les faits «mentaux» et les faits «physiques» nous permettront, je l'espère, de porter la lumière sur des difficultés qui, sans affaiblir la position strawsonienne, constituent néanmoins des obstacles à sa réception.

Strawson nous a ouvert la voie vers le sens et la valeur des faits moraux. Dans les chapitres qui suivront, nous enquêterons sur les raisons pour lesquelles les faits moraux eux-mêmes et, à plus forte raison, leur sens et leur valeurs, ont pu sembler impensables au sein d'un ordre physique.

CHAPITRE II

LA MULTIPLICITÉ DES PERSPECTIVES

La relativisation des perspectives

Dans «*Morality and perception*»¹⁹, les propos de Strawson portent spécifiquement sur le scepticisme moral du pessimiste. Il y maintiendra, encore une fois, qu'il est aussi futile d'argumenter en *faveur* d'un libre arbitre que *contre* le bien-fondé des attitudes morales, car:

notre inéluctable engagement [commitment] à l'égard de ces attitudes et sentiments est un fait naturel, quelque chose d'aussi profondément enraciné dans notre nature que notre existence en tant qu'êtres sociaux.[Sk.33]

Dans «*Liberté et ressentiment*», par ailleurs, Strawson avait aussi glissé une

¹⁹ *Skepticism and Naturalism*, ibid. (note 16), Chapitre II.

remarque qui, par elle seule, restait assez énigmatique: ce qu'il y a de plus intéressant, écrivait-il, est la tension entre nos attitudes participatives et objectives, «on serait tenté de dire, entre notre humanité et notre intelligence, si dire cela ne déformait pas le sens de ces deux idées.»[L.10] Le texte sur le scepticisme nous fait découvrir le sens de cette assertion: le point de vue des sciences (physiques) est *aussi* un point de vue humain.[Sk.44] C'est donc parce que ces deux perspectives appartiennent à la facticité humaine naturelle que le naturalisme ne peut juger laquelle devrait prédominer quand il y a conflit entre elles.

Plutôt que de tenter de résoudre le litige, Strawson ne tente que de défendre la compatibilité des deux points de vue en nous proposant une relativisation de l'un et l'autre. Il n'y a apparence de contradiction que si nous présumons l'existence d'un point de vue métaphysique absolu duquel nous pouvons juger ces deux points de vue. Mais il n'y a pas de tel point de vue supérieur. C'est l'idée d'un tel point de vue qui est illusoire.[Sk.38] Une fois que nous aurons abandonné l'illusion d'un point de vue absolu, nous pourrions reconnaître «une relativité raisonnable» aux divers points de vue que nous pouvons occuper.

Comparez les perspectives phénoménologique et scientifique. Pour la première, la vérité des qualités secondes ne fait aucun doute, alors que ce n'est pas le cas pour la perspective scientifique. Mais il n'y a pas un de ces points de vue qui soit plus fidèle à la réalité que l'autre et on ne peut les opposer que par des disputes creuses.[Sk.42-4] Différents points de vue procèdent avec différentes «normes du réel». Il faut reconnaître une relativité «ultime» dans nos conceptions du réel.[Sk.44-5] Il faudrait donc distinguer un naturalisme «dur» et réductiviste, lequel ne reconnaît que la valeur d'un seul point de vue, d'un naturalisme «doux, (libéral ou catholique)»[Sk.40] ... ou strawsonien, pour lequel, encore, les perspectives en question ne permettent pas et surtout n'exigent pas d'être justifiées.

Pour fortifier son point, Strawson montre comment des divergences au sein d'une *même* perspective ne posent pas de difficulté. Comparez l'apparence (phénoménologique) rouge du sang à l'oeil nu à son apparence (ibidem) incolore au microscope. Personne ne prétend qu'il est contradictoire de dire que le sang est à la fois universellement rouge et incolore. Les conditions d'observation déterminent les critères du vrai, dans ce cas-ci, de la vraie couleur.[Sk.46] Le fait que nous puissions ainsi déplacer notre point de vue à l'intérieur même du «cadre général de la perception humaine» nous suggère que nous devrions voir le déplacement vers le point de vue du réalisme scientifique comme étant simplement un déplacement plus radical vers un point à l'*extérieur* de ce cadre, mais ne générant pas, de même que n'en génèrent pas les déplacements internes, de conflit irréconciliable.[Sk.46]

Strawson compare donc, par deux parallèles, quatre glissements de perspectives. D'une part, la diversité des perspectives au sein du même ordre, qu'il s'agisse de l'ordre de la perception phénoménale ou de l'ordre de la morale et, d'autre part, de chacun de ces ordres à celui de la perspective scientifique; et il prétend qu'il n'y a pas une de ces perspectives qui soit plus véridique que les autres. Au contraire, ce qui change à chaque fois est le critère même de ce qui est vrai ou faux.[Sk.46] La *relativisation* de chaque point de vue chasse l'apparente incompatibilité entre eux.

Il y a un problème avec un tel parallèle parce que ce n'est pas l'ordre des valeurs morales au sens où Strawson l'explicite que le déterminisme remet en cause. L'ordre moral dont parle Strawson dans ce chapitre est principalement celui de l'objet (la chose bonne à vouloir), alors que ce qui est remis en cause par le déterminisme est la liberté de la volonté elle-même.[Sk.46-7] D'une façon encore plus générale, le déterminisme défie l'ordre moral dans le sens du domaine de la conscience et de l'intériorité, où on emploie «moral» soit pour désigner cet ordre

de fait, soit comme épithète pour qualifier la volonté comme plus ou moins méritoire.

Toutefois, la justesse du parallèle entre la perception phénoménale et la perspective morale importe peu. L'important est qu'il sert à illustrer comment cette relativisation au sein même des perspectives peut exemplifier une relativisation plus générale entre les points de vue subjectif (phénoménologique et moral) et objectif:

recognition of these relativities internal to the human perceptual and moralistic standpoints makes it easier to accept the more radical relativizing move in each case.[Sk.48]

Cette argumentation est convaincante. À bon entendeur, elle devrait suffire. Par contre, à elle seule, elle ne peut ébranler les véritables préjugés qui s'y opposent. De plus, elle laisse aussi une autre question en suspend, question à laquelle Strawson, toutefois, ne manquera pas de répondre. Quoiqu'il soit déjà très utile d'établir la validité relative des attitudes objective et subjective, nous voulons aussi savoir pourquoi nous devrions ou non en adopter une ou l'autre en certaines circonstances et même pourquoi nous ne serions pas autorisés à en abandonner une d'entre elles en d'autres circonstances. Strawson est conscient que cette question reste ouverte et, comme on pouvait s'y attendre, l'auteur reviendra à l'*intérêt* que représentent pour nous les rapports personnels et nous donne par là une raison (une *justification*) pour laquelle nous ne devrions pas abandonner nos attitudes subjectives:

The price of doing so would be higher than we are willing, or able, to pay: it would be the loss of all human involvement in personal relationships, of all fully participant social engagement.[Sk.34]

Au lieu d'élaborer plus longuement sur cet intérêt, nous nous rapporterons à un

autre article où Strawson a abordé le conflit opposant les perspectives déterministe et morale d'une façon passablement différente et tout aussi intéressante. Ce détour nous permettra de nous rapprocher des préjugés qui constituent les véritables obstacles au compatibilisme.

«Nécessité et libre-arbitre»

Dans «Nécessité et libre-arbitre», Strawson emploie un tout autre stratagème pour écarter l'idée que le déterminisme pourrait avoir quelque conséquence que ce soit en morale.²⁰ Au lieu de soutenir qu'une connaissance exacte des causes de nos conduites ne pourrait pas anéantir le sens des concepts moraux, il prend plutôt le parti de nous démontrer qu'une telle connaissance n'est qu'une idée de la raison, une idée sans efficace pratique. Quoique cette entreprise laisse malheureusement entendre que de telles connaissances exactes *pourraient* avoir des conséquences en morale, elle demeure néanmoins fort révélatrice des enjeux implicites qui animent la polémique. Surtout, ce texte nous introduit à l'argument ontologique.

L'auteur nous rappelle d'abord deux thèses de Spinoza. Selon la première, la liberté serait une illusion et, selon la seconde, cette illusion s'appuierait sur notre ignorance des causes de notre conduite.[A.137] Strawson ne remet pas en cause la première de ces thèses et ne s'intéresse donc pas à savoir si la liberté est illusoire

²⁰ P. F. Strawson, «Nécessité et libre-arbitre», *Analyse et métaphysique*, Vrin, 1985, p. 137-149. Identifié dans les renvois subséquents par le sigle [A.-].

ou non. Il ne s'interroge donc que sur l'idée que notre *sentiment* de liberté se fonde sur l'ignorance des causes de notre conduite.

Or, la connaissance de ces causes, loin de chasser notre sentiment de liberté, le renforce. En effet, ce n'est que lorsque nous agissons *sans* savoir pourquoi que nous nous sentons compulsivement déterminés.[A.138-140] Puis, dans un passage qui me semble fort important, il nous décrit comment ce sentiment est fondé. Notre sentiment de liberté est fondé sur le fait que nous nous identifions à nos désirs, nos choix et nos actions.[A.139-40] «La conscience que nous en avons, c'est la conscience de nous-mêmes.»[A.143]

Nous voyons poindre ici l'argumentation naturaliste sous une forme qu'on pourrait qualifier de «transcendantale» et «ontologique». Si nos actes sont vécus par nous comme des actes libres et si nous reconnaissons en conséquence un sens aux attitudes morales que ce sentiment fonde, ce ne serait pas parce que nous serions instinctivement portés à vivre ainsi nos actes; au contraire, nous ne pourrions vivre ces actes autrement puisqu'ils *sont* ce que nous sommes et sont, par conséquent, vraiment les nôtres. Cet argument était déjà présent dans «Liberté et ressentiment», où Strawson expliquait que nos attitudes morales expriment *notre* nature.

À l'étape suivante de ce trajet particulier qu'il trace pour nous, Strawson remarque que cette expérience qu'est le sentiment de liberté ne peut être ébranlée par une quelconque croyance, déterministe ou autre, «parce que, en tant qu'expérience vécue, elle n'est pas croyance et, par conséquent, elle ne peut pas être incompatible avec cette croyance générale.»[A.140] Un tel fait naturel, donc, ne pourrait être menacé par la connaissance des causes. Pour écarter la possibilité, toutefois, que les sentiments moraux puissent, eux, être injustifiés, Strawson prolonge son argument:

Le fait que nous éprouvons des sentiments moraux, cela est un fait naturel, une

donnée de la nature, exactement comme l'est aussi l'expérience de la liberté d'action.[A.143]

Cette affirmation se présente comme quelque peu gratuite et nous rappelle la première version de l'argument naturaliste. Strawson tente de la renforcer en stipulant que les «attitudes» morales sont liées directement à notre sentiment de liberté. Ce n'est pas que ce sentiment *fonde* nos attitudes morales, mais que nous ne pouvons nous sentir libres sans nous sentir aussi louables ou coupables.

Sentir et penser

Toutefois, la question qui préoccupe le pessimiste est-elle de savoir si les humains peuvent ou non, en pratique, abandonner les sentiments moraux. Ne serait-il pas plutôt intéressé à savoir si ces sentiments sont fondés ou non en théorie? Car, si le pessimiste ne peut faire autrement que se *sentir* coupable, il reste intéressé à savoir s'il devrait se *penser* coupable. Strawson a d'abord démontré que, du moins, le sentiment de liberté n'était pas fondé sur l'ignorance des causes de notre conduite. Il faudrait réfléchir à cette curieuse ouverture. Nous pourrions donc nous sentir libres lors même que nous nous saurions déterminés? C'est ce qu'il suggère explicitement.[A.144] Ne disons-nous pas aussi à l'occasion: «il fait preuve de beaucoup de détermination», sans pour autant insinuer que cette détermination soit involontaire? La première thèse de Spinoza, selon laquelle la liberté est une illusion, pourrait être vraie, et la deuxième, selon laquelle notre

sentiment de liberté serait fondé sur notre ignorance des causes, pourrait être fausse. Strawson pourrait poursuivre cette voie et soutenir que notre *croissance* en notre liberté n'est pas une croyance illusoire en une liberté «contre-factuelle» mais une croyance fondée en ce qu'on pourrait appeler, faute de mieux, une liberté ontologique. Au lieu, il préfère soutenir que le sentiment de liberté ainsi que les attitudes morales demeurent en deçà de toute justification.

En tout temps, Strawson maintient une équivoque entre «sentiments» et «attitudes». Il ne semble pas croire que nos attitudes aient plus besoin de fondements que les sentiments et qu'elles peuvent, aussi bien que ces derniers, être des faits naturels ne nécessitant nulle justification. Il est plus facile, toutefois, de prétendre qu'un projet de justification est aussi futile qu'inutile lorsqu'il s'agit de sentiments, en tant que faits naturels, que lorsqu'il s'agit de croyances. C'est la justification de la croyance qui intéresse le pessimiste, son problème se situe au niveau du penser et non du sentir. D'ailleurs, le sentiment est-il vraiment un fait naturel aussi indépendant des croyances que ne le prétend Strawson?(cf. p. 32) Comme le conflit oppose notre intelligence à notre expérience, il serait bon de trouver des raisons dans la pensée elle-même qui pourraient justifier des attitudes intellectuelles qui concorderaient avec des «attitudes» sentimentales. De cette manière, nous pourrions dire qu'il n'y a pas de conflit entre l'intelligence et l'expérience, non pas parce que leur vérité respective serait valide de leurs points de vue relatifs, mais parce qu'il y aurait des raisons objectives (théoriques) pour soutenir des attitudes subjectives et, *a fortiori*, des sentiments correspondants.

Nouveaux doutes soulevés par les connaissances exactes

Strawson est conscient que son interlocuteur pessimiste ne se rendra pas si aisément à son argument. Il sait que le fond du sentiment pessimiste est constitué par l'image d'un homme mécanique que nous inspire le déterminisme matérialiste. Jusqu'ici, il a seulement démontré que, dans les faits, la connaissance des causes ne chasse pas le sentiment de liberté. Mais la connaissance des causes de nos actions dont nous disposons communément est «une connaissance peu exacte, relativement vague et incertaine.»[A.144] Au contraire, la science nous permet de nous voir comme des mécanismes, et ce, grâce à des connaissances exactes. De telles connaissances ne devraient-elles pas chasser notre sentiment de liberté?

Strawson n'a-t-il pas pourtant déjà soutenu que ce sentiment demeurerait indépendant de la connaissance des causes parce que nous sentons que nos actes sont *nos* déterminations, parce qu'ils sont ce que nous sommes? Il n'a pas dit que le sentiment de liberté demeurerait parce qu'il y avait un jeu dans nos connaissances qui laissait un espace à la liberté. Comment alors un progrès au niveau de ces connaissances vers une plus grande exactitude pourrait-il chasser ce sentiment?

Il pourrait être utile de distinguer deux spectres, celui du mécanisme et celui de la connaissance exacte. Le mécanisme suggère l'idée d'une rigidité qui ne laisse aucun jeu, et donc aucune liberté, dans l'action. De son côté, la connaissance exacte rend possible le contrôle des conduites et, partant, menace l'intégrité de la personne. Alors que le mécanisme remet en cause la liberté métaphysique, le mérite moral et, ultimement, la dignité humaine, la connaissance exacte rend possible des manipulations qu'on ne saurait plus interdire par des arguments portant

sur la dignité de l'espèce humaine. Supposons donc

que nous puissions identifier [...] chaque pensée, chaque sentiment, [...] comme l'aspect «mental» de quelque état physique complexe dont nous pourrions aussi découvrir les causes *physiques* suffisantes, [...] ne serait-il pas possible alors qu'une telle connaissance suffisante, adéquate, ôte la base de notre sentiment de la liberté [...]?[A.145] (Je souligne.)

Par cette mise en scène, Strawson nous confronte au positivisme le plus réductiviste qui soit: celui de la perspective matérialiste et mécanique. Or, ne touchons-nous pas ici le fond des maux qui ont donné lieu à tant de scepticismes? Le scepticisme ne procéderait-il pas généralement d'un dualisme mal pensé opposant esprit et matière ... attitudes subjectives et objectives? Le problème ne serait plus celui du mécanisme, ou celui que pourrait poser une science exacte qui ne laisserait rien dans l'ombre, mais celui, plus radical, d'une correspondance psycho-physique mal conçue, correspondance qui, pour des raisons obscures, rendrait désuètes les explications psychologiques ou morales.

Nous pourrions alors parler du spectre de la réification. On a cru qu'une explication physique des faits de conscience rendrait caduque tout discours en termes mentalistes. Les entités mentales semblaient moins réelles parce qu'elles n'étaient pas «objectives», ou pas observables, et plus la science physique gagnait du terrain, plus la conscience nous est apparue épiphénoménale.²¹

Pour déjouer ce réductivisme, Strawson prétend que la question, telle qu'elle se présente, à savoir s'il ne serait pas possible qu'une connaissance exacte des causes (physiques) de notre conduite ôte la «base» de notre sentiment de liberté, n'admet pas de réponse.[A.146] Elle n'admet pas de réponse parce qu'une telle connaissance n'est pas à notre portée. Nous ne pouvons espérer fournir une

²¹ Iris Murdoch, *la souveraineté du bien*, trad. par Claude Pichevin, L'éclat, Combas, 1994, p. 13-61, spécialement p. 17.

explication causale (en termes physiques) de la conduite humaine. «L'idée est absurde.»[A.146] Cette absurdité «ne relève pas simplement de la difficulté de *mettre en oeuvre* des principes connus, mais de l'impossibilité pratique d'*établir* les principes mêmes qu'exigerait un tel calcul»[A.146] – et les principes dont il est ici question sont les principes de la correspondance psycho-physique. La correspondance psycho-physique n'est rien de plus qu'une «idée de la Raison [...] tout à fait vide du point de vue pratique.»[A.147]

À nouveau, je suis d'avis que cette position est essentiellement exacte. Cependant, si on ne lui ajoute rien de plus, elle laisse sous-entendre que c'est *seulement* parce que nous ignorons les principes des causes physiques de nos expériences (et des actions qui en dépendent) que de telles connaissances sont sans effet sur notre sentiment de liberté. Elles permettent donc de supposer que de telles connaissances *pourraient* avoir un effet sur ce sentiment ainsi que sur nos attitudes morales. Cette remarque resterait inoffensive si nous n'avions aucune emprise sur les rapports du physique et du mental. Mais, quoique les principes de ces rapports restent hors de notre portée, Strawson suggère néanmoins qu'il y a certaines correspondances qui nous sont connues et admet même, et c'est ce qui pourrait être troublant, que ces connaissances *contribuent* (mais dans *certaines cas seulement*) à modifier nos attitudes morales.[A.148]

Certes, les seules correspondances qui nous sont connues sont des correspondances *générales*. Cependant, quoique ces connaissances physiques ne soient que «générales», elles ont néanmoins un effet sur nos attitudes morales, au contraire des connaissances «relativement vagues et incertaines» dont nous disposons habituellement concernant les causes de nos actions. Il n'est pas expliquer clairement pourquoi ces connaissances auraient ce pouvoir exceptionnel de modifier nos attitudes morales, mais elles ne modifieraient ces attitudes que dans

certains cas parce que:

ce sont là des cas où les traits généraux dont il s'agit se manifestent d'une façon anormale, laquelle, d'elle-même, a déjà une tendance à supprimer ou à modifier les attitudes et réactions morales [...].[A.147]

On imagine bien qu'il s'agit alors des cas anormaux retenus dans «Liberté et ressentiment», comme celui de la folie, quoique pas comme celui de l'immatunité. Sur quoi on peut faire quelques remarques.

Premièrement, si ce n'est que dans certains cas que ces connaissances «contribuent» à modifier nos sentiments moraux, il faut bien croire que c'est un autre facteur, et non la connaissance physique comme telle, qui nous porte à modifier nos attitudes. Une analogie pourra illustrer ce que je crois que Strawson à ici à l'esprit. Nous n'avons pas besoin de connaître la mécanique d'une automobile pour bien conduire; cette connaissance peut nous être utile pour réparer le véhicule, mais elle nous est inutile lorsque vient le temps d'utiliser l'automobile en tant qu'automobile. Pour des raisons analogues, la connaissance des mécanismes physiques de la conduite humaine ne serait pas une connaissance pertinente lorsque viendrait le temps de comprendre la conduite des autres ou de déterminer notre propre conduite envers eux.²²

Deuxièmement, la «folie», comme l'«immatunité», n'est pas un descripteur physique. On ne détermine pas habituellement que quelqu'un est fou en se fondant sur des critères physiques.

Troisièmement, il arrive toutefois qu'on puisse contrôler la folie par des

²² Cette analogie fait ressortir la différence entre «être» une chose (une automobile ou une biomécanique humaine) et «comprendre» une chose. Je soutiendrai un parallèle entre «comprendre» et «voir», en ce sens que notre compréhension théorique d'une chose, même lorsqu'il s'agit de nous-mêmes, n'est qu'une manière de nous voir, pour soutenir ensuite que notre tâche est d'être et non de nous voir (de nous comprendre). Je crois reproduire, par cette schématisation, une distinction semblable à celle que Kant établissait entre la raison pratique et la raison théorique et reproduire de même la priorité semblable d'une instance sur l'autre, car à la priorité de la raison pratique sur la raison théorique chez Kant correspondra la priorité de l'être sur le voir dans les chapitres qui suivent.

interventions physiques médicales. Nous aurions là un exemple d'une connaissance générale portant sur les déterminants physiques des états d'esprit. Or, comme Strawson a reconnu qu'il pouvait y avoir des avantages à adopter l'attitude objective même envers des personnes normales, nous pourrions demander pourquoi les connaissances générales mais physiques ne pourraient pas aussi être utiles lorsque nous avons affaire à des personnes normales – dans des situations où nous serions intéressés à les contrôler, par exemple?

Nous en arrivons alors à une alternative: soit c'est l'anormalité qui incite l'abandon des attitudes morales, soit c'est la connaissance des causes (physiques). Si c'est l'anormalité, alors nous sommes de retour à l'argument logique de Strawson, où les cas où nous suspendons nos attitudes morales ne dépendent en rien de ce que nous avons ou non une connaissance physique des causes de l'anormalité. Si, au contraire, c'est la connaissance des causes physiques qui, au moins, contribue à modifier nos attitudes morales, alors il ne semble pas qu'il y ait de raison évidente de croire que ces modifications se limiteraient à des circonstances anormales.

Parfois, on cherchera à obtenir des résultats exacts en science humaine, espérant du même coup développer des possibilités de contrôle tout aussi impressionnantes. La réponse habituelle que suscitent de telles ambitions est qu'une exactitude semblable à celle que peut atteindre les sciences physiques est impossible en science humaine.²³ Quoique cet argument demeure assez convaincant, il ne suffit pas à lui seul pour chasser les craintes pessimistes, puisqu'une connaissance *générale*, même s'il ne s'agit que de faits physiques, suffit pour établir un contrôle *général*. Il faut plutôt se lancer à fond dans le déterminisme et non pas prétendre que la nature vague ou générale de nos

²³ David Wiggins, «Towards a reasonable libertarianism», *Essays on Freedom of Action*, dir. par Ted Honderich, Routledge & Kegan Paul, 1973, p. 40.

connaissances en science humaine invalide la thèse déterministe et, partant, toutes les conséquences qu'on voudrait en tirer. On ne peut présumer l'univers indéterminé, même partiellement, en soumettant comme seul argument le fait que nous n'en connaissons pas toutes les déterminations. Au contraire, il faut nier les conséquences qu'on attribue au déterminisme, que celui-ci soit partiellement ou entièrement vrai, car, ne serait-il même que partiellement vrai – ce qui, en soi, est déjà assez contradictoire – nous ne voudrions toujours pas retenir, même partiellement, ces conséquences déresponsabilisantes qu'on lui attribue. Il serait donc préférable de démontrer qu'une connaissance complète des causes (physiques ou autres) de la conduite humaine n'affecteraient pas nos jugements moraux pour écarter l'idée qu'une connaissance générale de ces causes devrait justifier quelque modification que ce soit à ces jugements.

Pour arriver à cette fin, il sera important de démontrer que nos attitudes morales ne sont pas vaines et contradictoires, même dans un univers déterminé, et qu'elles ont en plus une valeur qui justifie leur maintien même lorsque nous *pouvons* adopter l'attitude contraire. Mais il sera aussi être fort utile de procéder par la négative en démontrant que ce qui motive vraiment le pessimisme – en ce sens de ce que peut être sa rationalité secrète, son mobile caché – est, entre autres, une peur de la réification fondée sur un faux dualisme, lequel ne peut concevoir la volonté, la conscience et, en fin de compte, l'expérience interne que comme des faits insignifiants au sein d'un univers physique. En autres mots, en plus de fonder le naturalisme, il peut aussi être utile de procéder à une «déconstruction» à l'amiable (j'insiste sur ce dernier terme²⁴) de la position pessimiste.

²⁴ J'insiste sur ce dernier terme parce que, plutôt que de nier les faits moraux en affirmant l'univers physique, nous allons *trouver* un statut à ces faits au sein d'un tel univers.

La correspondance psycho-physique

Quoique la solution que nous offre Strawson en réponse aux problèmes que semblent soulever les connaissances exactes nous ait parue suffisante à certain égards, j'ai suggéré qu'elle ne soulagerait peut-être pas le mal que ressent le pessimiste. Cette réflexion de Strawson aura été, par contre, l'occasion d'introduire sur la scène le problème de la correspondance psycho-physique.

Retournons à *Skepticism and Naturalism* où, dans un troisième chapitre, Strawson examine de plus près la dichotomie du physique et du mental. Quelle est la nature du rapport entre ces «événements»? Est-ce le même événement pour lequel nous produisons une description mentale et une description physique, ou deux événements dont l'un est la cause et l'autre l'effet?[Sk.58-9]

S'il s'agissait de deux descriptions du même événement, nous nous retrouverions avec une situation semblable à celle où nous étions lorsque se confrontaient une multiplicité de perspectives. Toutefois, au lieu de prétendre que les deux perspectives en question sont valides et que c'est notre intérêt qui détermine celle que nous devrions adopter, Strawson soutient, comme toujours, que nous ne sommes pas libres de choisir entre ces descriptions. Nous n'aurions pas le loisir de choisir entre ces deux «idiomes» car certains faits ne peuvent être traduits que par le schème conceptuel physique alors que d'autres ne peuvent l'être que par des termes propres à l'expérience vécue.[Sk.61]

Strawson, d'ailleurs, rejettera la thèse de l'identité. Nous n'avons aucune utilité pratique pour le concept d'identité. Pourtant, la thèse d'un rapport causal entre les deux événements n'est guère plus recommandable. On peut objecter que,

d'après cette thèse, les événements physiques causent les faits mentaux alors que ceux-ci, pour leur part, ne produisent pas d'effets physiques; la thèse du rapport causal réduit les événements mentaux à des épiphénomènes, à «des événements causés sans efficace causal».[Sk.62] Strawson récuse cette objection; cette objection n'est pas valide car «personne ne peut supposer que retracer la série causale physique (ce qui, en soi, est déjà irréalisable) produirait en fait une explication de l'*action humaine* [...]»[Sk.63] Or, n'est-ce pas là une condition suffisante pour récuser le modèle causal?

Toutefois, Strawson, ne rejettera pas ce modèle, car cet écart entre le discours physique et l'histoire humaine suffit aussi pour récuser le modèle identitaire. Dans «Nécessité et libre-arbitre», Strawson a soulevé le problème des connaissances exactes, sous lequel se dissimulait le problème d'une correspondance psycho-physique. Nous n'avons pas à nous préoccuper de ce qu'une description physique complète de notre agir nous retire notre sentiment de liberté car, nous disait-il aussi à ce moment là, nous ne pouvons accéder à une telle description. Toutefois, la conclusion de l'article s'est révélée plus radicale: une description physique de la totalité de nos actions exclurait d'emblée les désirs, les décisions et autres faits de conscience.[A.148-9] C'est sur une telle prétention radicale que revient maintenant Strawson.[Sk.62] Entre le fait physique et le fait vécu, il y a un gouffre. C'est le pont entre les deux qui est une idée de la raison. Ce pont demeure sans fondement empirique. Il nous manque les principes même de cette correspondance.[A.146] Nous connaissons les principes du mouvement physique; ceux de l'expérience, par contre, relèvent du mystère et nous sommes contraints de nous en remettre, à cet endroit, à une idée de la raison.

À quelle idée de la raison devrions-nous nous en remettre? Strawson opte, «avec peu d'enthousiasme», pour la thèse du rapport causal.[Sk.64] Ce choix est

contestable. Ne serait-ce pas la thèse identitaire qu'il faudrait plutôt appuyer si nous tenions effectivement à rejeter la «conception rudimentaire et dualiste du rapport de la matière à l'esprit comme une sorte de partie de tennis intérieur»? [Sk.67] Strawson défend son choix en prétendant que nous avons déjà une connaissance générale de la dépendance causale de nos expériences à l'égard des mécanismes physiques. [Sk.64] Mais s'il est vrai qu'une explication complète de notre conduite en termes physiques exclurait d'emblée les faits mentaux, comment une connaissance générale pourrait-elle nous en fournir une explication générale?

On peut reconnaître la «dépendance» des faits mentaux par rapport aux faits physiques, mais cette dépendance n'est guère plus qu'une correspondance et ne préjuge en elle-même ni l'une ni l'autre des thèses identitaire ou causale à l'égard de ce rapport. Les arguments que Strawson retient lui-même lui interdisaient la position pour laquelle il a opté; mais il avait ses raisons de se garder à l'écart de la thèse identitaire: c'est avec une passion louche que celle-ci est normalement défendue. [Sk.67-8]

Je soupçonne que ce qui sous-tend [...] cette thèse est, en certains cas, un genre de naturalisme réducteur qu'on pourrait nommer scientisme: une attitude méprisante [dismissive] envers tout ce dont on ne peut rendre compte et décrire exhaustivement avec les termes de la physique. [Sk.67]

Voilà des soupçons sûrement fondés. Pourtant, suffisent-ils pour laisser au froid la thèse identitaire? N'est-ce pas, au contraire, la thèse du rapport causal rattachant le physique et le mental, quoique ce soit là une thèse paradoxale et incohérente parce qu'elle suppose un rapport de cause à effet à sens unique, que devrait défendre un esprit réductiviste? Pour ce dernier, le physique *cause* le mental. La thèse identitaire n'a pas à nier, à réduire ou à subordonner le mental au physique,

elle n'a qu'à les assimiler l'un à l'autre. Un peu comme un corps n'est pas la cause de sa forme, ni la forme la cause du corps, matière et esprit ne seraient que deux aspects d'un même objet.²⁵

Certes, cette thèse n'est guère plus qu'une idée de la raison. Sans doute suis-je moi-même motivé à y souscrire par un mobile aussi impropre que ne l'est celui du réductiviste, lorsque celui-ci souscrit effectivement à une thèse identitaire. Mais où celui-ci veut maintenir l'identité afin d'affirmer l'insignifiance de la composante mentale, je tiens à maintenir l'identité afin d'affirmer l'insignifiance de l'autre composante, la composante physique, dans les circonstances où celle-ci n'a pas à jouer le rôle de critère de vérité.

Il s'agit donc de retrouver une norme par laquelle nous pourrions déterminer quand les critères pertinents de vérité seront mentaux et quand ils seront physiques. Strawson nous met sur une piste en nous rappelant que la notion de rapport causal n'a d'utilité que dans le cadre d'une compréhension visant la prévision et le contrôle. En effet, la différence entre l'attitude objective et intersubjective est que, pour la première, l'altérité n'est qu'un moyen. Traiter l'autre comme un sujet consisterait moins à le contrôler qu'à le libérer, qu'à lui rendre le contrôle sur lui-même.²⁶

Nous avons d'abord vu qu'en fait, lorsque nous suspendons nos attitudes morales, nous ne les suspendons pas pour des raisons semblables à celles que pourrait produire une thèse déterministe. Puis, parce que cet argument n'était pas

²⁵ J. D. Mabbott, «Freewill and Punishment», *Contemporary British Philosophy*, dir. par H. D. Lewis, 3^e série, George Allen and Unwin, 1956, p. 294-5.

²⁶ Une étude plus approfondie des concepts en jeu démontrerait non seulement que le «contrôle» n'a de sens que dans le cadre d'une intention instrumentale, mais aussi que «contrôler» ne signifie rien de plus que «limiter» et que le seul pouvoir que nous ayons sur les individus est celui de les restreindre, alors que notre tâche à l'égard des autres est de favoriser la maximalisation de leur potentiel, ce qui ne pourrait être accompli qu'en responsabilisant l'individu, c'est-à-dire en le libérant et en le reconnaissant en tant que pouvoir. Cette tâche serait formellement irréalisable par une perspective objective, qu'il s'agisse d'une perspective physique ou autre, parce que cette perspective consisterait uniquement à accumuler des informations qui nous permettent d'exercer un contrôle sur l'objet.

décisif, Strawson a avancé l'argument supplémentaire selon lequel nous ne pourrions pas, de toute façon, suspendre nos attitudes morales en tout temps.

Cet argument, pouvu qu'il ne soit pas interprété dans un sens instinctif, nous est apparu suffisant. Si nous ne pouvons remettre en cause les sentiments moraux, c'est parce que nous sommes les êtres qui soutiennent des rapports interpersonnels. C'est pourquoi la forme ontologique de l'argument naturaliste est venu fortifier l'argument naturaliste de Strawson. Nos décisions sont vraiment les nôtres parce nous *sommes* des êtres qui prennent ces décisions; nous *sommes* aussi des êtres qui prennent part à des rapports personnels, et prendre part à des rapports personnels, c'est précisément d'entretenir des attitudes morales interpersonnelles.

Si cette argumentation est suffisante, elle reste cependant peu convaincante. Elle est peu convaincante parce qu'on sent, chez le pessimiste, des sources de résistance qu'elle n'atteint pas. Strawson n'en est que trop conscient, et c'est pourquoi il nous rappelle que s'il fallait justifier les attitudes morales, ce serait à une autre rationalité que celle sur laquelle le pessimiste s'appuie qu'il faudrait faire appel.

Ces paroles suggèrent qu'il y aurait une rationalité particulière qui soutiendrait la position pessimiste, rationalité qui pourrait elle-même être soumise à la critique. Y aurait-il donc une faille dans la rationalité sur laquelle le *pessimiste* s'appuie pour fonder ces attitudes? Est-ce vraiment parce que nous ne serions pas seulement des êtres physiques et que nous serions dotés d'une liberté métaphysique que le blâme et d'autres sentiments du même ordre seraient justifiés? Strawson est aussi conscient que c'est là que se situe le malaise et c'est sans doute pour cette raison qu'il s'est aussi interrogé sur les conséquences de la connaissance exacte, en tant que connaissance des causes physiques, pour nos attitudes morales.

Nous avons conclu que, par sa réponse, Strawson ne tient pas compte de

l'ensemble des craintes que produit l'image réifiée de l'homme. Il ne semble ne s'occuper que des craintes que soulève la connaissance exacte, et même qu'une certaine ambivalence dans sa réponse est peu rassurante. Une correspondance psycho-physique complète n'est qu'une idée de la raison, nous dit-il, mais que devons-nous faire des connaissances partielles que nous détenons déjà? Plutôt que d'entendre que nous ne connaissons pas les principes des rapports psycho-physiques, le pessimiste aimerait mieux qu'on lui dise que nous ne pourrions pas les connaître, et que nous ne pourrions pas les connaître pour des raisons formelles. Cependant, il aimerait d'autant plus qu'on lui dise que ces connaissances, les aurait-on, n'affecteraient d'aucune façon nos attitudes morales; et il aimerait aussi qu'on lui dise pourquoi la perspective objective dont nous pourrions être capables nous serait interdite, que la thèse déterministe soit valide ou non (et en cherchant pour la réponse à cette question, nous chercherions pour plus que ce que Strawson lui-même cherchait, quoique, l'ayant trouvé, nous ne trouverions guère plus que ce qu'il nous a déjà donné en nous signalant l'intérêt que représentaient pour nous ces attitudes.)

Néanmoins, quoiqu'il en soit de ces propos sur la connaissance que nous pouvons ou ne pouvons pas avoir de nous-mêmes, le mal qui ronge le pessimiste, la crainte plus profonde du mécanisme et de la réification, reste inébranlée. Car, même si nous ne pourrions pas connaître les principes de notre expérience, en quoi cela affaiblirait-il le sentiment de dépossession qu'induit l'image réifiée de l'être vivant? Le seul fait que nous ne connaissions pas, et que nous ne puissions connaître, les principes (physiques ou autres) de nos actions n'empêche pas que nous puissions vivre dans un monde entièrement naturel, c'est-à-dire entièrement régi par des lois immuables, et n'empêche pas que nous puissions tous être des marionnettes du sort, des robots (pré)déterminés sans mérite moral. C'est cette

crainte du mécanisme subtil que nous devons donc chasser. Pour réussir dans cette entreprise, il ne faut pas *réfuter* le mécanisme, car ce serait là endosser cette crainte en suggérant qu'elle était justifiée. Au contraire, il faut s'inscrire dans un monde entièrement matériel, s'abaisser, en quelque sorte, au niveau de l'enfer du pessimiste dans le but de rendre inoffensive la conception mécanique en montrant comment une vie intérieure se pense chez des hommes mécaniques. Nous devons donc nous confronter à un scénario hypothétique quelque peu différent de celui que nous présentait Strawson en prenant pour acquise la validité de la thèse identitaire, de sorte que la subjectivité nous soit concevable au sein même d'un univers déterminé et physique. C'est ce que nous comptons faire aux chapitres III et IV.

Tout en chassant les craintes qu'inspire le mécanisme, cette recherche nous permettra de rendre plus clair l'intérêt (la rationalité) des attitudes morales et nous serons encore mieux placés pour écarter l'objection que nous avons retenue de Russell selon laquelle il ne suffit pas que nos sentiments moraux représentent un intérêt pour nous puisqu'il faut aussi qu'ils aient un sens par rapport à l'objet qu'ils visent (Chapitre V).

CHAPITRE III

LE PHYSIQUE ET LE MENTAL

«L'existence dont nous sommes le plus assurés et que nous connaissons le mieux est incontestablement la nôtre, car de tous les autres objets nous avons des notions qu'on pourra juger extérieures et superficielles, tandis que nous nous percevons nous-mêmes intérieurement, profondément.»

Henri Bergson, *L'évolution créatrice*.²⁷

La problématique des objets externes (cf. p. 23-25) ne se présentait pas comme un conflit *entre* diverses perspectives naturelles. C'est sur une telle opposition qu'ouvre la réflexion de Strawson alors qu'il compare les divers scepticismes à l'égard de vérités phénoménales, morales et mentales aux vérités scientifiques (cf. Chapitre II). N'y a-t-il pas un rapport d'ensemble qui nous

²⁷ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Presses Universitaires de France, 1969, p. 1.

permettrait de comparer l'opposition des perspectives objective et subjective et le conflit opposant l'attitude scientifique soit à la perspective phénoménologique, morale ou mentaliste? Strawson admet que chacune de ces dernières est remise en cause par un même naturalisme réducteur.[Sk.67-8] Certes, chacune d'entre elles détient une forme particulière, mais chacune d'entre elles oppose aussi la validité de l'expérience vécue à la validité d'une perspective dite «objective, naturaliste ou scientifique».[Sk.64] Je ne m'aventurerais peut-être pas trop en suggérant que le conflit oppose le vécu au pensé et, de là, le pratique au théorique et le sensible à l'intelligible.

Si, effectivement, il a un fond commun à ces diverses formes de scepticisme, il sera peut-être plus fécond de s'y opposer sur ce plan général que de leur répondre individuellement au niveau de leurs particularités. Nous pourrions peut-être rétablir «la réalité objective du mérite moral»[Sk.68] en rétablissant en général le sens de la subjectivité au lieu de nous interroger en particulier sur, par exemple, l'antinomie de la liberté et du déterminisme. Un second regard sur le rapport général entre le subjectif et l'objectif nous permettra de comprendre en quoi le conflit oppose notre intelligence au vécu et d'ouvrir de nouvelles voies vers une solution.

Le modèle identitaire et le dualisme épistémique

Pour écarter le scepticisme à l'égard des «réalités» mentales, Strawson nous présente le physique et le mental comme séparés par un gouffre infranchissable.

Des phénomènes physiques, nous détenons les principes; ceux de l'expérience vécue nous échappent.²⁸ N'est-il pas curieux que nous ne détenions ainsi que les principes de l'ensemble «physique»? Devons-nous nous satisfaire de ce constat et dire: «Ah, c'est comme ça», en présumant qu'il fallait bien que nos capacités de connaissance aient une limite en quelque part et que le hasard ait voulu que ce soit au fait de l'expérience que nos capacités d'expliquer s'arrêtent, comme ça, de façon contingente, nous laissant supposer qu'un surhomme prochain pourrait faire sauter cette limite?

Je suis porté à croire que pour des raisons inhérentes à notre condition nous ne pourrions pas connaître les principes objectifs de notre expérience subjective. Ce problème serait analogue à celui du chat qui cherche à attraper sa queue. Un retour objectif sur soi ne peut jamais aboutir, ni même commencer. Dans les pages qui suivent, je tenterai de maintenir qu'il y a des raisons inhérentes au discours physique lui-même pour lesquelles les faits de conscience doivent lui échapper.

La science a dévalorisé l'expérience subjective parce que les faits mentaux dont elle est constituée sont «inobservables». Et, en morale, nous ressentons le besoin d'abandonner nos attitudes subjectives à cause de cette dévalorisation objective. Comme la science n'a jamais pu se mettre un morceau de conscience sous la dent, celle-ci a dû être conçue comme une ombre, «the ghost in the machine», sans efficace causale.²⁹ Parce que le physique semblait plus réel, on a adopté une attitude dédaigneuse envers la vie interne, la concevant comme définitivement *soumise* au physique — on ne pouvait pas concevoir qu'elle *était* le physique, puisqu'elle ne se saisissait pas au microscope.

²⁸ Strawson associe le domaine du mental à celui de «l'expérience subjective ou consciente».[Sk.67] Au sens large, le mental inclura donc toute représentation, qu'elle soit sensible ou intelligible, puisque, du moment qu'elle est représentation, elle relève de la conscience et de l'ordre de ce que, traditionnellement, on devait classer avec l'immatériel.

²⁹ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, 1947 (5^e éd.), p. 293. Arthur Koestler, *The Ghost in the Machine*, Hutchinson University Press, 1967 — texte que je ne cite que pour son titre. J. D. Mabbott, *An Introduction to Ethics*, Hutchinson University Press, 1966, p. 112.

Il s'agira donc de démontrer que même si nous admettions cette identité psycho-physique, nous ne pourrions néanmoins espérer saisir ainsi la conscience. La prémisse sur laquelle s'appuiera cette prétention sera que la différence entre le psychique et le physique serait celle qu'on retrouve entre l'être de la chose et son image. Selon une autre formulation, une description physique restera nécessairement muette sur les faits psychiques, non pas parce que les phénomènes de la vie psychique n'auraient rien de physique, mais parce qu'une telle description demeurerait une description externe d'un fait essentiellement interne.

Extérieurement, nous ne pouvons posséder que la représentation d'une chose telle qu'elle nous affecte. Cependant, toute chose *doit* nécessairement être infiniment plus que ce que nous apercevons d'elle. L'image d'une chose n'est pas l'être de cette chose. L'activité neuronale est l'image physique que nous avons de la conscience alors qu'intérieurement nous sommes cette infinité non représentable en termes physicalistes. Chercher pour la conscience par une enquête empirique reviendrait à chercher pour un écran de projection où le petit homme dans l'homme regarderait ce que l'oeil voit, ce qui nous lancerait dans une régression infinie en quête du voyant.³⁰ On ne trouvera donc jamais l'ombre, ni l'âme ou cette conscience dite épiphénomène, à dos sur le fait physique, du moins, pas s'il y a identité entre le physique et le mental.³¹

On se mesurera difficilement à ce paradoxe: le physique est une catégorie de l'esprit, et l'esprit est matière. Le mental est ce que nous sommes réellement, charnellement, et le physique n'est que l'idée (l'image) que nous avons de nous-mêmes.

³⁰ D'après une conférence de Daniel Dennett à l'Université d'Ottawa rendue en automne 1992.

³¹ L'enjeu est alors de penser les faits mentaux comme des choses physiques. Cette entreprise est transcendante; il ne s'agit pas d'une parenthèse neurobiologique ou empirique, par laquelle, à la manière d'un Davidson ou d'un Dennett, on chercherait à montrer comment l'intentionnalité est pensable étant donné les lois naturelles connues, ce qui représenterait un défi d'une toute autre taille. (Daniel C. Dennett, *Brainstorms, Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Bradford Books, 1978.)

La physique ne pourra-t-elle donc jamais rendre compte de l'expérience? Celle-ci serait-elle finalement infiniment plus que le physique? Serions-nous de retour aux positions spritualistes dont un bon positiviste matérialiste déterministe voudrait s'éloigner? Je ne tiens pas à m'éloigner très loin du spiritualisme. Les tenants de ce genre de philosophie ont eu raison de se méfier de ces formes de scientisme qui croyaient réduire ou faire disparaître le sujet, mais ils ont eu tort de chercher pour une volonté qui échappait aux lois de la nature ou de chercher l'«âme» dans quelque chose d'autre que le physique, ou simplement «dans» le physique, comme un contenu dans un contenant, au lieu de nous faire voir que l'esprit n'était que le physique non vu de l'extérieur mais vécu de l'intérieur. Si nous pouvions comprendre tout fait de conscience ou d'expérience, tel le désir et la volonté aussi bien que la sensation, comme l'«envers» de la matière, en ce seul sens qu'il en est l'intérieur, nous ne chercherions plus à refermer l'écart entre le psychique et le physique, en reléguant les «résidus» mentaux à l'épiphénoménalité.

La condition formelle de tout être de représentation produit nécessairement une dualité de perspectives et, en conséquence, de valeurs épistémiques. Le fondement de cette dualité n'est pas difficile à comprendre. Pour toute expérience, nous avons à la fois la conscience de la représentation (l'ensemble fond et figure) et l'objet de la représentation (le figuré). Nommons ces perspectives «interne» et «externe». Il ne faudra pas se surprendre si la perspective interne nous révèle plus que la perspective externe. Quand je suis la matière, je vibre, je goûte, j'éprouve ce qu'elle est, ce que je suis, de l'intérieur et, ayant cet accès *immédiat* à l'infini de cette matière, j'éclate de richesse indicible. Qu'est-ce que le rouge? Le chef d'orchestre bat la baguette, «tac-tac-tac», et les cuivres réagissent par une symphonie exaltée. Rouge, c'est mon corps qui chante, qui à la rencontre d'une

quelconque banale onde lumineuse.³² Mon corps peut avoir une infinité de manières d'être. Sans doute n'avons-nous pas un accès total à nous-mêmes dans le cas de l'accès immédiat. Quel progrès au niveau de l'accès médiat saurait combler ce manque? La subjectivité nous donne un accès relativement total à la matière alors que l'objectivité ne nous permet qu'un accès superficiel, puisqu'elle ne peut jamais nous offrir qu'une image extérieure du réel. Notre «tâche», en ce sens, est d'être (la matière) et non de voir (la matière).

De là, nous pouvons déduire un accès à une richesse infinie et intraduisible par nos simples schèmes limités par lesquels nous tentons de la représenter. Cet accès interne à nous-mêmes, nous l'avons en tout temps, que l'objet de nos représentations soit nous-mêmes, comme lorsque nous ressentons la faim, ou qu'il soit un fait externe. Lorsque je vois le disque doré du soleil, je ne prends pas seulement connaissance de l'astre, je prends aussi connaissance de ce que c'est que d'être un robot bio-organique réagissant à la lumière de cet astre.

Il se peut, donc, que voir une jolie femme en robe bleu ne soit rien d'autre qu'un bouleversement neuronal, hormonal, etc.; on ne trouvera pourtant jamais cette femme en nous disséquant la cervelle, quoique cette représentation n'ait rien d'un épiphénomène. L'hypothèse la plus plausible est que cette représentation est identique à la matière, qu'elle est la matière dans son immédiateté intrinsèque. Un physicaliste n'aurait donc pas besoin d'imaginer un supplément de substance distincte pour rendre compte de l'expérience subjective. Il n'aurait qu'à distinguer l'être vécu de l'être vu.

Dès lors, nous pouvons aussi comprendre l'intuition qui fondait les craintes

³² C'est la matière même de la représentation qui est ici problématique. Si cette matière est le corps physique que je suis, dois-je présumer que tout ce corps se retrouve dans cette représentation? Ce rouge que je vibre (que je produis, que je suis) est-ce mon oeil? Est-ce une partie ou un aspect de mon cerveau? Ces questions n'ont pas à être répondues. La thèse de l'identité n'a pas à postuler que la représentation est toute la matière que je suis, elle n'a qu'à postuler que là où il y a représentation, il y a matière, en reconnaissant que nous n'avons sans doute pas un accès total à nous-mêmes.

spiritualistes. Toute représentation est pauvre par rapport au représenté. Réduire l'homme à une chose, c'était de le vider de sa plénitude en ignorant l'être vécu au profit de l'être vu. L'intelligence appauvrit le vécu parce qu'elle en délaisse la partie essentielle.

La connaissance objective

Les vérités objectives, avons-nous constaté, ne nous révèlent qu'une image (nécessairement superficielle et donc peu révélatrice) des choses. Le monde physique ne serait que notre manière d'encoder, ou de décoder, l'événement externe. Le physicien pourra couper l'atome en deux, il ne saura pas plus ce que c'est qu'être un atome que ce que c'est qu'être une pierre. Regarde-t-il la pierre avec ses yeux? Il connaît alors la couleur du reflet de la pierre et connaît par là ce que c'est d'être un savant qui réagit à la lumière avec des yeux humains. On pourra dépouiller l'objet de ses propriétés sensibles et n'en garder que les propriétés objectives et intelligibles, comme celle de la grandeur, il ne s'agira encore que d'une traduction en forme humaine de connaissances.

Les concepts matérialistes et déterministes de forces, de rapports causaux et d'étendue physique sont, pour se rapporter à Strawson et à la tradition des arguments transcendants auxquels il faisait allusion, un langage naturel par lequel nous interprétons notre monde. Suivant Munitz, des savants comme Einstein croyaient profondément à l'intelligibilité de l'univers et croyaient qu'il y avait donc

une façon unique de décrire la structure du monde; mais la structure serait dans le regard, non dans l'objet perçu.³³ Ainsi, rajoutait cet auteur, nous n'avons aucune raison de croire que les théories avec lesquelles nous travaillons sont vraies ou fausses ou «qu'elles nous révèlent, dans les mots de Galilée, 'le langage dans lequel le Livre de la Nature a été écrit'.» Car, poursuit-il,

«nature is not really like a book written in a language at all. Hence nature is neither logical nor illogical, [...] and so neither determined nor undetermined. These predicates apply only to human discourse, [...]»³⁴

Notons qu'on ne pourrait se retrancher derrière une telle position pour *nier* le déterminisme et affirmer une liberté contre-factuelle et métaphysique. Munitz dit bien «l'univers est ni déterminé, *ni* indéterminé.» La validité du discours (du cadre) déterministe ne pourrait être remise en question comme on peut remettre en question d'autres concepts à l'intérieur de ce cadre, c'est-à-dire à partir de ce cadre. En effet, se demander si l'univers est logique ou déterminé, c'est s'interroger sur notre cadre conceptuel dans son ensemble, et ce n'est pas là une opération qui nous est possible d'accomplir, car nous n'avons que ce cadre conceptuel qui puisse soutenir une telle interrogation; c'est là se demander, en quelque sorte, si le vrai est vrai. Penser le monde comme déterminé et vrai, c'est notre manière de nous lier à lui.³⁵

Ainsi conçu, l'argument portant sur la validité du déterminisme est proprement transcendantal au sens où Strawson le souhaitait. Cet argument ne nous oblige pas à faire «comme si» les choses étaient réellement physiques et déterminées; au contraire, il écarte comme absurde et contradictoire la question

³³ Milton Munitz, «The Relativity of Determinism», Hook, *Ibid.* (note 4), p. 65.

³⁴ Munitz, *Ibid.*, p. 67.

³⁵ C'est pour cette raison encore que je maintiens que le conflit n'oppose pas une croyance à une autre, une croyance en la liberté métaphysique à une thèse déterministe. Ce conflit opposerait plutôt notre cadre conceptuel naturel à notre expérience. Il n'opposerait pas une pensée à une autre, mais la pensée à l'expérience.

portant sur la «réalité» de ces concepts. Le «réalisme» ne voudrait plus dire «voir les choses telles qu'elles sont», mais «voir les choses telles que nous devrions les voir étant donné ce qu'est notre constitution naturelle».³⁶

Pour les fins de notre enquête, toutefois, *nous n'avons pas à nous interroger sur la validité de ces arguments*, puisque nous ne cherchons qu'à savoir si la conception déterministe, *était-elle «vraie»*, impliquerait ou non le déboutement de tout sentiment moral. Et force nous est déjà de conclure que cette conception, fût-elle «vraie», ne pourrait être plus qu'une manière de voir les choses. Même si cette manière de voir était la seule qui nous était disponible, même si elle était la seule et même la meilleure possible, elle n'en demeurerait pas moins qu'une manière de voir les choses, et non d'être les choses. Or, nous *sommes* une chose, quelque puisse être cette chose.

Toutefois, quoique notre «tâche» soit d'être et non de voir, voir demeure notre manière d'être privilégiée et ce fait introduit beaucoup de confusion dans notre organisation. Cependant, une fois que nous nous y arrêtons et distinguons nettement l'être voyant et subjectif de l'être vu et objectif, cette confusion devrait se dissiper. Surmonter cette confusion est sans doute aussi une étape que doit nécessairement vivre un être voyant à un moment de son évolution, au moment même où sa vision aura atteint un tel niveau qu'il pourra se donner à lui-même comme objet externe, au moment, donc, où sa vision devient proprement «réflexion». À ce moment, il se trouvera confronté à deux «images» de lui-même et ne saura plus laquelle il devra tenir pour valide. À ce moment, il n'aurait plus seulement l'accès immédiat à lui-même, il aurait en plus cet accès médiatisé que rend possible son intelligence. Le préjugé favorisant la chose nouvelle étant

³⁶ Hilary Putnam, «Pourquoi des philosophes», in *Encyclopédie philosophique universelle*, Presses Universitaires de France, 1989, tome I: *L'univers philosophique*, volume dirigée par André Jacob, section 7: Questionnements et fondations, p. 771.

opérateur même dans ce cadre évolutionniste, c'est de l'être subjectif dont l'homme se détournera. Ce développement ne peut se réaliser sans résistance de la part de la «vieille garde» et donnera lieu à la phobie de la réification. Nous avons déjà fait état d'une première raison pouvant rendre compte de cette phobie: le regard objectif (physique) est appauvrissant. Je voudrais maintenant parler de cette évolution et d'une raison plus profonde qui expliquerait cette phobie.

Objectivité et agressivité

La distinction entre l'interne et l'externe, entre être et voir, servira à fonder la notion de l'identité, du sujet ou du moi (non-freudien) par opposition à celle de l'objet et du non-moi, ou hors-moi. Le moi est la vision en tant que telle. Le hors-moi est l'objet révélé par la vision. À l'objet de la représentation correspond le transcendant et à la représentation, l'immanent. Par opposition à cette conception immanentiste de la subjectivité, on peut introduire un moi objectal que nous révèle le contenu de la représentation. La conscience objectale occasionnerait, à un moment donné de notre évolution, certains déséquilibres psychiques qu'on pourra rendre compréhensibles à partir de certains postulats psychologiques.

D'après un premier postulat, la subjectivité précède la conscience réflexive et objective. Du moment qu'il y aurait sensation ou représentation, il y aurait expérience, et donc subjectivité. Parce que l'expérience est riche d'une connaissance immanente et intraduisible en termes objectifs, et parce que le moi est cette

expérience interne, cette représentation, cette connaissance riche et subjective servira de critère d'identification du sujet pour lui-même. Le sujet se reconnaît en cette représentation et en sa propriété non objectivable. Nous y reviendrons.

Selon un autre postulat psychologique non moins surprenant, le domaine de l'objet externe est l'objet «naturel» (normal) d'agressivité et, inversement, le domaine du sujet est l'objet naturel d'amour et de soins.³⁷ À l'égard du domaine externe, le pour-soi témoigne une indifférence radicale, mais non pas totale. L'externe est moyen. De ce domaine, le pour-soi, fin en soi, tire sa subsistance. Contre ce domaine, le pour-soi lutte pour sa préservation. Le pour-soi mange, assimile, contrôle ou exploite l'externe, ou s'y soumet et s'y adapte. Le rapport du vivant aux choses est essentiellement un rapport antagoniste.

La sous-thèse dont il est ici question est que cette disposition meurtrière à l'égard du monde objet est devenue meurtrière pour le sujet lorsque, avec l'avènement de la conscience réflexive, le sujet est devenu objet (externe) pour lui-même. *He stepped into the line of fire.* L'objet est «*instinctivement*» objet de manipulation et de contrôle. L'homme qui se voit objet ne connaît plus les fondements du respect et de l'amour qu'il se doit.

Nous reconnaissons plus haut que le matérialisme causal n'est qu'un langage naturel par lequel nous interprétons notre monde. Donc, même si nous croyons connaître les principes des phénomènes physiques, il serait plus juste de dire que nous ne détenons qu'une grille conceptuelle, la quantification, qui nous permet d'encoder des événements de manière à pouvoir les prédire et les contrôler.³⁸

³⁷ «Agressivité» est entendu ici dans un sens technique regroupant toute forme d'instrumentalité, tels le travail, la violence, la défense, le calcul et la manipulation.

³⁸ Bergson, *Ibid.* (note 27), «Introduction», p. V.

Le concept de «cause» nous est *utile* lorsque nous pouvons l'associer avec la compréhension et l'explication ou, en un sens plus pratique et dérivé, avec la prévision et le contrôle.[Sk.63]

Ces remarques nous permettent de tirer une conclusion importante: le regard objectif est l'attitude agressive. Puisque le physique n'est que l'image externe que nous avons des choses, toute chose physique porte nécessairement une marque indélébile d'altérité et se présente d'emblée sous le titre d'objet d'agressivité. Le regard objectif serait donc le véhicule naturel et le langage même de l'agressivité. «Or, deux fois deux : quatre, messieurs, est un principe de mort et non un principe de vie», écrivait Dostoïevski.³⁹

On comprendra donc d'autant plus la phobie de la réification qui a animé tant de débats. Le désenchantement qui accompagne la vision objective ne serait qu'une dévalorisation irrationnelle face à ce qui est identifié instinctivement au camp ennemi, au camp externe. Se percevoir comme objet, ce ne serait pas seulement tirer un voile sur sa plénitude, ce serait aussi se percevoir comme moyen et non plus comme une fin en soi. Se croit-on animal ou robot, que nous voilà gagnés, mystérieusement, par un sentiment de mépris à notre égard. Il faut attribuer ce sentiment, en partie, à l'«instinct».

À quel point cette perspective pourrait-elle rendre compte de l'aversion historique pour le corps, pour la matière et la chair, en particulier pour la sexualité et pour les organes qui représentent le château fort du physique? À quel point

³⁹ Féodor Dostoïevski, *Le sous-sol*, trad. par Pierre Pascal et Boris de Schloezer, Gallimard, 1956, p. 161, Chap. IX. *Le sous-sol* est une étude approfondie du cas pathologique que nous présente l'homme de conscience qui aspire à la liberté et qui y aspire au point où il agira contre ses intérêts rationnels. Il agira ainsi, selon l'auteur, dans le seul but de braver les lois de la nature et, en fin de compte, la règle de la droite raison, afin de prouver son indépendance, comme si l'affirmation de soi ne pouvait se réaliser que par la désobéissance, en particulier, à la loi de la nature et à la règle de l'intérêt. Et si on ne peut agir contre cette loi, on peut encore la maudire [p.157], ou lui tirer la langue [p.166], refuser de s'humilier devant elle [p.157] et peut-être même se plonger dans la destruction; l'homme «parviendra ainsi à ses fins, c'est-à-dire à se convaincre qu'il est un homme et non pas un écrou.»[p.157] Il s'agit là, je dirais, d'une pathologie de conscience collective (i.e., spécifique) adolescente. Nous avons suggéré un diagnostic possible pour cette condition. Elle aurait comme point d'origine le moment qu'un être subjectif devient objet pour lui-même.

pourrait-elle expliquer le désir de désincarnation qu'exprime l'ascétisme des diverses grandes religions, même orientales?

Cet ascétisme me semble encore inspiré; en se détournant du corps objet, c'est le corps sujet qu'il veut mettre en valeur. Il reste encore ouvert à l'ardeur religieuse et au désir de vivre dans l'amour. Que penser de l'idéal de désincarnation de l'homme rationnel? Celui-ci ne voit dans toute passion qu'un réflexe involontaire, et donc «indigne», et dans toute expression de sentiment, qu'une marque de faiblesse. Dans un premier temps, l'humain *refuse* de se voir comme objet, et se cache en s'habillant. Dans un deuxième temps, convaincu par le savant, il *s'accepte* comme objet mais, désillusionné par ce portrait, il se méprise. Il ne méprise d'abord que son être objectif, mais dédaigne, à la fin, même son être subjectif. Ainsi, en réduisant l'homme à un objet, l'avènement de l'intelligence a-t-il pu retourner l'homme contre lui-même. Le travail qui nous occupe a pour but de favoriser l'avènement d'un troisième moment dans cette évolution où l'homme reconnaîtrait un statut et une dignité à son être subjectif *malgré* la validité de la perspective le révélant à lui-même comme étant un objet mondain.

La distinction entre la connaissance immanente et transcendante pourrait aussi servir de fondement à la distinction entre les deux sources de connaissance que sont la révélation et la raison; peut-être aussi pourrait-elle servir de fil conducteur pour comprendre la différence entre la philosophie analytique et phénoménologique. La nature *formellement* agressive de la pensée logique pourrait également rendre compte de la traditionnelle dissension entre le «coeur» et la raison. Qui ne connaît pas le romantique qui nous reprochera d'essayer de comprendre notre prochain avec notre tête plutôt qu'avec notre coeur, comme si la pensée ne pouvait que sabrer dans la chair? «En tous cas, l'homme a toujours craint

ce 'deux fois deux : quatre', et moi aussi j'en ai peur», avouait Dostoïevski.⁴⁰ Nous comprenons maintenant pourquoi. Et nous comprenons pourquoi on a pu craindre la perspective objective, et on comprend en même temps qu'on a eu raison de la craindre. Mais si on a eu raison de la craindre, on a eu tort de prétendre qu'elle devait être fausse. Elle pouvait être vraie, mais sans pertinence pour les faits d'ordre moral.

Le chapitre suivant approfondira le volet subjectif de la dualité épistémique de la connaissance immanente et transcendante qui découle de la thèse identitaire et, tout comme nous avons retrouvé, dans l'instrumentalité, la forme et le sens de l'attitude objective, nous retrouverons, dans le principe contraire, la forme et le sens de l'attitude subjective.

⁴⁰ Dostoïevski, *Ibid.*, p. 161.

CHAPITRE IV

SUBJECTIVITÉ ET COMMUNAUTÉ

Richesse de la connaissance subjective

Au chapitre précédent, nous avons vu ce que pouvait signifier la connaissance objective dans le cas où nous devons admettre que nous n'étions que des êtres matériels. En admettant même que nous étions de tels êtres, nous ne pourrions nier que nous serions des êtres intéressés et que, en fonction de cette propriété, nous serions liés au monde externe par un rapport antagoniste. De là, nous avons proposé que saisir un objet par la perspective externe, c'était de l'inscrire dans ce rapport antagoniste et que la connaissance objective, par conséquent, ne pouvait qu'avoir une portée instrumentale ou, comme je préfère le

dire, une portée agressive.

Qu'en est-il de la signification de la connaissance subjective? Pour répondre à cette question, retournons à ce robot biomécanique que serait l'homme et poursuivons, si on veut me passer l'expression, sa dissection transcendantale afin d'en prélever l'anatomie formelle.

Supposons donc un état de choses déterminé et matériel, c'est-à-dire un état de choses réglé selon des lois immuables, où se retrouvent des êtres intéressés. Ces êtres intéressés se représenteront un monde externe par la voie de divers sens où toute sensation reflétera la manière par laquelle le monde externe les affecte.

Toute sensation est signe d'un fait externe qui, en lui-même, demeure inaccessible. Nul déterministe ne peut refuser ces deux choses: 1) un monde externe; 2) que ce monde nous affecte d'une certaine manière. Comme objet (mécanique) de ce monde, les êtres intéressés pourront enregistrer les impressions que ce dernier exerce sur eux et, sophistiqués tels qu'ils sont, ils pourront construire une image complexe du monde d'après ces impressions.

Il s'agit là d'une conception simpliste des faits. Il s'agit, surtout, d'une conception entièrement mécaniste des faits et c'est justement avec une telle conception que nous avons avantage à travailler. Si le pessimiste craint le déterminisme, c'est parce que le mécanisme banal qu'il croit y déceler mine les assises de nos attitudes morales. Nous n'avons donc qu'à nous confronter aux conséquences d'un tel mécanisme simpliste pour répondre aux difficultés que semble soulever le déterminisme.

Si l'être humain est un semblable robot biomécanique, toute sensation ne peut être qu'une interprétation. L'objet perçu, en tant qu'il est une perception, n'est pas l'objet lui-même, mais notre manière d'être en tant que nous sommes affectés par lui. Ainsi pouvons-nous parler du caractère illusoire de la sensation. Nous croyons

sentir l'objet, ou plutôt nous croyons connaître l'objet en le sentant, alors que nous ne connaissons que nous-mêmes en tant que nous sommes affectés, la plupart du temps indirectement, par lui. De ce caractère illusoire, toutefois, nous avons présumé que nous pouvions, par des expériences comparatives, tirer des informations plus exactes, plus «vraies», quant à la nature de l'objet perçu. Kant nous a prévenu que cette vérité avait avant tout la forme des catégories de notre esprit et non celle des objets eux-mêmes; néanmoins, le fait «objectif» demeurait, pour ses successeurs, le fait le plus vrai et, par conséquent, le seul fait significatif pour notre intelligence.

Cette approche à la connaissance, toutefois, restait aveugle à l'ensemble du champ de la connaissance subjective. Parce que celle-ci renfermait trop d'illusions à l'égard de l'objet externe, elle a été négligée et reléguée à un deuxième rang, ne nous révélant que des «propriétés secondaires». On négligeait par là une connaissance qui, si elle était peu révélatrice de l'objet externe, était plus révélatrice de l'«objet» interne (ou de l'intérieur de l'objet) que la connaissance objective ne l'était de l'objet externe. En nous éprouvant, nous connaissons ce que nous sommes, sans le comprendre.

Tout en nous prévenant du caractère catégoriel de la connaissance objective, Kant a placé la connaissance de la chose en soi dans la zone de l'inatteignable. Toutefois, nous avons un accès à nous-mêmes que nous n'avons pas à l'égard de l'objet externe. Il est difficile de penser cet accès autrement que comme un accès à l'être que nous sommes en soi. Cet être demeure incatégorisable, et ce nécessairement parce qu'il procède de la plénitude de l'être — il est nécessairement insaisissable parce qu'il est nécessairement infini alors que la faculté humaine de saisir est nécessairement finie. Kant n'a-t-il pas aussi dit que le sujet demeurait transcendentalelement inaccessible à lui-même parce qu'il ne peut être à la fois vu et

voyant? Cette thèse est plausible, mais la forme même d'un être se représentant suppose la présence d'un «contenu» qui, quoique conscient, demeure néanmoins incompréhensible, précisément parce qu'il n'appartient pas au contenu mais au contenant, c'est-à-dire au médium. Loin d'être contenu par le physique (cf. p. 52), c'est l'âme qui, au contraire, contient et fonde le physique. Ce «contenu», substrat et médium, demeurerait incompréhensible et ne pourrait jamais se saisir en lui-même parce qu'il n'est pas possible d'être en même temps contenu et contenant, fondement et fondé.

Par cette dernière remarque, nous nous réintroduisons dans un mode strawsonien d'analyse transcendantale. Ce mode d'analyse nous a déjà permis de reconnaître que certaines choses constituent le cadre même qui rend le jugement possible sans qu'elles puissent elles-mêmes être jugées. Nous reprenons maintenant la même formule; seulement, au lieu de parler de jugement, nous parlerons de compréhension dans le sens d'intelligibilité, et nous avançons que le substrat avec lequel se constituent les catégories de l'esprit ne peut lui-même être catégorisé.

Nous pouvons, dans l'expérience de soi, trouver un ensemble qui pourrait correspondre à cette connaissance incatégorisable. Il s'agit de tout fait qui relève de l'ordre de la qualité. C'est par une réflexion théorique, toutefois, par une dissection transcendantale, que nous concluons à la nécessité d'un ordre de faits de ce genre. *En théorie*, si nous n'étions que des robots biomécaniques, nous aurions une dualité de valeurs épistémiques; nous aurions des «vérités» subjectives et objectives, une connaissance portant sur le contenu, le transcendant ou le médiatisé, et une autre portant sur le contenant, l'immanent ou le médium (aussi dit l'«immédiat»). Par cette remarque, il devient clair que, par «connaissance interne», je n'entends pas une connaissance semblable à celle que nous détenons de nous-

mêmes par la voie des sens internes, comme la faim et la soif.

Prenons, par exemple, l'expérience des couleurs. Un regard honnête sur ce phénomène nous force à constater qu'il n'y a rien d'essentiellement quantitatif qui puisse caractériser la différence entre un jaune et un bleu.⁴¹ Il faut s'étonner devant cette constatation. S'il n'y a rien de quantitatif à cet endroit, c'est qu'il y a un phénomène qui échappe à la logique. S'il échappe à la logique, ne doit-il pas échapper à la mathématique, à la géométrie, au mécanisme et enfin, à la causalité? Il échappe, pour le moins, aux catégories qu'ont les humains pour comprendre les faits de l'existence; il échappe à l'intelligence.

Lorsque je tente de rendre intelligible le phénomène «rouge», je tente de comprendre mon être concret, mon être sensible, à l'aide d'une règle abstraite constituée par cet être concret. Or, cette règle ne peut être qu'un sous-produit partiel et fini du phénomène global et infini que constitue l'être que je suis. L'outil que nous avons pour constituer des règles avec lesquelles nous interprétons l'existence ne peut constituer une règle qui puisse lui permettre de saisir la règle selon laquelle il est lui-même constitué (quel que puisse être, d'ailleurs, cet outil: cerveau ou cervelet, matière organique ou angélique, robot ou «X»).

Une réflexion sur le discours scientifique pourrait produire un raisonnement similaire. Combien de savants mal avertis ont nourri l'ambition de nous expliquer l'univers en régressant dans le temps jusqu'à un début? L'entreprise est futile, puisqu'on ne pourrait expliquer l'univers sans expliquer le temps, et on ne peut évidemment pas expliquer le temps en régressant dans le temps. La présence, ou l'être, de l'univers doit irrémédiablement nous demeurer mystérieuse. Tout ce que la science peut nous dire, c'est «Étant donné 'X, Y, et Z', 'a, b, et c' sont prévisibles»; c'est cet «étant donné», le fait qu'il y ait un «donné», qui demeure

⁴¹ Lalande, *Ibid.* (note 29), p. 864-5, voir la note en bas de page sous l'article «Qualité».

insondable. Et il ne faut pas s'en surprendre. L'univers, cet «étant donné», nous fournit le cadre qui rend l'explication possible. C'est toujours en se référant à l'univers donné, relativement à cet univers, que l'explication prend son sens. Pour expliquer l'univers, il faudrait un autre point d'appui à l'extérieur de lui et ce point ne peut exister.

Comme la présence même de l'univers est une gratuité dont on ne pourra jamais rendre compte, de même sa nature se présente comme un fait aussi gratuit. Comme nous ne pouvons expliquer le fait qu'il soit, nous ne pouvons comprendre pourquoi il est ce qu'il est. Le sens de cette affirmation n'est pas facile à saisir. Comme nous disions qu'il y avait des jugements qui étaient en deçà de toute justification, il y a un donné de la nature que ne peut assimiler aucune règle. Or, dire cela, c'est dire qu'il y a un donné naturel inintelligible et, par conséquent, non médiatisable. Et s'il y a un donné non médiatisable, c'est qu'il y a un donné irrémédiablement subjectif, et, effectivement, là où un aspect de notre expérience est incatégorisable, il s'agit toujours et nécessairement d'un aspect attribuable à notre sensibilité et non à l'objet lui-même.

Nous ne saisissons de l'univers que la partie que nous pouvons soumettre à nos règles d'appréhension intellectuelles. Mais, qu'il s'agisse de faits qui relèvent de la sensibilité ou de faits qui relèvent de la pensée dans un sens plus restreint, lorsque nous nous éprouvons, nous éprouvons cette totalité qui déborde nos règles et à laquelle nous n'avons pas accès lorsqu'il s'agit de choses externes. Nous parlons alors de l'ordre des faits qualitatifs, des faits essentiellement inquantifiables, où «inquantifiables» signifie seulement qu'il s'agit de faits dont nous ne connaissons pas la règle. Les textes philosophiques abondent de passages où la méthode scientifique est rejetée comme impropre lorsque l'enquête a pour objet l'être humain parce que, affirme-t-on, cet objet défie toute quantification.

De cette condition nous pouvons prévoir une expérience nécessairement paradoxale. Nous présumons — c'est une idée de la raison — que des lois naturelles régissent entièrement tout fait connaissable. Cependant, nous repérons, en théorie et en fait, un ordre de faits intraduisibles en termes naturalistes.

Au positiviste qui rétorquera que la connaissance objective est la seule dont nous disposons et la seule, par conséquent, avec laquelle nous pouvons oeuvrer, nous devons répondre qu'il y a un ordre de faits qui concernent l'existence humaine et qui, néanmoins, n'ont rien d'objectif. Si les «sciences» humaines n'ont jamais été plus que des sciences imprécises, ce n'est pas parce qu'elles accusent un retard par rapport aux autres sciences; c'est, au contraire, parce que leur objet est nécessairement irrationalisable, dans le sens d'inquantifiable, même lorsqu'il s'agit d'un être humain agissant rationnellement.

Par contre, il n'est pas nécessaire d'être surnaturaliste pour soutenir cette position. Une des conclusions principales de l'analyse est que cette position en est une que tout naturalisme conséquent doit nécessairement atteindre. Ayant établi que l'ordre interne échappait nécessairement au discours physicaliste, mes propos pourraient prendre l'allure d'une défense de la liberté. Tout fait intérieur, subjectif et qualitatif, ne demeure-t-il pas énigmatique? Une question, alors, se pose: est-ce que nous ignorons la règle à laquelle ces faits se conforment, où est-ce plutôt que ces faits seraient, dans leur nature même, sans règle et insaisissables par tout discours possible? Advenant la vérité de la seconde proposition, le fait interne, la conscience, pourrait donc être dit absolument «libre».

Quoique cette recherche sur la différence entre l'être vu et le voyant puisse conduire à ce genre d'argumentation, ce n'est pas là l'usage que je tiens à en faire. Je cherche, en particulier, les raisons pour lesquelles la liberté (la détermination) individuelle doit être respectée (ou, du moins, je cherche à démontrer qu'une thèse

déterministe n'affecterait pas une telle obligation); je ne cherche pas à démontrer que la liberté «existe».

Il n'est pas nécessaire que, d'une perspective déterministe, tout puisse s'expliquer à partir de lois physiques. Pour un déterministe, ce qui importe est que le monde soit régi par des règles immuables. Il lui importe peu que ce monde soit régi par des règles humainement connaissables. Et il sait que la causalité n'est que cette piètre image que nous pouvons constituer d'un événement qui nous échappe dans sa totalité mais auquel nous n'échappons pas. Il comprend que sa manière de voir le monde ne peut jamais être autre qu'une médiocre représentation de l'existant, comme l'est le babillage d'un enfant. Il comprend que les règles qu'il emploie pour traduire le monde ressemblent aux mots que choisit l'enfant pour s'exprimer.

Être physicaliste, ce ne serait pas tant dire que tout est *physique*, en posant l'accent sur le dernier terme. Ce serait dire, en donnant une portée moins restreinte au même énoncé, que *tout* est physique, y inclus l'être même qui pose ce jugement, accentuant ainsi la profonde solidarité du sujet avec l'univers qu'il habite en le concevant comme étant soumis aux mêmes lois universelles qui régissent l'ensemble dont il n'est qu'une partie, qu'il connaisse ces lois ou non.

Nous devons donc distinguer le monde comme déterminé selon des lois connues ou connaissables et le monde comme déterminé par des règles auxquelles nous ne pouvons avoir accès. Certes, n'étant, au niveau de notre évolution, qu'un échelon au-dessus du chimpanzé ou du macaque, nous ne pouvons nous présumer être dotés de facultés représentatives adéquates pour nous figurer *toute* la vérité.⁴²

⁴² «[L]a philosophie évolutionniste étend sans hésitation aux choses de la vie les procédés d'explication qui ont réussi pour la matière brute. Elle avait commencé par nous montrer dans l'intelligence un effet local de l'évolution, une lueur, peut-être accidentelle, qui éclaire le va-et-vient des êtres vivants dans l'étroit passage ouvert à leur action : et voici que tout à coup, oubliant ce qu'elle vient de nous dire, elle fait de cette lanterne manoeuvrée au fond d'un souterrain un Soleil qui illuminerait le monde.» (Bergson, *Ibid.*, [note 28], «Introduction», p. VI-VII.)

Mais nous avons déjà conclu que nul être, quel que soit son niveau d'évolution, ne pouvait constituer une règle qui puisse lui permettre de saisir la règle selon laquelle il est lui-même constitué. Plus cet être sera évolué, plus il aura besoin d'une règle complexe pour se comprendre. L'idée d'un point ultime où nous pourrions enfin nous comprendre est un paradoxe irréalisable.

Ces réflexions ont un ton herméneutique. Nous identifions d'abord une base constituante du sujet qui, constituant le sujet, demeure inaccessible à la compréhension rationnelle. Aussi, il ne s'agit pas d'une base de préjugés conceptuels, mais d'une préconstitution «matérielle», d'un être concret inaccessible à l'abstraction. Puis, en nous tournant ainsi vers l'être, tout en retrouvant l'incompréhensible, dans le sens d'indéchiffrable, nous retrouvons la sphère du sens. Notre intérêt n'est pas d'explorer cette sphère de sens, mais de lui retrouver un statut trop souvent oublié, un statut qu'on lui aurait retiré en vertu de son caractère inintelligible.

L'intelligence et le rationnel: le médiatisé

Le sujet: le non-médiatisé

Si le sujet se reconnaît dans l'inintelligible, c'est, en quelque sorte, qu'il ne se situe pas dans l'intelligence, mais dans le sentir ou, plus précisément, dans le sentant. Est intelligible ce qui ne peut être que «senti» dans le sens de ce qui n'est pas directement accessible. Puisque nous n'avons pas d'accès immédiat à l'altérité, toute connaissance que nous détenons de l'objet doit être fictive en ce sens qu'elle

doit être, en quelque sorte, construite et imaginée à l'aide des catégories de l'esprit et à partir de nos divers états. Notre connaissance est donc *toujours* duelle en ce sens que nous connaissons, d'une part, notre état en tant que nous sommes une suite de représentations (ou de volontés⁴³) et, d'autre part, l'objet que nous arrivons à déceler (inventer-deviner) ou à viser dans cette succession de représentations ou de volontés.

Nous avons, quant à nous-mêmes, un accès direct, réel, parce que nous sommes l'objet; mais, quant à l'altérité, nous n'avons accès qu'à l'effet qu'il a sur nous – première médiation – et à l'effet que celui-ci produit sur notre intelligence – seconde médiation. La philosophie a cru bon de distinguer les propriétés premières, lesquelles semblaient vraiment attribuables à l'objet, comme le poids et la dimension, des propriétés secondes, telle la couleur. En fait, tout caractère sensible de l'objet semble emprunté au sujet. Or, lorsqu'on dénie l'objet de toute propriété attribuable au sens, il ne lui reste alors que des propriétés «rationnelles», en ce sens qu'il ne lui reste alors que des propriétés réductibles au nombre. C'est ce qui nous porte à dire que toute connaissance médiatisée relève de l'intelligence.

Puisque le caractère sensible de la représentation nous renvoie à nous-mêmes et le caractère intelligible nous renvoie à l'objet, il devient plus facile de comprendre pourquoi le conflit a pu opposer notre intelligence à notre humanité et pourquoi ce qui est «moi» est inintelligible. Ce qui est «moi» est inintelligible parce qu'il est la chose qui n'est pas médiatisée. Nous avons fait état de la raison transcendante pour laquelle l'être de la représentation ne *pourrait pas* être intelligible. Cela revient à dire que nous connaissons la raison pour laquelle il ne pourrait pas être médiatisé. Mais nous pouvons dire aussi plus simplement, plus banalement, comme nous venons de le faire: indépendamment du fait qu'il soit ou

⁴³ ... «Qu'il n'y a en nous que deux sortes de pensées, à savoir la perception de l'entendement et l'action de la volonté.»(Descartes, *Principes de la philosophie*, n° 32.)

non médiatisable, l'être de la représentation ne relève pas de l'intelligible parce qu'il est celui qui n'est pas médiatisé.

L'homme de science qui, un jour, alors qu'il est encore jeune animal rationnel, voudra s'emparer de cet être immédiat se rendra compte que sa grille conceptuelle ne saisit rien de lui et, convaincu qu'il n'y a là rien qu'une illusion (puisque'il n'y a là rien, apparemment, que son intelligence puisse saisir), il se désintéressera de cet être et accordera son attention aux connaissances objectives, lesquelles lui sembleront plus vraies. Il mettra longtemps à comprendre que c'est de lui-même qu'il se détourne alors.

Subjectivité et amour

Se connaître soi-même, ce n'est donc pas se connaître objectivement. Il y a une présence à soi pré-objectale. Il a été suggéré plus tôt que le fait interne fondait la notion de l'identité du sujet. Le moi, avons-nous dit alors, est la représentation elle-même, alors qu'à l'objet de la représentation correspond le hors-moi. De plus, nous avons postulé un rapport formellement antagoniste entre le vivant et le non-vivant, et déduit de ce postulat que tout rapport essentiellement objectif, en tant que rapport à l'externe, avait nécessairement l'agressivité comme fondement.

Une telle conceptualisation suggère-t-elle que tout rapport intersubjectif doive, à l'inverse, exclure toute forme d'agressivité? La distinction de l'«amour»

instrumental et de l'amour au sens propre permettra de répondre à cette question et, en même temps, d'introduire la notion de communauté morale.

En un sens, est objet d'agressivité tout objet de frustration et objet d'amour tout objet gratifiant. En un autre sens, l'objet d'amour proprement dit ne peut être que soi-même, ou notre semblable, et non l'objet gratifiant. Parce que l'objet d'amour au sens propre peut aussi être une source de frustration, il pourra lui-même être objet d'agressivité, mais celle-ci sera alors modulée et dominée par le caractère personnel du cadre dans lequel elle s'inscrira: reproche, colère et même haine, par exemple, n'ont de sens que pour autant qu'ils s'adressent à des êtres humains. On ne s'enrage pas contre une tempête, comme l'a déjà remarqué Nietzsche en croyant sans doute qu'il n'y avait pas plus de sens à s'en prendre à des êtres humains; mais si on ne s'enrage pas contre une tempête, c'est parce qu'on sait qu'elle ne saurait nous entendre et nous répondre. Si, d'autre part, il y a des formes personnelles d'agressivité, il y a un mode impersonnel d'amour. Nous distinguons alors l'amour instrumental, dont l'objet est identifié comme externe, de l'amour proprement dit. Ce n'est pas la même chose que d'«aimer» une autre personne pour le plaisir qu'elle me procure et de l'aimer en tant qu'elle est une fin en elle-même; je l'aime, dans le premier cas, parce qu'elle est «pour moi» et, dans le second, parce qu'elle est «comme moi». Cette identification à l'autre fonde ma communauté *avec* lui.

Ici, le concept de connaissance immanente et incatégorisable joue un rôle de première importance. Si je reconnais en l'autre un être «comme moi», ce n'est pas parce que son physique ressemble au mien, mais parce que je le comprends, quoique «comprendre» ne soit pas employé ici dans un sens comparable à celui qui nous a servi au Chapitre III, où m'était compréhensible ce dont je détenais la règle. Je reconnais une présence subjective par des critères subjectifs. Les paroles de l'autre ont un sens pour moi, non parce qu'elles sont logiques, mais parce qu'elles

m'interpellent et évoquent mon expérience, laquelle demeure intraduisible autrement que par des séries de signes qui ne pourraient avoir de sens que pour qui connaît intérieurement le référent. Le signe ne reproduit pas l'expérience; au plus, il s'y réfère. Quand le discours de l'autre me «dit» quelque chose, alors je reconnais en lui quelqu'un qui partage avec moi cet événement radical qu'est l'expérience.

En identifiant l'autre comme mon semblable, j'y découvre un «objet», certes, mais un objet qui partage avec moi la subjectivité. Celui-ci est dès lors candidat au même titre que ma propre subjectivité me confère: celui d'être une fin en soi. Car, me semble-t-il, c'est précisément parce que je reconnais en l'autre un semblable, et parce que je suis moi-même une fin en soi – c'est-à-dire un être intéressé – que je me découvre une obligation à son égard. C'est donc dans ce sort partagé que se fonde la norme contraignante du souci pour autrui – contrainte parfois uniquement interne, parfois interne et externe, selon des critères que Kant, par ailleurs, établit d'une manière passablement claire dans sa *Métaphysique des mœurs*. L'intérêt de tout être intéressé est une obligation pour cet être intéressé; et c'est parce que mon intérêt est une obligation pour moi que l'intérêt de mon semblable est, elle aussi, une obligation.

Certains pourront demander pourquoi cette obligation s'étendrait à l'ensemble du genre humain plutôt qu'à un sous-groupe de l'espèce, ou pourquoi même elle ne s'étendrait pas à l'ensemble du vivant. Les réponses à ces questions ne peuvent être guère plus qu'esquissées ici.

Je peux reconnaître mon semblable en autrui même s'il ne parle pas la même langue que moi et même si je reste, en ce sens, étranger à son discours. Ses seuls gestes suffisent pour me révéler un être «rationnel», un être qui ressent, un être subjectif qui éprouve et souffre comme moi, un être pour qui les événements ne sont pas seulement des événements, mais des expériences auxquelles il nous est

possible de puiser un sens commun.

Plus important encore, ses paroles, comme ses gestes, sont des signes qui, me semble-t-il, sont *adressés* à quelqu'un *comme* moi. Sa présence me révèle non seulement un être semblable à moi, mais un être en relation avec moi, ou du moins, un être avec qui une relation demeure toujours en puissance. Ce fait implique non seulement que nous participons à une finalité semblable, mais que nous sommes aussi ensemble, et que nous participons à la même finalité.

Ce n'est donc pas parce que les êtres humains seraient rationnels et, par là, supérieurs à tout autre être vivant que nous leur devons tous les respects. Ce serait alors porter un jugement objectif sur une cause profondément subjective. Les humains, dirions-nous alors, doivent passer avant les autres parce que *en fait*, il sont plus intelligents, plus nobles ou plus ce qu'on voudra, que les autres sortes d'êtres. Au contraire, je dois tous les respects à qui partage ma subjectivité parce qu'il est de l'essence de la subjectivité de vouloir être «pour elle-même». Identifié comme semblable à moi, l'autre sera aussi identifié comme fin en soi, et identifié comme étant avec moi, il sera reconnu comme étant fin pour moi.

J'ai indiqué que les problèmes millénaires de la philosophie où se confrontent les perspectives objective et subjective tenaient leur source et étaient liés à une étape particulière et nécessaire de l'évolution de tout être de représentation, soit l'étape où, grâce à une surcroissance d'intelligence, il devenait réflexif et développait la puissance de s'appréhender lui-même comme objet externe. Bien sûr, il s'agit aussi d'un moment où l'intelligence est survalorisée; elle est survalorisée en ce sens qu'on croit que la valeur de l'humanité se situe dans le fait que les êtres humains sont intelligents. D'une certaine façon, les erreurs en lesquelles cette étape nécessaire nous induit sont aggravées par une circonstance contingente: si, tout en découvrant notre intelligence, nous ne découvrons pas

aussi que nous sommes les *plus* intelligents, et que nous découvriions au contraire qu'il existait d'autres êtres supérieurs à nous qui nous méprisaient assez pour nous manger pour déjeuner, peut-être alors comprendrions-nous que la raison pour laquelle nous avons une dignité et que nous sommes des fins les uns pour les autres ne tient pas au fait que nous sommes des êtres supérieurs (une supériorité, d'ailleurs, qui dépend d'un jugement que trop subjectif), mais au fait que nous partageons une condition intéressée commune. Encore que cette formulation reste passablement froide et déroutante; il ne faut plus comprendre notre intérêt commun dans le sens d'un intérêt de survie qu'un état de paix et de coopération pourrait favoriser, comme si le partage et l'échange n'avait qu'une valeur instrumentale. Au contraire, notre intérêt ultime est dans cet échange lui-même. Notre intérêt, *c'est* d'être ensemble, d'être en amitié, en amour, en famille, en communauté.

Quant à notre prétendue rationalité, je ne sais toujours pas si je comprends l'autre parce qu'il est rationnel ou s'il m'apparaît rationnel parce que, étant comme moi, je le comprends. Mais je soupçonne que je comprends beaucoup moins le gazouillis des oiseaux qu'eux-mêmes ne le comprennent et que c'est pour cette raison qu'eux-mêmes se reconnaissent comme participant à la même finalité et, si j'ose dire, se respectent et s'aiment. D'autre part, étant aussi un être biologique, je ne suis pas non plus entièrement insensible à leur subjectivité et c'est sans doute parce que je ne suis pas entièrement étranger à leur être que leurs chants et leurs couleurs, comme celles des plantes en fleurs, peuvent m'émouvoir.

La connaissance subjective sert donc de critère qui permet à la fois d'identifier l'objet interne, ou l'ensemble interne lorsqu'il s'agit de la communauté, et sert du même coup à marquer un «objet» comme étant «objet» d'amour. Par ailleurs, le monde intérieur est quelque chose qui se partage; lorsque, par la parole ce partage se réalise, alors se tisse l'étoffe de la communauté morale. Ce qu'il nous

faut maintenant voir est le sens de cette communauté.

En nous concentrant sur la matière de la représentation, nous avons pu identifier un être interne. L'expression «être interne» pourrait égarer. Elle suggère, puisqu'il y a un être interne, qu'il y a aussi un être externe. Il n'y a pas, à proprement parler, d'être externe, il y a *de* l'être. Nous avons accès à celui que nous sommes et n'avons pas accès à celui que nous ne sommes pas. De ce dernier, nous n'avons que *l'image*, et cette image, c'est encore notre être. L'être externe n'est donc qu'une image d'un autre être interne qui n'est pas nous. Ce vers quoi nous nous sommes tournés en portant notre attention sur la matière de la représentation est donc l'être tout court, par opposition à l'image de l'être.

Il y a sûrement une erreur à limiter la conception de l'être interne à celle d'un être de représentation. Cette approche ne met l'accent que sur le versant passif de l'existence. Sur ce versant, l'être nous apparaît comme une image, une perception, une réception, mais sur le versant opposé, l'être représentatif est émission, expression, parole. Ne pourrait-on pas nous reprocher que le «sujet» se situe dans la volonté plus que dans le représenté, parce que nos actes dépendent de nous d'une façon dont nos représentations ne dépendent pas, celles-ci étant le plus souvent subies plutôt que produites? Je ne douterais pas de la validité d'un tel reproche. L'analyse qui aura précédée aura eu pour but seulement de rendre concevable l'affirmation selon laquelle le fait interne pouvait être un fait naturel, matériel et déterminé et demeurer néanmoins formellement inaccessible à un discours physique. Qu'il y ait à l'être interne une dimension essentielle que l'analyse aurait délaissée n'enlève rien aux résultats obtenus.

Pour rendre compte, toutefois, du sens de la communauté morale, il faut sans doute évoquer cet aspect essentiel de l'être interne dont nous n'avons pas suffisamment tenu compte. Lorsqu'on soutient que l'être interne, en tant que

conscience, n'est pas un fait physiquement compréhensible, il faut entendre, par cet être, non seulement l'expérience d'un représenté, mais aussi l'expérience d'une volonté. Et si on veut placer l'être du sujet en cette volonté et non dans la matière de la représentation, je n'y vois aucune objection. Dans ce cas, lorsque je reconnaitrai chez mon prochain quelqu'un avec qui je partage la subjectivité, je ne reconnaitrai pas seulement un sujet dans le sens étymologique du terme, dans le sens de quelque chose qui subit, car je reconnaitrai aussi en lui un agent, une chose qui agit.

La conclusion essentielle que je tiens à dégager de tout ce qui précède est que, si nous tenons à reconnaître les gens pour ce qu'ils sont – et nous ne pouvons les reconnaître, nous ne pouvons les toucher, entrer en contact avec eux, à moins de viser leur être réel – nous devons les reconnaître dans leur être interne et non dans leur apparence externe. Cette prescription veut simplement dire que ce que nous devons respecter en eux est leur volonté, leur être de conscience. La véritable fin qui se présente à moi en autrui, ce n'est pas sa présence physique, c'est sa parole, c'est elle que l'intérêt du vivant me prescrit de poser comme objet prioritaire de respect et d'estime.

Une communauté morale sera donc une société où tous les rapports interpersonnels seront fondés dans la parole, de sorte qu'on ne puisse rien y obtenir de qui que ce soit sans son consentement. Cette communauté est dite «morale», non parce qu'elle est un bien, mais parce qu'elle se situe au niveau de l'esprit; les liens qui la constituent sont «immatériels». Des rapports au sein desquels des êtres égaux se respectent mutuellement comme des fins ne pourraient prendre une autre forme.

Il est certain qu'une telle communauté n'est qu'un idéal dont la réalisation reste toujours imparfaite. Toutefois, je crois qu'il s'agit de l'idéal que représente essentiellement le projet occidental de «société civilisée». Mais cet idéal, à

nouveau, a été obscurci par notre méprise au sujet de notre identité, laquelle a été liée de trop près à une supériorité qu'on fondait sur notre intelligence, sur notre «liberté» et, en fin de compte, sur notre non-animalité. Les rapports fondés sur la force ont été conçus comme des rapports inférieurs et «sauvages» par opposition à des rapports «civilisés» et fondés dans la raison, et les rapports humains, pour autant qu'ils sont humains, doivent effectivement exclure la contrainte et être fondées «dans la raison»; seulement le sens de cette expression a été détourné.

L'ordre fondé dans la raison signifie un ordre fondé sur la parole et le dialogue, c'est-à-dire un ordre où rien n'est obtenu de qui que ce soit sans son consentement, hormis l'obéissance à cette unique règle contraignante. Un ordre fondé dans la raison ne renvoie pas à un ordre de droit où, chacun étant désarmé, tous sont contraints d'obéir paisiblement, sans violence possible et donc en pleine sécurité. Il ne renvoie pas non plus à un ordre *rationnel* où la règle imposée est la plus logique concevable par les dirigeants, ou par une majorité dans une démocratie où le «dialogue» ne sert qu'à obtenir l'assentiment du plus grand nombre et, par là, la force. Toute réinsertion dans l'ordre social d'une pratique politique et contraignante rompt le précieux équilibre qui introduit la vraie civilité dans les rapports humains et qui seul rend possible des rapports d'amour, des rapports personnels, subjectifs et significatifs. Cet équilibre est soutenu lorsqu'on agit de manière à ce que la contrainte ne soit introduite dans les rapports humains que là où elle sert à chasser la contrainte elle-même.

Mais cette distinction entre les rapports réglés selon la raison et ceux réglés selon la force ne renvoie pas à deux classes d'êtres, dont l'une serait moins animale et plus évoluée. Les rapports réglés selon la force, les rapports antagonistes, sont essentiellement ceux qui nous lient aux êtres externes contre lesquels et par lesquels nous subsistons, alors que les rapports réglés par la raison (par la parole)

nous lient aux êtres *avec* qui nous subsistons. Malheureusement, nous avons été détournés d'un tel ordre intersubjectif lorsque la raison nous a forcés à nous concevoir comme des êtres naturels, c'est-à-dire comme des êtres animaux, car nous ne savions alors plus pourquoi exclure des rapports humains cette loi que nous croyions être celle des animaux: celle de la force.

Ce n'est donc qu'en tenant compte de l'être intérieur que nous pouvons reconnaître nos semblables pour ce qu'ils sont et établir avec eux un rapport authentique. Nous pouvons donc comprendre que l'ordre politique qui respecte la «liberté» individuelle est le seul ordre qui puisse encadrer une authentique solidarité sociale et comprendre que cet ordre est dit «moral» non pas parce qu'il est une bonne chose, mais parce qu'il institue une société où rien n'est obtenu de qui que ce soit sans passer par l'«esprit» des personnes concernées.

CHAPITRE V

L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE

Toute conscience est, dans son principe, désir d'être reconnue et saluée comme telle par les autres consciences. Ce sont les autres qui nous engendrent.

*Albert Camus, L'homme révolté.*⁴⁴

La thèse déterministe chasse le sentiment de liberté et les attitudes réactives parce qu'il semble absurde et injuste de punir ce qui n'aurait pu se produire autrement. Strawson attribue cette impression au fait que l'action ne semble plus appartenir à l'agent. C'était là remettre implicitement en cause la rationalité «libertaire». Ce ne serait pas parce qu'une pensée matérialiste nous présenterait l'être humain comme un pantin du destin qu'elle retirerait aux sentiments moraux la base de leur validité. Ce serait plutôt parce qu'elle présenterait nos actes comme

⁴⁴ Albert Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, 1951, p. 180.

ne nous appartenant plus.

Cette nuance peut paraître plus sémantique que concrète. Elle reste néanmoins significative. Dans l'idée de mécanique gît celle d'un être enchaîné, cela ne fait aucun doute. Mais pourquoi est-il dit enchaîné? Il est dit enchaîné parce qu'il ne croit plus avoir de pouvoir sur ses agissements. Ce ne sont donc plus ses agissements. Mais cette suite est réversible: si cet être, pour une raison ou une autre, devait sentir que ses mouvements ne lui appartenaient plus, il devrait aussi, par conséquent, se sentir enchaîné. Or, les chapitres précédents nous auront permis d'expliquer pourquoi, en nous réduisant à un être externe, une thèse déterministe devait nécessairement produire un sentiment de dépossession. Le rapport du mécanisme au sentiment de dépossession pourrait donc être inversé. C'est un tel sentiment que vise Strawson en remarquant que nos décisions, comme nos désirs et nos actions, sont véritablement les nôtres, non pas comme des possessions mais comme des «parties constitutives de nous-mêmes».[A.139] Si une décision n'est qu'un événement biochimique, c'est un événement avec lequel nous devons avoir un rapport bien particulier, puisqu'il s'agit de l'événement que nous sommes.

En nous décrivant ce dont dépend notre sentiment de liberté, Strawson nous offre un exemple de ce qu'il appelle «la métaphysique descriptive». Au lieu de parler de ce dont dépend nos sentiments moraux, je préfère parler de ce qui les fonde. Strawson reculerait devant un tel langage parce qu'il tient à identifier ce qui ne requiert pas de justification. Nous pouvons adhérer à une telle démarche tout en soutenant que les attitudes morales, comme le sentiment de liberté, peuvent, elles, être fondées, puisqu'elles dépendent de quelque chose. C'est ce quelque chose dont ils dépendent qui ne requerrait pas de justification, et ce quelque chose, c'est le fait que nous sommes ces êtres qui réfléchissent, décident et agissent. L'argument ontologique ne produit pas un nouveau fondement pour le concept de

liberté métaphysique. Il produit au contraire un nouveau fondement pour les sentiments qui dépendaient jusqu'alors de ce concept de liberté.

L'altruisme comme fondement du mérite moral

Le fondement du mérite moral souffre d'une traditionnelle ambivalence. Ce fondement semble être parfois la liberté, ou la rationalité, celle-ci étant la marque de l'acte libre; d'autre fois, c'est le caractère altruiste d'un acte qui en fait un acte moral. Mais qu'est-ce qui caractérise essentiellement l'acte moral, l'altruisme ou la liberté? Si nous posons, dès le départ, le fondement du mérite moral dans l'altruisme, et non dans son caractère libre, n'écartons-nous pas par ce fait même le souci du pessimiste, pour lequel l'acte moral est sans véritable mérite parce qu'il n'est pas vraiment libre? C'est le parti que nous avons pris.

Il est vrai que l'acte moral demeure un acte rationnel.

Cette remarque laissera perplexe le lecteur astucieux. En effet, comment l'acte moral, s'il est acte d'amour, peut-il être acte rationnel, puisque celui-ci a déjà été caractérisé comme étant un acte agressif? Le mérite moral ne se conçoit que dans un cadre où il y a un choix à effectuer. Ce choix oppose un bénéfice moindre à un bénéfice plus grand. Qu'il s'agisse d'un travail ou d'une privation, il s'agit d'un moment où les exigences du principe externe, le principe de la réalité, doivent prévaloir sur celles du principe de plaisir. Il s'agit donc d'un travail quelconque, sur soi-même d'abord. («Sur soi-même d'abord» car, quoique l'agressivité soit destinée

à l'extériorité, on ne peut l'exercer sans exercer en même temps un contrôle sur soi-même. L'acte moral est à la fois affirmation de soi, parce que, acte agressif, il est acte de domination, et négation de soi, parce qu'il est maîtrise de soi.) Or, c'est simplement parce que l'acte moral est un sacrifice, un travail, qu'il est acte «rationnel».

Mais en même temps, parce qu'il est un moment de maîtrise sur soi et de domination de l'extérieur, il se conçoit aussi comme un «acte libre». À l'inverse toutefois, ce n'est pas tout acte de domination qui produit un mérite moral. Il faut donc caractériser l'acte moral autrement. L'acte moral et méritoire sera celui qui rendra service et sera conforme à la règle naturelle, laquelle commande de prendre soin de soi-même et de l'ensemble auquel nous nous identifions.

Par ailleurs, lorsque le choix oppose un intérêt individuel à un intérêt collectif (et plus grand) et donc à un bénéfice auquel l'agent n'aura jamais qu'un accès fragmentaire, on pourrait croire que l'acte par lequel l'agent se conforme à cet «impératif collectif» serait, d'une part, d'autant plus rationnel et, d'autre part, d'autant plus libre, parce l'agent ne serait pas restreint par ses propres intérêts. Mais l'acte égoïste n'est pas moins rationnel que l'acte altruiste. Ces actes diffèrent seulement parce que la rationalité de l'un repose sur l'intérêt individuel alors que le critère de l'autre est l'intérêt collectif. Comme le critère de cette action est encore l'intérêt, on ne voit pas pourquoi cette «liberté» en serait une qui nous retirerait d'un ordre naturel. Le mérite ne vient pas du caractère libre ou rationnel de l'acte mais de ce que l'agent a agi de manière responsable *envers ses semblables*.

Il est important que cet acte soit volontaire et non contraint, sinon il serait sans valeur morale; l'acte doit donc être libre en ce sens. Cela veut seulement dire que l'altruisme doit être voulu, sinon il ne serait pas *authentique*, mais cet altruisme

reste concevable au sein d'un ordre naturel.

Problématisation de ce fondement

Qui persistera à croire que c'est la prédétermination (le mécanisme) et non la fausse impression de dépossession qui semble retirer leur sens aux sentiments moraux ne trouvera à ces sentiments que des justifications instrumentales, telles la correction et la dissuasion. Aussi, ces justifications ne mettent pas à profit ce qui me paraît significatif dans le fait que l'individu *est* l'événement déterminé qu'on félicite ou qu'on blâme. Les pessimistes aussi bien que les optimistes mettent l'accent sur l'épithète «déterminé», les premiers pour invalider les sentiments moraux, les seconds pour fonder une attitude manipulatrice. C'est, bien plus, sur la copule «est» qu'il faut, me semble-t-il, s'appuyer pour récupérer ce que le pessimiste croit perdre. Lorsque, indépendamment des conséquences favorables soit sur le plan individuel ou social, nous rendons à l'individu «ce qu'il mérite», nous répondons alors à lui, à ce qu'il est. Annuler ou atténuer cette réponse sous prétexte que la conduite n'était pas «voulue» ou n'était que partiellement voulue, ou modifier cette réponse de manière à corriger ou prévenir une conduite future qui n'existe pas encore, reviendrait à ignorer l'individu qui se trouve devant nous et à tirer un voile sur son existence.

Il est donc possible d'élaborer une défense utilitaire des attitudes morales qui ne repose pas sur la valeur de leurs conséquences, car il se peut que ces attitudes

aient une valeur en elles-mêmes. En cherchant pour un bien que l'attitude personnelle produit ou ne produit pas, on tend à oublier que l'attitude personnelle elle-même peut représenter une valeur, comme il se peut aussi que, quoiqu'elle nous apparaisse comme indésirable, cette attitude soit une composante intégrale d'un ensemble, celui de nos attitudes morales, qui, lui, aurait une valeur en lui-même. Dans le dernier cas, nous ne pourrions nous départir d'une attitude, à moins d'être inconséquents avec nous-mêmes, sans abandonner aussi l'ensemble de nos attitudes personnelles. Qui ne sait plus blâmer ne sait plus remercier.

Ces types de justifications restent problématiques si on veut tenir compte de l'objection de Russell. Le déterminisme ne remet pas en question la valeur des attitudes personnelles. Il est vrai que les esprits déterministes justifient habituellement la responsabilisation par ses conséquences. Rares sont ceux d'entre eux qui reconnaissent, comme le fait Strawson, une valeur aux attitudes morales en elles-mêmes. Rappeler la valeur inhérente des attitudes morales peut donc servir à les justifier aux yeux de l'optimiste, mais l'argument peut-il convaincre le pessimiste? Car, pour lui, le déterminisme n'implique pas que ces attitudes ne sont pas utiles ou valables en elles-mêmes; il implique plutôt qu'elles sont incohérentes en elles-mêmes.

Elles seraient incohérentes, advenant la validité de la thèse déterministe, parce que, si on se rappelle l'argument de Russell, elles seraient alors sans véritable objet. Là où Strawson écarte les doutes portant sur la validité des sentiments moraux en stipulant qu'ils ont une valeur parce qu'ils expriment notre nature, Russell objecte que cela suggère que l'expression d'un sentiment se suffit à elle-même, sans qu'elle nécessite quelque rationalité supplémentaire. N'est-ce pas une telle rationalité qu'on retrouve en prétendant qu'il y a «vraiment» un mérite moral là où il y a déterminisme? Les attitudes morales ne seraient pas incohérentes,

puisque'elles ont un véritable objet: la bonne ou la mauvaise volonté; elles auraient, de plus, un sens parce qu'elles jouent un rôle, une fonction, celle de la reconnaissance, que nul autre mode d'action ne peut accomplir; et elles auraient une valeur puisque'elles enrichissent l'existence en instituant des liens interpersonnels. Ainsi, les attitudes morales seraient cohérentes, elles auraient un sens fonctionnel et une valeur en elles-mêmes. Que pourrait vouloir de plus un pessimiste? C'est que, pour lui, l'«objet» auquel on attribue la valeur morale, la volonté, lui apparaît insignifiant dans un schème matérialiste. Or, nous avons pu établir pourquoi cet «objet», étant l'être interne, devait lui apparaître insignifiant et nous avons vu comment cette «chose», loin d'être un épiphénomène, était notre être réel. Il y a donc un objet sur lequel portent nos sentiments moraux. Le problème n'est donc pas que ces sentiments étaient sans objet dans un monde naturalisé, mais que le naturalisme classique n'a pas su reconnaître la place de cet objet dans un tel monde.

Avant de renchérir sur ces conclusions, j'aimerais effectuer un retour dans le temps et confronter ces résultats à une pensée déterministe antique. Strawson n'était concerné que par les attitudes intersubjectives et participatives. Celles-ci sont des attitudes qui s'«adressent» à quelqu'un; elles ne sont pas seulement destinées à être vécues, mais aussi à être communiquées. Sans destinataire, elles n'auraient pas de sens. Or, il y a un autre ordre de faits internes qui pourraient être considérés, soit les sentiments qui ne sont pas intersubjectifs ou, si on veut, les états d'âme personnels et monadiques. Ces sentiments sont plus simples en ce qu'ils n'exigent pas dans leurs objets la présence d'un agent responsable. Voyons comment se comprend le fond rationnel des ces sentiments.

Les sentiments monadiques

**«Si Ulysse pleurait et gémissait,
c'est qu'il n'était pas un homme de bien»⁴⁵**

Je retiens cette citation d'Épictète. L'ancêtre vraisemblable du pessimiste, le Stoïcien, ne croyait pas qu'on pouvait volontairement choisir l'erreur; et comme le mal est une erreur, «nul méchant n'est libre» et, comme on peut s'y attendre, nul forme de ressentiment à son égard n'est fondé.⁴⁶

D'une part, il est injuste de reprocher ce qui est involontaire. D'autre part, il est aussi *inutile* de reprocher, et même de regretter, ce qui est inévitable. De ce point de vue, c'est l'ensemble des états subjectifs, telles l'espérance et la déception, qu'une conception mécaniste du cosmos menacerait. Nous pourrions donc poser le problème sous une forme plus simple. Un être vivant devrait-il cesser d'espérer et de craindre, de jouir et de pleurer, le jour où il prendrait conscience de son état naturel?

Les Stoïciens ne croyaient pas qu'il pouvait y avoir d'événements qui puissent justifier de tels sentiments. Car, lorsque nos attentes sont bien réglées, elles ne le sont que sur ce qui dépend de nous. Or, il n'y a, sous ce titre, que nos attitudes que nous sommes libres de régler.

Sans remettre en cause la profondeur de la pensée stoïcienne, il reste néanmoins concevable que ces croyances comportent quelque aberration. La

⁴⁵ Épictète, *Entretiens*, dans *Les Stoïciens*, trad. par Émile Bréhier, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962, p. 1,122.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 1,041.

maîtrise de soi, et le contrôle de la sentimentalité que celle-ci exige, n'a-t-elle pas été confondue avec la répression de soi?⁴⁷

L'idéal du sage Stoïcien est d'éviter d'entretenir de faux espoirs. Toutefois, cet idéal ne peut être atteint qu'en nourrissant des espoirs dont on peut être sûr qu'ils se réaliseront. Cette proposition est contradictoire. L'idée même d'incertitude est essentielle au concept d'espoir. Un Stoïcien fidèle à lui-même n'espérerait jamais rien.

Considérons, par ailleurs, les propos d'un déterministe plus contemporain, Stuart Mill, un optimiste par excellence. Ce n'est pas parce que nos actions forment une partie intégrale d'une suite inéluctable d'événements que nous devons rendre les armes au sort et cesser de faire des efforts pour modifier notre manière d'être. «Notre caractère est formé par les circonstances, [...] mais notre désir de le façonner dans tel ou tel sens est aussi une de ces circonstances, et non la moins influente».⁴⁸ Néanmoins, selon lui, les attitudes morales n'ont de sens que par leur valeur instrumentale.⁴⁹

N'y aurait-il pas moyen de transposer la réflexion de Mill portant sur l'action à une réflexion portant sur les sentiments, de sorte que nous puissions conclure que si le déterminisme n'offre pas de raison suffisante pour cesser d'agir, il n'en offre pas non plus pour cesser de sentir?

La réflexion de Strawson ne tend-t-elle pas vers une réponse à cette question? Le sentiment ne pourrait-il pas avoir un sens en lui-même s'il constituait une authentique expression de soi? N'y a-t-il pas ici un préjugé sous-jacent selon lequel un sentiment ne peut avoir de sens s'il est sans valeur instrumentale?

⁴⁷ À ne pas confondre: la négation de soi que requiert la conduite morale et la répression de soi dont il est ici question.

⁴⁸ Stewart Mill, *Système de logique*, G.-Baillière, 1880, t. II, p. 423, cité par Fonsegrive, George L., dans *Essai sur le libre arbitre*, Félix Alcan, 1887, p. 266.

⁴⁹ *Ibid.*

Lawrence Stern a voulu raffiner le concept d'attitude objective en distinguant le calcul et la manipulation. Je manipule quand je joue sur le sentiment des autres (où ils sont alors, pour moi, moyen et non fin). Je calcule lorsque je réprime *mes* sentiments en vue de certains résultats.⁵⁰

Ce raffinement est suggestif. Nous avons déjà distingué les attitudes objective et subjective selon le critère de l'instrumentalité et de la finalité, mais à chaque fois, nous avons supposé qu'une attitude était objective ou subjective selon qu'elle traitait son objet comme instrument ou comme fin. Or, l'attitude elle-même pourrait être un moyen ou une fin. Une expression serait une fin en elle-même lorsqu'elle aurait sa raison d'être en elle-même: je pleure soit seulement pour attirer l'attention, soit parce que je suis triste. Dans le premier cas, je manipule, dans le second, j'exprime mon être authentique.

L'attitude subjective consiste à exprimer ce que nous ressentons et, *par là*, ce que nous sommes. Un peu comme nous restions aveugles, en cherchant pour une utilité que pouvait représenter les attitudes morales, à la valeur qu'elles pouvaient représenter en elles-mêmes, nous pouvons aussi rester aveugles à cette valeur, dans le cas des sentiments monadiques, en leur cherchant une raison d'être seulement dans leur utilité. Ici l'objection de Russell n'a pas d'emprise, car le sentiment monadique n'est pas un sentiment «adressé» en ce qu'il ne requiert pas la présence d'un destinataire, du moins pas dans le même façon que ne le requiert un sentiment moral, et ne suppose pas de plus la présence d'un agent responsable dans son objet.

Nous atteignons alors une étape qui demeure problématique. Est-ce qu'il ne serait pas nécessaire de s'exprimer pour être? S'exprimer, n'est-ce pas, en quelque sorte, se donner existence? Et, par une formule encore plus simple, est-ce que

⁵⁰ Stern, *Ibid.* (note 6), p. 74.

sentir, c'est vivre? Je confonds ici les concepts d'expression et de sentiment. Comment, aussi, pouvons-nous continuer à les distinguer? C'est la distinction entre l'action et la passivité qui semble s'estomper ici. L'expression de soi ne serait donc pas un simple caprice naturel, un besoin hérité en deçà de toute justification, mais un mode formellement nécessaire d'existence pour tout être de représentation, mode qui, étant une manière d'agir, ne pourrait être remis en cause par le déterminisme.

Les sentiments intersubjectifs

Ainsi en est-il des sentiments monadiques. Qu'en est-il des attitudes réactives? Les sentiments intersubjectifs exigent, pour leur part, une présence apparemment incompatible avec la thèse déterministe, puisqu'ils supposent la présence d'un agent responsable.

Pour nous assurer le bonheur paisible du sage et pour éviter d'être déçus, Épictète nous recommande de régler nos attentes sur ce qui ne dépend que de nous. Ici, déterministes ancien et moderne sont d'un commun accord: il y a effectivement quelque chose qui dépend de nous et que notre état naturel ne nous empêche pas de faire. Et qu'est-ce qui dépend de nous et que de nous? Rien de moins que nos attitudes face à l'existence. Or, de quoi dépendent nos *attitudes* réactives que le déterminisme remet en cause sinon de l'*attitude* qu'autrui témoigne envers nous?

Ici le Stoïcien n'est pas loin d'être en contradiction avec lui-même. Il ne reconnaît comme légitime nul ressentiment à l'égard du méchant, sous prétexte que

le méchant n'est pas libre, alors qu'il prétend d'autre part que nous sommes entièrement libres d'adopter l'attitude de notre choix. Pourtant, notre méchanceté ou notre bonté ne dépendent que de notre attitude. Si c'est une erreur de régler mon attitude (réactive) sur l'attitude d'autrui, c'est que celle-ci ne dépend pas de moi. Mais *cette* attitude est aliénante. En maintenant mes attitudes réactives à l'égard d'autrui, je persiste à reconnaître en lui un *égal* partageant un pouvoir semblable au mien quant à sa volonté. On peut faire état, suite à cette constatation, d'une série de ramifications auxquelles elle donne lieu.

Alors que, par l'expression de mes sentiments monadiques, je donne vie à ce que je suis, par l'attitude réactive je reconnais l'autre pour ce qu'il est. Il s'agit ici, il est vrai, d'une nouvelle formulation de l'argument ontologique attribué à Strawson. Strawson a énoncé, dans «Nécessité et libre-arbitre», que nous *sentons* que nos actions sont véritablement les nôtres parce qu'elles sont ce que nous *sommes*. Il avait déjà proposé dans «Liberté et ressentiment» que les sentiments moraux, pour leur part, ont une valeur parce qu'ils *expriment* ce que nous sommes. Nous pouvons maintenant entrevoir un nouvel aspect à cet argument ontologique: ces sentiments nous permettent aussi de *reconnaître* les autres pour ce qu'ils sont. Or, le fait concret de l'existence de mon prochain n'est pas un fait objectif, c'est le fait interne de sa bonne ou de sa mauvaise volonté, c'est ce qu'il a de plus intime en sa personne, c'est-à-dire son attitude.

Non seulement est-ce que, par mes louanges et par mes reproches, je reconnais l'autre tel qu'il est, comme étant de bonne ou de mauvaise volonté; bien plus, je le reconnais comme *pouvant* être autrement. Je le reconnais tel qu'il est en acte (tel qu'il a été, serait plus précis) et tel qu'il est en puissance. Ce n'est pas que mon attitude tire son sens des effets heureux qu'elle pourrait avoir sur sa conduite; il ne s'agit pas d'un conséquentialisme. Je le reconnais pour ce qu'il est présente-

ment devant moi, bonne volonté «en puissance», et non pour ce qu'il sera demain. Que le fait de reconnaître la présence de cette puissance soit la meilleure méthode pour conduire celle-ci à l'acte est une donnée qui demeure accessoire. D'ailleurs, si je tiens à ce qu'il change d'attitude, je ne tiens pas à manipuler sa conduite, je ne tiens pas à le dissuader, je tiens à ce qu'*il* ne veuille pas commettre le mal.

Par le sentiment moral, je ne reconnais pas seulement l'autre pour ce qu'il a été en acte et pour ce qu'il est en puissance, je reconnais surtout qu'il peut m'entendre et que ce que je ressens, il peut le comprendre. Ce n'est pas tout. Par mes attitudes morales, c'est aussi mes attentes envers lui que je révèle. Mon ressentiment est la preuve de la foi que j'ai en lui. Je reconnais non seulement qu'il a été de mauvaise volonté et qu'il peut être de bonne volonté; plus encore, je confirme que je m'attends à ce qu'il *veuille* être de bonne volonté. Je crois en lui profondément et, lorsqu'il me déçoit, je crois qu'il se déçoit autant lui-même.

Ce n'est donc pas que je crois que je n'aie qu'à faire appel à sa conscience pour l'amener à modifier sa conduite. Il se peut que cet appel soit infructueux, mais je ne veux pas modifier son attitude autrement qu'en faisant appel à sa conscience. Et je crois qu'il ne sera pas insensible à cet appel et qu'il ne pourra lui résister sans se décevoir lui-même. Bref, je crois en lui, je crois en son humanité. Je ne peux en faire moins si je suis conséquent avec moi-même et si je reconnais en lui un semblable et, par là, un frère.

Il y a encore plusieurs autres points. D'abord, puisque le sentiment moral est une expression de soi, nous pouvons, au moins, lui reconnaître la même valeur que le sentiment monadique, parce qu'en exprimant ces sentiments, je donne vie à mon être authentique. Mais de plus, en exprimant le sentiment moral, je m'ouvre à autrui en me dévoilant à lui. Je m'ouvre *pour* l'autre en me montrant, – car je ne peux révéler mes attentes envers lui qu'en lui témoignant les sentiments qu'il

suscite en moi – et je m'ouvre à l'autre en étant susceptible d'éprouver ces sentiments qu'il peut provoquer en moi. Je confirme par là que ma condition est solidaire de la sienne; en lui montrant qu'il peut me toucher, je lui montre que je suis *avec* lui et que je lui suis existentiellement accessible. Il a même une autre ouverture qui joue un rôle semblable mais dans un sens inverse. Lorsque, à mon tour, je m'ouvre à l'expression du ressentiment à mon endroit, alors je reconnais l'expression de l'autre et je reconnais par là encore sa présence. Si s'exprimer, c'est se donner existence (cf. p. 90), on ne peut minimiser le rôle que peut jouer la réception de cette expression.

Enfin, en reconnaissant l'autre comme un être subjectif et comme mon semblable, je le reconnais aussi comme mon égal. Cette égalité n'est pas problématique. Nous n'avons pas tous les mêmes facultés, mais la bonne volonté n'est pas l'apanage des plus doués. Ce qui fonde notre communauté n'est pas tant une égalité d'aptitudes qu'une similitude de condition; sur le plan moral, nous sommes tous égaux parce que nous sommes tous également susceptibles d'être de bonne ou de mauvaise foi.

La réflexion de Mill sur l'agir se transpose donc au sentir de cinq manières.

- 1) *le sentiment, qu'il soit monadique ou moral, en tant qu'il est une manière d'exprimer son être, est aussi une manière de s'actualiser;*
- 2) *le sentiment moral, pour sa part, a pour objet un pouvoir d'agir, celui qui réside en autrui;*
- 3) *le sentiment moral constitue un acte de reconnaissance; il est une manière de toucher autrui et de concrétiser des rapports avec lui; et*
- 4) *il constitue un double acte d'ouverture par lequel nous nous dévoilons à autrui et par lequel nous montrons que nous sommes touchés par l'autre et, par conséquent, que nous sommes avec lui.*

Si on voulait encore douter du sens des sentiments monadiques parce qu'il peut effectivement sembler inutile de pleurer pour soi-même devant des événements inévitables, ces doutes ne tiennent plus à l'égard du sentiment moral. Car, nos attitudes morales ne nous permettent pas seulement «d'exprimer notre nature»; par elles, nous reconnaissons l'expression de la nature de l'autre et, ce faisant, nous instituons des rapports humains authentiques.

Conclusion

Il découle de cette analyse que l'attitude subjective est une exigence normative qui dépend de la condition intersubjective de notre existence. Nous ne pouvons abandonner ces attitudes sans cesser d'être solidaires de l'humanité. Or, ce n'est là rien de plus que ce qu'affirmait déjà Strawson. Car, concluait-il en défense du ressentiment, c'est par de telles attitudes qu'on maintient le statut de chacun comme membre de la communauté morale.[L.22] C'est en vertu de cette idée que certains auteurs, avant Strawson, ont osé parler d'un «droit» au châtement,⁵¹ et que d'autres encore ont remarqué qu'un système judiciaire «correctionnel» était paternaliste.⁵²

⁵¹ Mabbott, *Ibid.* (note 25), p. 308. Herbert Morris, «Persons and Punishment», *Human Rights*, A. Melden éd., 1970, p. 120.

⁵² Adrian Piper, «Utility, Publicity and Manipulation», *Ethics*, 1978 (88): 189-206.

CONCLUSION

Nous sommes maintenant en mesure d'apprécier plus profondément la valeur de la position strawsonienne.

Notre premier point d'arrêt fut l'argument «logique» de Strawson. Cet argument nous a démontré que les raisons pour lesquelles nous suspendions en fait, c'est-à-dire en pratique, nos attitudes morales, ne pouvaient avoir aucun rapport avec une thèse déterministe. Ces raisons ne pouvaient avoir aucun rapport avec une thèse déterministe car, lorsque nous atténuons ou modifions nos attitudes morales, nous ne le faisons que pour des raisons exceptionnelles, alors que la thèse déterministe ne pourrait impliquer que des conséquences universelles.

Quelle pouvait être la valeur particulière de cet argument si, à lui seul, de l'aveu de l'auteur lui-même, il n'était pas suffisant. À mon avis, l'argument a une valeur stratégique en ce qu'il nous oriente dès le départ vers notre être pratique, car le débat opposant nos attitudes subjective et objective oppose justement notre être pratique à notre être théorique, c'est-à-dire notre être concret à notre être abstrait.

De même, l'argument naturaliste nous rapporte à notre existence pratique. En effet, la seule conséquence que le déterminisme pourrait avoir sur nos réactions morales, s'il devait en avoir une, serait de retirer tout fondement à l'ensemble de

ces réactions. Or, comme nous ne pourrions pas, *en pratique*, nous priver de ces attitudes en tout temps, il est inutile de s'interroger plus longuement sur le rapport qu'une telle thèse pourrait avoir pour nos attitudes morales.

Ce qui est notable dans cette argumentation, c'est qu'elle nous renvoie à l'être que nous sommes. Si nous ne pouvons nous départir de nos attitudes interpersonnelles, c'est parce que nous *sommes* des êtres interpersonnels. Pourquoi ne pas nous arrêter à cet argument? Nous aurions pu, sans soulever la problématique du corps et de l'esprit, faire valoir cette position par une démarche strictement analytique et aucunement métaphysique. Ne serions-nous que des êtres biomécaniques, soutiendrions-nous alors, notre tâche resterait celle de savoir comment nous conduire dans le monde, et non de savoir comment nos mécanismes fonctionnent. La connaissance de nous-mêmes ne devrait pas nous conduire à cesser de vivre, à cesser d'éprouver et d'agir; elle devrait permettre ainsi à notre existence de suivre son cours. En d'autres mots, notre tâche resterait celle d'être, et non celle de nous connaître. Mais qu'est-ce que *être*?

Si nous avons dû aller plus loin, c'est qu'il est apparu que le fond du dilemme se trouvait ailleurs. Le problème n'est pas seulement que nous sommes confrontés à une dualité de perspectives, abstraite et concrète. Le problème est que l'une d'entre elle, la perspective abstraite, semble miner les assises de l'autre. Pourquoi le connaître semble-t-il remettre en cause le vécu? Pourquoi, nous sommes-nous d'abord demandé, serions-nous ainsi confrontés à une dualité de perspectives? Est-ce là un fait contingent? L'une d'entre elles pourrait-elle remplacer l'autre de manière définitive? En portant la discussion à ce niveau plus général du débat, où s'oppose une perspective objective à une perspective subjective, dite "morale", nous avons voulu l'atteindre à un point plus radical. Lieu d'un débat classique en philosophie, prisme qui articule aussi bien le conflit entre

l'esprit et la matière que celui entre le déterminisme et la liberté, il nous a semblé qu'il s'agissait là d'un conflit qui tenait sa source dans un dualisme mal compris, un dualisme qui n'arrive pas à intégrer ces perspectives interne et externe au sein d'une seule perspective naturelle et cohérente.

Pourquoi, demandions-nous, la position de Strawson n'a-t-elle pas d'emprise sur un esprit pessimiste? La position de l'optimiste, nous a dit Strawson, délaisse un élément vital que le pessimiste n'est pas prêt à céder. Cet élément vital, nous pouvons le retrouver dans les faits tels que nous les connaissons, et non dans une métaphysique affolée. Cet élément vital, c'est le fait que nous sommes des êtres sociaux et le fait que, par l'expression authentique de nos attitudes morales, et indépendamment de toute conséquence utilitaire que nous pourrions leurs attribuer, nous concrétisons des rapports personnels qu'on ne saurait réaliser autrement. Ces attitudes auraient donc un sens et une valeur en elles-mêmes. C'était là dire beaucoup. Mais je crois que, même après ce coup de maître, il y a encore un élément vital qui reste absent de cette nouvelle position optimiste (cette nouvelle position est «optimiste» car, «[s]i nous modifions suffisamment, entendons *radicalement*, la perspective de l'optimiste, c'est la sienne qui est la bonne»[L.25]). Or, la position optimiste est celle du déterministe – il s'agit après tout, «si on est pessimiste», du débat entre «déterministes et libertaires»[L.6] – et, même si nous ne connaissons pas les principes physiques de l'expérience, même si le naturalisme «doux» de Strawson «justifie» le discours et nos pratiques morales, il reste que ce qu'on attend du pessimiste, c'est qu'il abandonne sa «métaphysique affolée». Or, cette métaphysique affolée ne porte pas seulement sur la liberté. Ce discours porte aussi sur la spiritualité, il porte sur l'expérience et l'intériorité. Ce que le pessimiste ne peut retrouver dans un naturalisme strawsonien, c'est son âme.

Strawson a bien admis le discours en termes de faits de conscience mais, en

premier lieu, il n'a véritablement redonné un sens qu'à nos *pratiques* morales, à vrai dire, à des faits observables et externes, et il ne nous a rien dit, en second lieu, de ce que pouvait être le rapport de tels faits avec un discours scientifique. Il a posé le compatibilisme de ces discours en les posant côte à côte, mais sans les intégrer. Et si on ne sait les intégrer, on pourra persister à croire qu'il y a incompatibilité, et c'est ce que fera un pessimiste «dur». Aussi longtemps que nous ne saurons penser l'âme, ou l'intériorité, à même le physique, il continuera d'y avoir non seulement un gouffre, mais une rivalité opposant ces principes et les pessimistes continueront de résister aux perspectives naturalistes, qu'elles soient «douces» ou «dures».

Or, il nous est apparu, dans cette recherche, qu'en un certain sens, le pessimiste avait raison de croire que l'être humain ne pouvait pas être une simple chose naturelle, physique et déterminée. Car, sans remettre en cause la conception mécanique de l'univers, nous avons pu démontrer qu'une telle conception, simpliste ou pas, ne peut, pour des raisons formelles, atteindre l'être interne. Le "physique" est l'image médiatisée (par les sens d'abord, par l'intelligence ensuite), l'image externe, nécessairement pauvre et superficielle, de l'être concret que nous sommes, alors que l'expérience interne est cette être dans la plénitude de son immédiateté intrinsèque. Il s'agissait de distinguer le médium et le message, le contenant et le contenu, l'être vécu de l'être vu.

Il faut prendre gare, toutefois, à la conclusion qu'on tire de ces faits. Il ne s'agit pas de démontrer que la perspective physique et, d'une façon plus générale, que la perspective objective, est insuffisante, du moins, dans un premier temps, il ne s'agit pas de cela. Il s'agissait simplement de reconnaître des mobiles compréhensibles qui pouvaient poser des obstacles à l'acceptation de la thèse naturaliste.

À cet effet, nous avons reconnu que les spiritualistes avaient raison de sentir que l'homme n'était pas, dans son âme, cette chose physique à laquelle la science voulait le réduire, puisque le "physique" n'est qu'une image abstraite alors que nous sommes une chose concrète. Toutefois, cette concession – et nous pouvons, je crois, nous permettre cette expression – n'implique pas que nous ne soyons pas une chose comme une autre, que nous ne soyons pas solidaires de l'univers physique qui nous entoure et que nous ne soyons pas régis par les mêmes lois immuables qui règnent universellement en lui. Cette conclusion n'implique donc pas la fausseté de la perspective déterministe; et elle n'implique pas non plus que cette perspective est vraie en ce qui concerne les choses et fausse en ce qui concerne l'être humain. Mais cette perspective externe nous éloigne de l'être que nous sommes parce qu'elle est formellement constituée d'une manière telle qu'elle ne peut jamais accéder qu'à l'extérieur des choses. Dans notre concrétude, dans notre présence réelle, nous sommes, totalement et uniquement, cet être «mental», subjectif, interne et impalpable. Ainsi, faire valoir l'être naturel que nous *sommes* signifie précisément reconnaître cet être interne et subjectif: sa volonté, bonne ou mauvaise, sa conscience, sa parole.

Or, de cette démarche, nous pouvons tirer des conclusions pertinentes. D'abord, là où Strawson ne nous présente qu'une multiplicité de perspectives contingentes et, pour ainsi, extérieures les unes aux autres, nous avons limité le nombre de ces perspectives en nous hissant à un niveau plus général et en réduisant ces perspectives à une dualité *nécessaire* et complémentaire. Nous pouvons, en conclusion, soutirer une curieuse concession de chacune des parties impliquées dans ce débat. D'un côté, le «libertaire» concède sa métaphysique; il doit être prêt à inscrire l'être humain dans le royaume des animaux. Mais sa contrepartie, elle, doit lui rendre les armes et accepter d'admettre l'âme dans le domaine du physique

et accepter qu'elle y pénètre comme une reine. Il doit, en quelque sorte, lui rendre les clefs de la maison; il doit réviser et renverser son sens de la concrétude et admettre qu'en un sens très important, l'âme humaine est plus concrète, plus réelle que ne le sont les idées (physiques) qu'il s'en fait.

Nous n'en sommes pas restés à cette conclusion. Il ne pouvait nous suffire d'établir la nécessité transcendantale (et naturelle) d'une dualité de perspectives, soit interne et externe, qui seraient exclusives l'une de l'autre. Nous cherchions aussi pour un critère nous permettant de justifier le recours à l'une ou l'autre de ces perspectives car, comme Strawson le remarquait lui-même, nous avons parfois l'occasion d'adopter l'attitude objective envers des personnes normales, des personnes envers qui nous pourrions aussi adopter inversement une attitude subjective. C'est ce que nous avons trouvé en reconnaissant que l'être humain est un être vivant et intéressé. L'être humain, étant une chose vivante, doit aussi être un être de souci, soutirant sa subsistance de son monde externe et soutenant, par conséquent, un rapport essentiellement antagoniste avec ce monde externe.

Il découle de cette analyse que les perspectives interne et externe n'ont pas une valeur neutre. Cette dualité du mode d'accès à l'être a donné lieu à une dualité de valeurs épistémiques et de dispositions psychologiques correspondantes. La perspective objective est celle qui institue un rapport instrumental (agressif) avec des choses identifiées comme moyens, alors que la perspective contraire constitue une attitude de souci à l'égard d'un objet reconnu comme fin. L'analyse formelle d'un être (physique) de représentation nous aura donc fourni les critères normatifs qui ont pu justifier le maintien des attitudes morales. Une attitude morale sera essentiellement la seule attitude par laquelle nous pourrions reconnaître la présence de l'être de notre semblable, la seule attitude, par conséquent, par laquelle nous pourrions soit seulement le respecter, soit nous engager dans un rapport plus serré

avec lui. À l'inverse, la perspective objective, pleine de mesure et de calcul, n'aura d'utilité que dans le cadre d'un rapport de domination et de contrôle.

C'est pour cette raison que nous pouvons maintenant conclure que des rapports intersubjectifs devront être essentiellement «libres» en ce sens qu'ils devront exclure toute forme de *contrainte* physique, en s'appuyant exclusivement sur la parole, la conscience et le consentement de chacun, et un tel idéal ne peut être qu'une communauté morale apolitique.

En somme, nous n'avons pas à nous préoccuper de savoir si l'expérience est véritablement un fait physique, naturel et «animal». Nous avons présumé qu'elle l'était dans le seul but de voir ce que cela pourrait changer. Si quelqu'un croyait que l'expérience n'était pas un fait physique, ou s'il croyait qu'elle n'était qu'épiphénoménale, alors il ne serait pas un bon positiviste naturaliste déterministe de toute façon. Celui qui serait d'une telle alliance, toutefois, aurait néanmoins à soutenir la distinction entre la connaissance médiata et immédiate, et à introduire par là la notion de subjectivité et d'ordre moral et interne. L'important n'est pas de faire valoir une position naturaliste plutôt qu'une autre. L'important est de faire comprendre, *autant aux naturalistes qu'à tout autre partie*, qu'une conception naturaliste de l'existence ne raye rien du domaine interne, ni son statut, ni son sens, ni sa valeur.

— — —

Je ne doute pas que ces conclusions ne laissent de multiples questions en suspens. Elles peuvent, cependant, servir pour nous à éclairer d'autres questions philosophiques. Je retiens, entre autres, quelques problématiques qu'il serait, me

semble-t-il, souhaitable d'approfondir.

Nous savons maintenant pourquoi nous ne devrions pas adopter l'attitude objective envers des personnes normales et pourquoi, par conséquent, nous sommes tenus, entre autre, de reconnaître leur responsabilité morale. Toutefois, il serait bon de savoir quels critères nous autorisent à juger une personne «anormale» et à modifier nos attitudes en conséquence.

Cette question, qui porte sur l'atténuation, nous dirige vers la psychologie. Que penser du projet de la psychologie dans son ensemble? N'a-t-elle pas pour but de prendre le sujet pour objet? Y a-t-il des contradictions inhérentes à ce projet? Comment penser le rôle que devraient jouer les connaissances que nous livre cette science lorsque, d'une part, elle nous proviennent de son pôle subjectiviste, comme en psychanalyse et lorsque, d'autre part, elles nous proviennent de son pôle objectiviste, comme celles, certes loin d'être inutiles, que nous rendent les études «béhavioristes»?

Enfin, nous n'avons pu éviter de lier les conclusions de l'analyse métaphysique à des conséquences sur le plan politique, conséquences qui, si elles s'avéraient valides, concorderaient parfaitement avec un projet «libertaire»⁵³. Qu'en est-il de cette prétention selon laquelle la société apolitique est le véritable fond du projet occidental? Et à cette question s'en joint une autre qui se dresse maintenant à l'horizon: quel rôle la thèse d'une incapacité morale, découlant de la validité du déterminisme, a-t-elle joué dans les théories «libérales» contemporaines et à quel point en est-elle un présupposé implicite, non avoué, mais essentiel? Quel poids devons-nous accorder à ces paroles qu'exprimait un auteur contemporain:

The reticence of [political] philosophers – their disinclination to draw on any

⁵³ Où «libertaire» est entendu dans le sens contemporain et *impropre*: qui croit que l'État a un rôle limité dont il ne peut se départir, celui d'établir l'ordre civil en excluant la contrainte des rapports humains. Ce libertaire n'est donc pas l'anarchiste que le mot devrait proprement désigner. (A. Lalande, *Ibid.*, [note 29], p. 558.)

preinstitutional notion of desert in their theorizing about justice – testifies in part to the prevalence of the often unstated conviction that a thoroughgoing naturalism leaves no room for a conception of individual agency substantial enough to sustain such a notion.⁵⁴

Il est à souhaiter que notre recherche aura servi, du moins, à porter la lumière sur ce que pourraient être les assises «pré-institutionnelles» du concept de mérite. On jugera si cela implique, par ailleurs, quelque conséquence en philosophie politique.

⁵⁴ Samuel Scheffler, «Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics», *Philosophy and Public Affairs*, 1992 (21), p. 309.

BIBLIOGRAPHIE

- AYER, A. J., «Free Will and Rationality», *Essays Presented to P.F. Strawson*, dir. par Zak van Straaten, Clarendon University Press, 1980, p. 1-13.
- BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presses Universitaires de France, 1927, 180 p.
- BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, Presses Universitaires de France, 1969, 372 p.
- BRUNTON, Alan, «A Definitive Non-Solution of the Free-Will Problem», *Philosophical Investigations*, 1993 (16): 231-242.
- CALHOUN, Cheshire, «Changing One's Heart», *Ethics*, 1992 (103): 76-96.
- CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, Gallimard, 1951, 384 p.
- CAMUS, Albert et KOESTLER, Arthur, *Réflexions sur la peine capitale*, Calmann-Levy, 1957, 239 p.
- CHARRON, Ghyslain, *Le discours et le je : la théorie de Piera Aulagnier*, Les Presses de L'Université Laval et Klincksieck, conjointement, 1993, 265 p.
- CHARRON, Ghyslain, *Freud et le problème de la culpabilité*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1979, 191 p.
- COMBES, Joseph, *Éthique de la liberté*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1979, 71 p.
- DAVIS, W. H., «Why Be Moral», *Philosophical Inquiry*, 1991 (13-3): 1-21.
- DENNETT, DANIEL, *Elbow Room, The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Clarendon University Press, 1984, 200 p.
- DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, trad. par Florence Khodos, Presses Universitaires de France, 1956, 316 p.

- DESCOMBES, Vincent, *La denrée mentale*, Les Éditions de Minuit, 1995, 349 p.
- DOSTOÏEVSKI, Féodor, *Le sous-sol*, trad. par Pierre Pascal et Boris de Schloezer, Gallimard, 1956, 317 p.
- DOWNIE, R. S., «Objective and Reactive Attitudes», *Analysis*, 1966 (27-2): 33-39.
- DOWNIE, R. S., «Forgiveness», *Philosophical Quarterly*, 1965 (15): 128-134.
- ELLIS, R. D., «Ethical Consequences of Recent Work on Incompatibilism», *Philosophical Inquiry*, 1991 (13-3): 22-42.
- ELLIS, R. D., «Agent Causation, Chance and Determinism», *Philosophical Inquiry*, 1983 (5): 29-42
- ÉPICTÈTE, *Entretiens, Manuel*, dans *Les Stoïciens*, trad. par Émile Bréhier, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962, p. 800-1,132.
- FEINBERG, J., *Doing and Deserving*, Princeton University Press, 1970, 300 p.
- FONSEGRIVE, George L. *Essai sur le libre arbitre*, Félix Alcan, 1887, 592 p.
- FRANCKEN, P., «Incompatibilism, Nondeterministic Causation, And the Real Problem of Free Will», *Journal of Philosophical Research*, 1993 (18): 37-63.
- GAYLIN, Willard, «In Defence of the Dignity of Being Human», *The Hastings Center Report*, 1984 (août): 18-22.
- GREENSPAN, P. S., «Behavior Control and Freedom of Action», *The Philosophical Review*, 1978 (87): 225-240.
- HARTMANN, Nicolai, *Ethics*, (1926), trad. par Stanton Coit, George Allen & Unwin, 1962, trois vol.
- HENLEY, Kenneth, «The Value of Individuals», *Philosophy and Phenomenological Research*, 1977 (37): 345-352

- HUSSERL, Edmund, *Recherches logiques*, Presses Universitaires de France, 1961, t. I.
- KANT, Émmanuel, *Critique de la faculté de juger*, trad. par Delamarre et al, Gallimard, 1985, 561 p.
- KANT, Émmanuel, *The Metaphysics of Morals*, trad. par Mary Gregor, Cambridge University Press, 1991, 307 p.
- KLEIN, Martha, «Morality and Justice in Kant», *Ratio*, 1990 (3): 1-20
- LLEWELYN, J. E., «The Inconceivability of Pessimistic Determinism», *Analysis*, 1966 (7): 39-44.
- LOCKE, John, *The Second Treatise of Government*, The Bobbs-Merrill Co., Indianapolis, 1952, 139 p.
- LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, abrégé, dir. par John W. Yolton, J.M. Dent and Sons, 1976, 398 p.
- LUBAC, Henri de, s. j., *Le Drame de l'humanisme athée*, Éditions Spes, (sans date), imprimé en 1944, 376 p.
- LYONS, DANIEL, «Unobvious Excuses in the Criminal Law», dans *Dismantling the Criminal Law System, A Symposium: Decriminalization and Divestment*, *Wayne Law Review*, 1973 (19): 925-945.
- MABBOTT, J. D., *An Introduction to Ethics*, Hutchinson University Press, 1966, 155 p.
- MABBOTT, J. D., «Freewill and Punishment», *Contemporary British Philosophy*, dir. par H. D. Lewis, 3^e série, George Allen and Unwin, 1956, p. 289-309.
- MARCEL, Gabriel, *Être et avoir*, Éditions Montaigne, 1935, 359 p.
- MEW, P., «Moral Disapprobation and Treatment», *Mind*, 1973 (82): 266-268.
- MICHAEL, Mark A., «Utilitarianism and Retributivism: What's the Difference?», *American Philosophical Quarterly*, 1992 (29): 173-182.

- MOORE M. S., «The moral worth of retribution», *Responsibility, Character, and the Emotions*, dir. par Ferdinand Schoeman, Cambridge University Press, 1987, p. 179-219.
- MORAWETZ, Thomas H., «The Relevance of Responsibility», *Yale Law Journal*, 1976 (85): 447-453.
- MORRIS, Herbert, «Persons and Punishment», *Human Rights*, A. Melden, 1970, p. 111-134.
- MURDOCH, Iris, *La souveraineté du Bien*, (1970), trad. de l'anglais par Claude Pichevin, Éditions de l'éclat, Combas, 1994, 127 p.
- NAGEL, Thomas, *Questions Mortelles*, trad. par Pascal Engel et Claudine Engel-Tiercelin, Presses Universitaires de France, 1983.
- NOWELL-SMITH, P. H., «Determinists and Libertarians», *Mind*, 1954 (63): 317-337.
- NOWELL-SMITH, P. H., «Freewill and Moral Responsibility», *Mind*, 1948 (57): 45-61.
- NOZICK, Robert, «Distributive Justice», *Philosophy and Public Affairs*, 1973 (3): 45-126.
- O'SHAUGHNESSY, R. J., «Forgiveness», *Philosophy*, 1967 (42): 336-352.
- POJMAN, Louis P., «Freedom and Determinism: a Contemporary Discussion», *Zygon*, 1987 (22): 397-417.
- RIPSTEIN, Arthur, «Equality, Luck, and Responsibility», *Philosophy and Public Affairs*, 1994 (23): 3-23.
- RUSSELL, Paul, «Strawson's Way of Naturalizing Responsibility», *Ethics*, 1992 (102): 287-302.
- SCHEFFLER, «Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics», *Philosophy and Public Affairs*, 1992 (21): 299-323.

- SHAVER, Kelly G., *An Introduction to Attribution Processes*, Winthrop Publishers, 1975, 153 p.
- SHER, George, «Causal Explanation and the Vocabulary of Action», *Mind*, 1973 (82): 22-30.
- SHER, George, «Effort, Ability, and Personal Desert», *Philosophy and Public Affairs*, 1979(8): 361-376.
- SKINNER, B. F., *Par delà la liberté et la dignité*, (1971), trad. par A.-M. et M. Richelle, Éditions Hurtubise et Robert Lafont, 1972, 270 p.
- SMLANSKI, Saul, «The Contrariety of the Compatibilist Positions», *Journal of Philosophical Research*, 1990-1991 (16): 293-308.
- SMLANSKI, Saul, «Two Apparent Padoxes About Justice and the Severity of Punishment», *The Southern Journal of Philosophy*, 1992 (30-3): 123-128
- STERN, Lawrence, «Freedom, Blame, and Moral Community», *The Journal of Philosophy*, 1974 (71): 72-84.
- STRAWSON, Peter Frederik, *The Bounds of Sense*, (1966), Routledge, 1993, 296 p.
- STRAWSON, P. F., «Liberté et ressentiment», trad. par Brian Monast, (texte en Appendice). Traduction de: «Freedom and Resentment», *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, 1974, p. 1-25.
- STRAWSON, P. F., «Ma philosophie: son développement, son thème central et sa nature générale», *Revue de théologie et de philosophie*, 120 (1988): 437-452.
- STRAWSON, P. F., «Nécessité et libre-arbitre», *Analyse et métaphysique*, Vrin, 1985, p. 137-149.
- STRAWSON, P.F., «Reply to Ayer and Bennett», ds. *Essays Presented to P.F. Strawson*, dir. par Zak van Straaten, Clarendon University Press, 1980, p. 260-266.

STRAWSON, P. F., *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Methuen, 1985, 98 p.

STRAWSON, P. F., «Social Morality and Individual Ideal», *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, 1974, p. 26-44.

THORTON, J. C., «Determinism and Moral Reactive Attitudes», *Ethics*, 1969 (79): 283-297.

WEINRIB, Ernest J., «Corrective Justice», *Iowa Law Review*, 1992 (77): 403-426.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *De la certitude*, (1951), trad. de l'allemand par Jacques Fauve, Gallimard, 1965, 152 p.

ZAITCHIK, Allan, «On Deserving to Deserve», *Philosophy and Public Affairs*, 1977 (6): 370-388.

COLLECTIFS

FEINBERG Joel, *Moral Concepts*, Oxford University Press, 1975, 185 p.

HONDERICH, Ted, *Essays on Freedom of Action*, Routledge & Kegan Paul, 1973, 215 p.

HOOK, Sidney, *Determinism and Freedom*, New York University Press, 1958, 237 p.

MORGENBESSER & WALSH, *Free Will*, Prentice Hall, 1962, 171 p.

PEARS, D. F., *Freedom and the Will*, Macmillan and Co, 1963.

SCHOEMAN, Ferdinand, *Responsibility, Character, and the Emotions*, Cambridge University Press, 1987, 358 p.

WATSON, Gary, *Free Will*, Oxford University Press, 1982, 192 p., (inclut la quatrième publication de «Freedom and Resentment»).

APPENDICE

LIBERTÉ ET RESENTIMENT*

Peter Frederick Strawson

I

Certains philosophes déclarent ne pas savoir en quoi consiste la thèse déterministe. D'autres disent, ou laissent entendre, qu'ils le savent. De ceux-ci, certains – les pessimistes peut-être – soutiennent que si la thèse était vraie, alors les concepts d'obligation et de responsabilité morales ne renverraient plus à rien et les pratiques de châtier et de blâmer, ainsi que la condamnation et l'approbation morales, seraient vraiment injustifiées. D'autres – les optimistes peut-être – soutiennent que ces concepts et ces pratiques ne perdraient nullement leur *raison d'être*** si la thèse déterministe était vraie. Certains prétendent même que la justification de ces concepts et de ces pratiques dépend de la vérité de la thèse. Il y a une autre opinion qui est moins fréquemment exprimée: celle, on pourrait dire, du véritable sceptique moral. Selon la thèse de celui-ci, les idées de culpabilité morale, de blâme et de responsabilité morale sont intrinsèquement confuses, et nous pouvons voir qu'il en est ainsi lorsqu'on considère aussi bien les conséquences de la vérité du déterminisme que celles de sa fausseté. Le sceptique convient avec les pessimistes que ces idées n'auraient aucune application advenant la vérité du déterminisme, et rajoute simplement qu'elles n'en n'auraient pas plus si le déterminisme était faux. Si on me demandait à laquelle de ces parties je souscris, je devrais admettre que c'est à la première d'entre elles, la partie de ceux qui ignorent en quoi consiste la thèse déterministe. Cependant, cela ne m'empêche pas d'éprouver une certaine sympathie pour les autres et de souhaiter leur réconciliation. Ne serait-il pas plus rationnel que mon ignorance restreigne des telles sympathies? Certes, mais procéder à tâtons n'exclut pas l'intuition; on peut avoir une petite idée – quelque notion du genre de chose dont il est discuté. Cette communication vise la réconciliation, elle semblera donc, à vous tous probablement, butée et vouée à l'échec.

Mais y a-t-il une quelconque possibilité de réconcilier des positions aussi nettement opposées que celles des pessimistes et des optimistes à l'égard du déterminisme? De fait, il pourrait y avoir une rétractation formelle par une des

* Notice du traducteur en fin de texte.

** En français dans le texte. (N.d.T.)

parties en échange d'une concession substantielle de la part de l'autre. Ainsi, supposons que la position de l'optimiste s'énonçât comme suit: (1) les faits tels que nous les connaissons ne réfutent pas la thèse du déterminisme, et (2) les faits tels que nous les connaissons fournissent un fondement adéquat pour les concepts et les pratiques que le pessimiste croit menacés par la possibilité de la vérité du déterminisme. Il se pourrait que l'optimiste ait raison en ceci, mais qu'il ne rende pas compte de façon adéquate des faits tels que nous les connaissons et de la façon dont ceux-ci constituent un fondement adéquat pour les concepts et les pratiques en question. Il se pourrait que les raisons qu'il donne pour rendre compte de la suffisance de ce fondement ne soient pas elles-mêmes suffisantes et négligent un élément vital. Il se pourrait que le pessimiste souhaite anxieusement, et à juste titre, rétablir cet élément vital et, saisi par son angoisse, sente qu'il lui soit nécessaire d'aller au-delà des faits tels que nous les connaissons, sente que cette chose vitale ne puisse être rétablie que si, au-delà des faits tels que nous les connaissons, il y a cet autre fait, celui de la fausseté du déterminisme. Ne pourrait-il pas, lui, être amené à faire une rétractation formelle en échange d'une concession vitale?

II

Permettez-moi de développer ces idées brièvement, en guise de préambule seulement. Certains optimistes soulignent l'efficacité des pratiques pénales ainsi que de la condamnation et de l'approbation morales pour régir la conduite de façon à ce qu'elle ne transgresse pas les normes sociales¹. Cette efficacité, suggèrent-ils, suffit pour fonder ces pratiques et ce fait ne montre certainement pas que le déterminisme est faux. À cela, les pessimistes s'empressent de répondre, tout en cascade, qu'un châtement *juste* et qu'une condamnation *morale* impliquent la culpabilité morale, que cette culpabilité implique la responsabilité morale, que la responsabilité morale implique la liberté et que la liberté implique la fausseté du déterminisme. Et à ceci, les optimistes ont coutume de répondre à leur tour qu'il est vrai que ces pratiques requièrent la liberté en un sens, et que l'existence de la liberté prise dans ce sens est un des faits tels que nous les connaissons. Mais la «liberté» ne signifie rien d'autre ici que l'absence de certaines conditions dont la présence rendrait la condamnation morale et le châtement impropres. Ils ont à l'esprit des conditions telles que la contrainte exercée par autrui, une incapacité innée, la folie ou d'autres formes moins graves d'aliénation mentale, ou encore des circonstances où toute autre ligne de conduite que celle sur laquelle nous portons un jugement serait moralement inadmissible ou plus difficile que ce qu'on peut attendre de n'importe quel homme.

¹ Nowell-Smith, P. H., «Freewill and Moral Responsibility», *Mind*, 1948 (LVII): 45-61.

À cette liste, les optimistes sont contraints d'ajouter d'autres facteurs qui, sans exactement restreindre la liberté, peuvent eux aussi rendre la condamnation morale ou le châtement impropres ou en atténuer la force, comme certaines formes d'ignorance, d'erreur ou d'accident. Et si la présence de ces conditions ou facteurs rend impropres le châtement ou la condamnation morale, ce serait parce que ces pratiques ne peuvent être des moyens généralement efficaces pour régir la conduite que lorsque ces conditions ou facteurs *ne* sont *pas* présents. Le pessimiste, pour sa part, admet que la liberté se retrouve dans les faits tels que nous les connaissons, qu'il y a des cas d'actions libres – au sens négatif concédé par l'optimiste – et il admet, ou plutôt insiste sur le fait, que la liberté dans ce sens précis est compatible avec la vérité du déterminisme. Alors, que lui faut-il de plus? Lorsqu'il tentera de répondre à cette question, il aura tendance à passer successivement d'un langage très familier à un langage beaucoup plus technique². Ainsi, il se peut qu'il dise, assez familièrement, que l'homme faisant l'objet d'un châtement justifié, d'un blâme ou d'une condamnation morale doit réellement le *mériter*, ajoutant peut-être que la condition pour qu'il puisse réellement mériter le blâme se situe au-delà des libertés négatives concédées par l'optimiste, du moins lorsque le blâme porte sur une action véritable plutôt que sur une faute par omission. C'est, disons, une identification véritablement libre de la volonté avec l'acte. Et c'est là la condition incompatible avec la vérité du déterminisme.

Notre optimiste, traditionnel mais conciliant, ne doit pas pour autant abandonner la partie. Il peut encore dire: enfin, les gens décident souvent de faire des choses, ont réellement l'intention de faire ce qu'ils font, savent exactement ce qu'ils font en le faisant, et les raisons qu'ils croient avoir de faire ce qu'ils font souvent sont réellement leurs raisons et non pas leurs rationalisations. Ces faits s'inscrivent également dans les faits tels que nous les connaissons. Si c'est là ce que vous entendez par liberté – par l'identification de la volonté avec l'acte – alors la liberté peut à nouveau être concédée. Toutefois, cette concession est, ici encore, compatible avec la vérité de la thèse déterministe. Car il ne se pourrait pas qu'il découle de cette thèse que personne ne décide de faire quoi que ce soit, que personne ne fasse jamais rien intentionnellement ou qu'il soit faux que les gens sachent, parfois, parfaitement bien ce qu'ils font. J'ai essayé de définir la liberté négativement. Vous voulez lui donner une allure plus positive. Mais cela revient au même. Personne ne nie la liberté ainsi définie, et personne ne prétend que l'existence de la liberté prise dans ces différents sens démontre que le déterminisme est faux.

² Comme Nowell-Smith l'indiquait dans un article ultérieur: «Determinists and Libertarians», *Mind*, 1954 (LXIII): 317-337.

C'est ici qu'on peut montrer la lacune dans le récit de l'optimiste. Car on peut supposer que le pessimiste lui demandera: mais *pourquoi* la liberté ainsi définie justifierait-elle le blâme, etc.? Vous me montrez d'abord la face négative, puis positive, d'une liberté que personne ne remet en cause. Mais, la seule raison que vous ayez donnée pour les pratiques de la condamnation morale et du châtement, lorsque cette liberté entre en jeu, réside dans leur efficacité à régir la conduite de chacun. Or, cela n'est pas un fondement suffisant, et ce n'est même pas le *genre* de fondement qu'exigent ces pratiques telles que nous les comprenons.

Mon optimiste étant le genre d'homme qu'il est, il est peu probable qu'il invoque ici l'idée d'une affinité intuitive*. Il n'a, par conséquent, vraiment plus rien à dire. Et mon pessimiste, étant le genre d'homme qu'il est, n'a qu'une chose de plus à ajouter, à savoir que pour être jugées admissibles, ces pratiques, telles que nous les comprenons, exigent une autre sorte de liberté, une liberté qui, à son tour, exige la fausseté de la thèse déterministe. Mais ne pourrions-nous pas inciter le pessimiste à renoncer à dire cela en donnant à l'optimiste quelque chose de plus à dire?

III

J'ai mentionné le châtement et la condamnation ou l'approbation morale, et c'est par rapport à ces pratiques ou ces attitudes que cette question entre optimistes et pessimistes – ou, si on est pessimiste, entre déterministes et libertaires – est ressentie comme particulièrement importante. Néanmoins, ce n'est pas de ces pratiques et de ces attitudes que je me propose d'abord de traiter. Ces pratiques ou attitudes permettent, là où elles ne les suggèrent pas, un certain détachement à l'égard des actes ou des agents qui en sont les objets. Je veux parler, tout du moins pour commencer, d'autre chose, soit des attitudes et des réactions de ceux qui prennent directement part à des transactions les liant les uns aux autres, des attitudes et des réactions de personnes offensées ou de personnes bénéficiaires de gestes bien intentionnés; je veux parler de sentiments tels que la reconnaissance, le ressentiment, le pardon, l'amour et la vexation. Peut-être qu'une question analogue à celle opposant optimistes et pessimistes se présente également dans ce champ voisin. Puisque ce champ est moins encombré de parties en litige, la question pourrait y être plus facile à résoudre, et si elle se résoud ici, il se pourrait qu'elle devienne plus facile à résoudre dans l'arène où les combattants sont foule.

Ce que j'ai à dire relève surtout de lieux communs. Mon langage sera donc, comme celui des lieux communs l'est généralement, peu scientifique et assez imprécis. Le lieu commun principal sur lequel je veux insister renvoie à la très

* Entendons, d'une affinité intuitivement sentie entre l'acte et le blâme ou la louange. (N.d.T.)

grande importance que représentent pour nous les attitudes et les intentions des autres à notre égard, et à quel point nos propres sentiments et réactions dépendent de, ou font intervenir, nos croyances à propos de ces attitudes et intentions. Je ne peux donner aucune description simple du champ phénoménal au coeur duquel se déploie ce lieu commun, car ce champ est trop complexe. De nombreux travaux ingénieux ont été consacrés à l'investigation de cette complexité, et nous disposons d'un vocabulaire considérable à cet effet. Certains styles simplificateurs permettent de l'aborder d'une manière générale. Ainsi nous pouvons, comme La Rochefoucauld, retenir l'amour de soi, l'estime de soi ou la vanité comme point de référence central et indiquer comment ce sentiment sera flatté par l'estime que peut nous témoigner autrui, ou blessé par son indifférence ou son mépris. Dans un autre jargon, on pourrait parler du besoin d'amour et de l'insécurité qui résulte de son retrait, ou encore, dans un autre, du respect des êtres humains en tant que tels et de son rapport avec la reconnaissance de la dignité de l'individu. Ces simplifications me sont utiles seulement si elles aident à souligner à quel point nous nous soucions de savoir si les actions des autres – et particulièrement celles de *certaines* personnes – reflètent envers nous des attitudes soit de bonne volonté, d'affection ou d'estime, soit de mépris, d'indifférence ou de malveillance. Si quelqu'un me marche sur la main accidentellement en essayant de m'aider, il se peut que la douleur ne soit pas moins aiguë que s'il marchait dessus avec un mépris hautain de mon existence ou avec le désir malveillant de me blesser. Mais généralement j'éprouverai dans le second cas un type et un degré de ressentiment que je n'éprouverai pas dans le premier. Si les actions d'un individu m'apportent quelque bénéfice, alors quoi qu'il en soit j'en tire avantage; mais s'il souhaitait que ces actions me profitent ainsi parce qu'il est généralement bienveillant envers moi, j'éprouverai légitimement une gratitude que je ne devrais pas ressentir du tout si ce bénéfice était une conséquence accidentelle, involontaire ou même regrettée de lui, d'un plan d'action qui avait un tout autre but.

Ce sont là des exemples d'actions qui apportent des bienfaits ou qui causent du tort, par-delà tout bienfait lié à, ou tort infligé par, la seule présence des attitudes et des intentions en question elles-mêmes. Nous devrions aussi considérer à quel point le bénéfice ou le tort que produit notre conduite repose principalement ou entièrement dans la nature de l'attitude qu'elle révèle. Il en est ainsi avec les bonnes manières et avec une bonne partie de ce qu'on appelle, d'une part, la gentillesse, ou d'autre part, l'impolitesse délibérée, l'indifférence calculée ou l'injure.

Outre le ressentiment et la reconnaissance, j'ai aussi fait allusion au pardon. C'est à présent un sujet plutôt démodé en philosophie morale, mais nous demandons parfois d'être pardonnés et nous disons parfois que nous accordons notre pardon. Demander le pardon, c'est en partie reconnaître que l'attitude révélée par nos actions

puisse constituer un juste objet de ressentiment, et c'est en partie renoncer à cette attitude pour l'avenir (ne serait-ce que pour le proche avenir). Et pardonner consiste à accepter ce renoncement et renoncer soi-même au ressentiment.

Nous devrions songer aux nombreux types de rapports que nous pouvons entretenir avec autrui – avec ceux qui partagent avec nous un intérêt commun, avec les membres de notre famille, nos collègues, nos amis, en tant qu'amoureux ou avec les participants fortuits qui peuvent prendre part avec nous à une vaste gamme de transactions et de rencontres. Puis, considérant successivement chacune de ces relations, et d'autres encore, nous devrions songer à l'importance que nous accordons aux attitudes et aux intentions, à notre égard, de ceux avec qui nous entretenons ces rapports, et au genre d'attitudes et de sentiments *réactifs*^{*} auxquels nous sommes nous-mêmes enclins. En général, nous exigeons un certain degré de bonne volonté ou d'égards de la part de ceux avec qui nous sommes en rapport, quoique la forme de cette exigence puisse varier beaucoup selon la nature de ce rapport, comme pourront varier aussi la gamme et l'intensité de nos propres attitudes *réactives* envers cette bonne volonté, son absence ou son contraire. J'ai mentionné spécifiquement le ressentiment et la reconnaissance, et l'opposition de ces deux attitudes nous est utile. Mais, bien sûr, il existe tout un continuum d'attitudes et de sentiments réactifs qui s'étend de part et d'autre de ces deux pôles ainsi que – terrain où on se sentira plus à l'aise – dans l'espace qu'ils délimitent.

Si j'évoque ces lieux communs, c'est pour rappeler quelque chose qu'il est facile d'oublier lorsque nous pratiquons la philosophie, tout particulièrement compte tenu du style décontracté qui est aujourd'hui le nôtre: ce en quoi consiste réellement le fait d'entretenir avec autrui des rapports interpersonnels ordinaires, des plus intimes aux plus circonstanciels.

IV

C'est une chose de se demander quelles peuvent être les causes générales de ces attitudes réactives auxquelles j'ai fait allusion; c'en est une autre de s'interroger sur les variations auxquelles elles sont sujettes, sur les circonstances particulières en lesquelles elles semblent ou ne semblent pas naturelles, raisonnables ou appropriées; et c'en est une troisième de se demander ce que ce serait, ce que *c'est*, de ne pas les subir. La première question ne me préoccupe guère. Je m'intéresse à la seconde toutefois, et peut-être plus encore à la troisième.

Considérons, alors, des circonstances propices au ressentiment: des situations où une personne est offensée ou blessée par l'action d'une autre et où – en l'absence

* Je traduis littéralement cette expression qui semble être du cru de l'auteur.(N.d.T.)

de conditions extraordinaires — on pourrait s'attendre naturellement ou normalement à ce que la personne offensée ait du ressentiment. Voyons ensuite quelles sortes de considérations spéciales pourraient entraîner une modification ou un apaisement de ce sentiment, ou même sa suppression complète. Il n'est pas nécessaire de rappeler l'étendue de la diversité des considérations dont on peut tenir compte. Toutefois, pour ce que j'envisage d'accomplir, je pense qu'on peut, d'une façon très générale, les classer en deux groupes.

Dans un premier groupe se rangent toutes celles qui pourraient nous donner l'occasion d'employer des expressions telles que: «Ce n'était pas son intention», «Il ne s'est pas rendu compte», «Il ne savait pas», et aussi toutes celles qui pourraient être une occasion pour employer la phrase «Il n'y pouvait rien», lorsque celle-ci vient s'appuyer sur d'autres phrases telles que «On l'a poussé», «Il fallait qu'il le fasse», «C'était la seule façon», «Ils ne lui ont pas laissé d'autre choix», etc. Évidemment, ces divers plaidoyers, et les genres de situations où ils seraient appropriés, diffèrent les uns des autres de façons marquantes et importantes. Mais pour ce qui me concerne en ce moment, ils ont quelque chose d'encore plus important en commun. Nul d'entre eux ne nous invite à suspendre envers l'agent, soit au moment de son action ou en général, nos attitudes réactives ordinaires. Ces plaidoyers ne nous invitent pas à voir l'*agent* comme quelqu'un à l'égard de qui ces attitudes sont de quelque façon impropres. Ils nous au invitent au contraire à voir le *tort* comme un tort à l'égard duquel une de ces attitudes particulières est impropre. Ils ne nous invitent pas à voir l'*agent* autrement que comme un agent entièrement responsable; ils nous invitent à voir le *tort* comme un tort dont il n'était pas complètement, ou pas du tout, responsable. Ces plaidoyers ne nous suggèrent pas que l'agent est, de quelque manière que ce soit, un objet impropre pour ce genre d'exigences de bonne volonté ou de considération que reflètent nos attitudes réactives ordinaires. Ils suggèrent plutôt que la présence du tort n'était pas, dans les circonstances données, incompatible avec la satisfaction de ces exigences, que la présence du tort n'empêchait pas que les attitudes et les intentions manifestées par l'agent aient pu être exactement telles que nous exigeons qu'elles soient³. L'agent n'avait tout simplement pas conscience du tort qu'il causait, avait perdu son équilibre après qu'on l'eut poussé ou a dû causer le tort à contrecœur pour des raisons que nous jugerions valides. De tels plaidoyers, offerts par l'agent et acceptés par la victime, ne s'opposent d'aucune façon à la manifestation d'attitudes réactives, à nos rapports interpersonnels ordinaires, et ne sont aucunement exclus par le contexte de ces rapports. Puisque les situations sont compliquées et qu'il arrive que les choses aillent

³ Peut-être pas dans tous les cas *exactement* telles que ce que nous exigeons qu'elles soient, mais en tout cas *pas* seulement telles que ce que nous exigeons qu'elles ne soient pas. Pour mon propos, ces différences sont sans importance.

mal, c'est là un élément constitutif et essentiel des transactions qui se trouvent au coeur même de ces rapports.

Le deuxième groupe de considérations est très différent. Je vais l'aborder en deux sous-groupes, le premier étant bien moins important que le second. Le premier peut donner lieu à des énoncés tels que: «Il n'était pas lui-même», «Ses nerfs ont été mis à rude épreuve dernièrement» ou «Il agissait sous l'effet de suggestion posthypnotique», alors que le second pourra en entraîner d'autres tels que «Ce n'est qu'un enfant», «C'est un cas désespéré de schizophrénie», «Son esprit a été systématiquement perverti» ou «C'est une conduite strictement compulsive de sa part». De tels plaidoyers, contrairement à ceux du premier groupe général, nous invitent à suspendre nos attitudes réactives ordinaires à l'égard de l'agent, soit seulement au moment de son action, soit en tout temps. Ils ne nous invitent pas à voir le geste de l'agent d'une façon qui serait conséquente avec le maintien intégral de nos attitudes interpersonnelles ordinaires et simplement incompatible avec une attitude particulière. Ces plaidoyers nous invitent à voir l'agent lui-même sous un jour différent de celui sous lequel nous devrions normalement voir quiconque agirait de la sorte. Je ne m'attarderai pas sur le premier sous-groupe de cas. Quoiqu'ils soulèvent peut-être, à court terme, des questions apparentées à celles que soulève, à long terme, le deuxième sous-groupe, on peut les écarter sans se pencher sur ces questions en prenant cette phrase admirablement suggestive, «Il n'était pas lui-même», avec tout le sérieux qu'elle mérite et malgré la logique comique qu'elle comporte. Nous n'éprouverons pas de ressentiment envers l'homme qu'il est pour des actions faites par l'homme qu'il n'est pas; ou du moins, nous n'en éprouverons pas autant. Nous avons habituellement affaire à lui dans des circonstances normales. Par conséquent, nous ne ressentirons pas envers lui, lorsqu'il agit comme il le fait dans des circonstances difficiles, ce que nous devrions ressentir envers lui s'il agissait de la même façon dans des circonstances normales.

Dans le second sous-groupe se présentent des cas, plus pertinents pour notre étude, où on maintient que les circonstances étaient normales mais où l'agent souffrait d'une pathologie psychologique ou n'avait pas encore atteint la maturité dans son jugement moral. L'agent n'était pas hors de lui-même, mais il était perverti, dérangé, névrosé ou juste un enfant. Lorsque nous voyons quelqu'un sous ce jour, toutes nos attitudes réactives ont tendance à être profondément modifiées.

Je dois travailler ici avec des dichotomies grossières et ignorer la diversité des cas, aussi éclairante et intéressante qu'elle puisse être. Ce que je tiens à contraster est, d'une part, l'attitude (ou la gamme d'attitudes) par laquelle on s'engage à prendre part à des rapports humains et, d'autre part, ce qui pourrait être appelé l'attitude (ou

la gamme d'attitudes) objective envers un autre être humain. Ces attitudes, dois-je préciser, ne sont pas, au sein d'une situation unique, nécessairement *exclusives* l'une de l'autre. Elles demeurent, néanmoins, profondément *opposées* l'une à l'autre. Adopter l'attitude objective envers un autre être humain consiste à le voir, peut-être, comme l'objet d'une politique sociale, comme objet de soins, compte tenu des nombreux sens qu'on peut attribuer à ce terme, comme quelque chose dont on doit certainement tenir compte, et ce, peut-être par précaution, quelque chose dont il faut s'occuper, ou qu'il faut manier, guérir ou former, ou peut-être simplement comme quelque chose à éviter, quoique *cette* qualification ne soit pas le propre de l'attitude objective. Celle-ci peut être marquée par l'affectivité de nombreuses façons, mais pas de n'importe laquelle. Cette attitude peut comprendre la répulsion ou la peur, elle peut comprendre la pitié ou même l'amour, quoique pas n'importe quel amour, mais elle ne peut pas comprendre la gamme d'attitudes et de sentiments réactifs propres à des rapports interpersonnels. Elle ne peut comprendre le ressentiment, la reconnaissance, le pardon, la colère, ou l'amour qu'on peut parfois dire que deux adultes ressentent mutuellement. Si votre attitude envers quelqu'un est entièrement objective, alors, bien que vous puissiez combattre cette personne, vous ne pouvez vous quereller avec elle, et bien que vous puissiez lui parler, même négocier avec elle, vous ne pouvez raisonner avec elle. Vous pouvez tout au plus faire semblant de vous quereller ou de raisonner avec elle.

Voir quelqu'un, donc, comme perversi, dérangé ou compulsif dans sa conduite, ou comme particulièrement malchanceux quant à son apprentissage — voir quelqu'un de cet oeil — tend, au moins jusqu'à un certain point, à le tenir à l'écart des attitudes participatives réactives normales de celui qui le voit ainsi, tend à promouvoir, du moins chez ceux qui sont civilisés, des attitudes objectives. Cependant, il y a quelque chose de curieux à ajouter à ces remarques. L'attitude objective n'est pas seulement quelque chose que nous tendons naturellement à adopter là où les attitudes participatives sont partiellement ou complètement inhibées par des anormalités ou par l'immaturité. Cette attitude peut également nous servir dans d'autres circonstances. Nous regardons d'un oeil objectif la conduite compulsive du névrosé ou la conduite fatigante d'un très jeune enfant, en envisageant soit le traitement de l'un, soit l'éducation de l'autre. Mais nous *pouvons* parfois porter un regard semblable sur la conduite de personnes normales qui ont atteint la maturité. Nous *avons* ce pouvoir et pouvons parfois nous en servir soit pour échapper aux tensions d'un rapport personnel, pour nous aider à déterminer nos politiques ou par simple curiosité intellectuelle. Étant humains, nous ne pouvons, habituellement, faire cela pendant longtemps, ou en tout temps. Si le fardeau d'un rapport personnel continue à être trop accablant, alors nous devons faire autre chose — comme rompre une

relation. Mais ce qui est surtout intéressant, c'est cette tension qui existe, en nous, entre l'attitude participative et l'attitude objective; on serait tenté de dire, entre notre humanité et notre intelligence, si dire cela ne déformait le sens de ces deux idées.

Ce que j'ai appelé les attitudes participatives réactives renvoie essentiellement à des réactions humaines et naturelles quant à la bonne ou la mauvaise volonté, ou encore quant à l'indifférence, que les autres révèlent à notre égard par *leurs* attitudes et *leurs* actions. La question que nous devons poser est la suivante: quel effet une thèse générale déterministe aurait-elle ou devrait-elle avoir, si on en acceptait la vérité, sur ces attitudes réactives? Et plus précisément, le fait d'accepter la vérité de la thèse conduirait-il, ou devrait-il conduire, au dépérissement ou au désaveu de toute attitude de ce genre? Est-ce que cela signifierait, ou devrait signifier, la fin de la reconnaissance, du ressentiment et du pardon, de tous les amours adultes réciproques ou de tout antagonisme essentiellement *personnel*?

Mais comment puis-je répondre à cette question, ou même la poser, sans savoir *exactement* ce qu'est la thèse du déterminisme? Enfin, on peut toujours dire qu'il y a une chose que nous savons: s'il y a une thèse cohérente du déterminisme, alors il doit y avoir un sens de «déterminé» tel que, si cette thèse est vraie, alors toute conduite, quelle qu'elle soit, doit être ainsi déterminée. Gardant cet idée à l'esprit, nous pouvons considérer ce qui, au moins, demeure formellement possible, et après nous verrons peut-être que nous pouvons répondre à la question *sans* savoir exactement ce qu'est la thèse déterministe. Nous pouvons considérer ce qui demeure possible parce que nous savons déjà de quelles manières des attitudes réactives particulières, ou les attitudes réactives en général, peuvent être, et parfois — jugeons-nous — devraient être, inhibées. Ainsi, j'examinais plus tôt un ensemble de considérations qui tendent à inhiber et qui, jugeons-nous, devraient inhiber le ressentiment dans certains cas particuliers où un agent cause un tort, et tendent à l'inhiber sans inhiber en général les attitudes réactives à l'égard de cet agent. Évidemment, cet ensemble précis de considérations ne peut porter strictement sur notre question; car cette question concerne en effet les attitudes réactives en général, et ce n'est que le ressentiment en particulier dans certains cas particuliers que ces facteurs précis nous entraînent à écarter. Il est bon, par conséquent, de noter qu'on n'a jamais prétendu qu'une conséquence de la vérité du déterminisme était qu'un de *ces* facteurs quelconque était à l'oeuvre dans tous les cas où un agent causait un tort. On n'a jamais prétendu qu'il s'ensuivrait de la vérité du déterminisme que quiconque causait un tort *ou bien* n'avait simplement pas conscience qu'il le causait *ou bien* avait des raisons valides qui le poussaient, à contrecœur, à le causer *ou bien...*, etc. Lorsque cet heureux état de choses prévaudra, ce ne sera pas la conséquence du

règne universel du déterminisme, mais du règne universel de la bonne volonté. On ne peut donc trouver ici une réponse affirmative à notre question, même pour le cas particulier du ressentiment.

Ensuite j'ai remarqué que l'attitude participative, et les attitudes réactives en général, ont tendance à céder — et les êtres civilisés jugent qu'elles devraient céder — à des attitudes objectives, dans la mesure où l'agent est vu comme exclu des rapports personnels ordinaires par des anormalités psychologiques profondément enracinées, ou simplement par le fait qu'il est un enfant. Mais ce ne peut être la conséquence d'aucune thèse qui n'est pas en elle-même contradictoire que l'anormalité soit une condition universelle.*

Cette réfutation peut sembler bien trop sommaire et, en un certain sens, elle l'est. Toutefois, quoi que ce soit qu'on rejette ainsi trop rapidement revient dans la troisième, et maintenant unique, forme possible de réponse affirmative à notre question. Nous pouvons parfois, et en partie, ai-je observé, voir les personnes normales (celles que nous considérons «normales») du même oeil objectif que celui avec lequel nous avons appris à voir certains cas reconnus comme anormaux. Et notre question se réduit à celle-ci: l'adhésion à la thèse déterministe nous porterait-elle, ou devrait-elle nous porter, à voir tout le monde toujours et exclusivement de ce même oeil? Car ce n'est qu'à cette condition que l'adhésion à cette thèse pourrait conduire à la ruine ou au désaveu des attitudes réactives.

Il ne semble pas qu'il soit contradictoire de supposer que cela pourrait se produire. Je suppose que nous devons donc dire qu'il n'est pas absolument inconcevable que cela se produise. Mais je suis fortement enclin à croire que c'est, pour nous tels que nous sommes, pratiquement inconcevable. Les êtres humains sont disposés à prendre part à des rapports interpersonnels et cette disposition est, je pense, trop globale et profondément enracinée pour que nous puissions prendre au sérieux l'idée qu'une conviction théorique générale puisse tellement changer notre monde qu'on n'y retrouverait plus rien de semblable à des relations interpersonnelles telles que nous les comprenons normalement. Et de prendre part à des rapports interpersonnels, tels que nous les comprenons normalement, c'est précisément être exposé à la gamme d'attitudes et de sentiments réactifs dont il est question.

Nous connaissons donc une partie de la réponse à notre question. Une attitude interpersonnelle marquée par une objectivité soutenue, et l'isolement humain que cela impliquerait, ne semble pas être quelque chose dont les humains seraient capables, même si une vérité générale pouvait servir de fondement théorique à cette objectivité. Mais ce n'est pas tout. Il y a encore un autre point, implicite dans le précédent, qui doit être rendu explicite.

* Note du traducteur en fin de texte.

Exceptionnellement, ai-je remarqué, nous pouvons avoir des rapports immédiats avec des êtres humains sans être personnellement liés à eux, les traitant simplement comme des créatures à être maniées pour nos propres intérêts, ou pour ceux de notre parti ou ceux de la société — ou même pour les leurs. Dans le cas extrême de l'aliénation mentale, il est facile de voir le rapport entre la possibilité d'une attitude entièrement objective et l'impossibilité de ce que nous entendons par des relations interpersonnelles ordinaires. Étant donné cette dernière impossibilité, nulle autre attitude civilisée n'est possible à part celle de voir la personne aliénée comme un objet à comprendre et à contrôler de la manière qui peut nous paraître la plus souhaitable. De voir cette personne comme incapable de participer à des relations personnelles, c'est déjà, pour des êtres civilisés, de la voir ainsi. Pour des raisons qui peuvent concerner nos politiques ou pour notre propre protection, nous pouvons aussi avoir l'occasion, peut-être temporaire, d'adopter une attitude fondamentalement semblable envers un être humain «normal», c'est-à-dire de porter notre attention sur les principes de son «fonctionnement» dans le but de déterminer notre politique en conséquence ou pour trouver dans cette compréhension même un soulagement au fardeau d'un rapport personnel. Il est certainement vrai qu'à l'endroit des cas pathologiques, quoique pas à l'endroit des personnes normales, nous adoptons l'attitude objective parce que l'agent nous apparaît comme frappé d'une *incapacité* qui l'empêche, à certains ou à tous les égards, de prendre part à des rapports interpersonnels ordinaires. Il est ainsi rendu incapable, peut-être, parce que la représentation qu'il a de la réalité est pur fantasme et qu'il ne vit pas du tout, en un certain sens, dans le monde réel, ou parce que sa conduite est, en partie, une mise en scène irréaliste de mobiles inconscients, ou parce qu'il est un idiot ou un idiot moral. Toutefois, *parce que* cela est vrai, il y a autre chose aussi qui, inversement, *n'est pas* vrai; et c'est qu'il y a un sens de «déterminé» tel que (1) si le déterminisme est vrai, toute conduite est déterminé en ce sens, et (2) le déterminisme pourrait être vrai et il n'est pas, par conséquent, incompatible avec les faits tels que nous les connaissons de supposer que toute conduite pourrait être ainsi déterminée, et (3) notre décision d'adopter l'attitude objective envers une personne anormale résulte du fait qu'on a antérieurement adopté l'idée que sa conduite, ou qu'un comportement pertinent en particulier de cette personne, *est* ainsi déterminée.

Ni à l'égard de la personne normale, donc, ni à l'égard des individus pathologiques est-il vrai que, lorsque nous adoptons l'attitude objective, nous l'adoptons *parce que* nous avons adopté une thèse déterministe quelconque. Il s'ensuit que ma réponse a deux parties. Premièrement, nous ne pouvons, tels que nous sommes, envisager sérieusement d'adopter sans réserve l'attitude objective envers les autres en conséquence d'une conviction théorique au sujet de la vérité du

déterminisme. Deuxièmement, lorsque nous choisissons d'adopter de fait une telle attitude dans un cas particulier, ce choix n'est pas la conséquence d'une conviction théorique qu'on pourrait exprimer en disant «le déterminisme dans ce cas-ci», mais une conséquence de notre décision de délaissier, pour différentes raisons selon le cas, les attitudes interpersonnelles ordinaires.

On pourrait prétendre que tout cela laisse la véritable question sans réponse et qu'on ne peut espérer y répondre sans savoir exactement ce qu'est la thèse déterministe. Car la véritable question n'est pas une question qui concerne ce que nous faisons vraiment ou pourquoi nous le faisons, elle n'est même pas une question à propos de ce que nous ferions, *en fait*, si une certaine doctrine théorique obtenait l'approbation générale; elle est une question qui concerne ce qu'il serait *rationnel* de faire si le déterminisme était vrai, une question qui concerne la justification rationnelle des attitudes interpersonnelles en général. À cela, je répliquerai d'abord qu'une telle question ne pourrait sembler réelle qu'à celui qui n'aurait aucunement saisi la portée de la réponse précédente, soit le caractère naturel de notre engagement à soutenir ces attitudes interpersonnelles ordinaires. Cet engagement fait partie du cadre général de l'existence humaine, on ne peut le remettre en question comme on peut remettre en question certains cas particuliers à l'intérieur de ce cadre général. Et je répliquerai, deuxièmement, que si nous pouvions imaginer ce que nous ne pouvons avoir, c'est-à-dire un choix à cet égard, alors nous ne pourrions choisir rationnellement qu'à la lumière d'une évaluation des gains et des pertes pour la vie humaine, son enrichissement ou son appauvrissement, et la vérité ou la fausseté d'une thèse générale du déterminisme n'aurait aucune pertinence pour la rationalité de ce choix⁴.

V

Le but de cette discussion au sujet des attitudes réactives et du rapport qu'elles ont — ou n'ont pas — avec la thèse déterministe était de nous rapprocher, si possible, d'une position de compromis dans un champ de débats plus familier. Il n'a été question jusqu'à présent que des attitudes réactives qui étaient essentiellement celles de parties offensées ou bénéficiaires. Passons maintenant aux attitudes réactives

⁴ La question, donc, du lien entre la rationalité et le choix de l'attitude objective envers les autres est mal posée lorsqu'elle l'est de manière à sembler dépendre du problème du déterminisme. Mais il y a une autre question qui devrait être soulevée, si ce n'était que pour la distinguer de celle qui fut mal posée. Quoi qu'il en soit de la question du déterminisme, ne pourrait-on pas dire que plus nous serions plus près d'être des créatures purement rationnelles, plus nos rapports aux autres seraient en fait déterminés par l'attitude objective? Je crois que cela pourrait se dire, seulement il faudrait ajouter, une fois de plus, que si un tel choix nous était possible, il ne serait pas nécessairement rationnel de choisir d'être plus purement rationnels que nous ne le sommes.

qui, essentiellement, ne sont pas, ou ne sont qu'incidemment, celles de parties offensées ou bénéficiaires, mais qui sont néanmoins, avancerai-je, des attitudes apparentées à celles dont j'ai discuté. J'ai posé le ressentiment au centre de la discussion précédente. Je poserai l'indignation morale – ou, sentiment plus faible, la désapprobation morale – au centre de celle-ci.

Les attitudes réactives dont j'ai parlé jusqu'à présent sont essentiellement des réactions à la qualité de la volonté d'autrui envers nous, telle que nous la révèle leur conduite: à leur bonne ou mauvaise volonté, leur indifférence ou leur manque de considération. Ainsi le ressentiment, ou ce que j'ai désigné par ce nom, est une réaction au tort ou à l'indifférence subi. Les attitudes réactives dont je dois maintenant parler pourraient être décrites comme les analogues sympathiques, vicariants, impersonnels, désintéressés ou généralisés des attitudes réactives dont j'ai déjà parlé. Elles constituent les réactions aux qualités de la volonté d'autrui, non pas envers nous-mêmes, mais envers d'autres personnes. En raison de ce caractère impersonnel ou vicariant, nous leur donnons des noms différents. Ainsi, on dira de quelqu'un qui éprouve l'analogue vicariant du ressentiment qu'il est indigné ou qu'il désapprouve, ou qu'il est indigné ou désapprouve moralement. Il s'agit d'un ressentiment de la part d'une personne dont l'intérêt et la dignité ne sont pas en cause, et c'est ce caractère impersonnel ou vicariant de l'attitude, en plus de ses autres attributs, qui lui donnent droit à la qualification «morale». Ma description de ces attitudes, de même que les termes que j'emploie pour les désigner sont, en un sens important, quelque peu trompeurs. Ce n'est pas que ces attitudes sont essentiellement vicariantes – on peut ressentir de l'indignation à l'égard de son propre sort – mais elles ont essentiellement le potentiel d'être vicariantes. Toutefois, je retiendrai ce terme car il est suggestif, et j'espère que ce qui suit pourra apporter une correction à ce qu'il y a de trompeur en lui.

Les attitudes personnelles réactives reflètent et s'appuient sur une attente et une exigence quant à la bonne volonté ou la considération qu'autrui peut nous manifester ou, du moins, quant à l'absence de mauvaise volonté ou d'inconsidération marquée par l'indifférence qu'il pourrait aussi nous manifester. (Ce qui, d'une situation à l'autre, pourra être *tenu* pour une manifestation de bonne ou de mauvaise volonté ou d'inconsidération variera en fonction du rapport plus ou moins personnel qui en sera le cadre). Les analogues généraux ou vicariants des attitudes réactives personnelles reflètent et s'appuient sur exactement la même attente ou exigence sous une forme généralisée. Ces attitudes morales reflètent et s'appuient sur l'exigence d'une mesure raisonnable de bonne volonté ou d'égards de la part d'autrui, non seulement envers soi-même, mais envers tous ceux pour qui l'indignation morale peut être ressentie, c'est-à-dire, tel que nous le concevons aujourd'hui, envers tous les

hommes. Les formes généralisées et non généralisées de cette exigence et les attitudes réactives vicariantes et personnelles qui reposent sur elles, et les reflètent, n'ont pas seulement des liens logiques qui les unissent. Elles ont aussi des liens humains, et pas seulement entre elles. Elles ont de plus des liens avec un autre ensemble d'attitudes dont je dois maintenant faire état pour que la description soit complète. J'ai abordé de deux points de vue les exigences que nous adressons aux autres et nos réactions aux torts que leurs actions pouvaient causer. J'ai décrit, en premier lieu, les exigences et les réactions de celui dont les intérêts entraient directement en jeu (qui subissait, disons, le tort) et, en second lieu, ceux des autres dont les intérêts n'étaient pas directement touchés (qui n'avaient pas eux-mêmes à subir le tort). Ainsi ai-je parlé d'attitudes réactives personnelles dans le premier rapport et de leurs analogues vicariants dans le second. Mais ce tableau demeurera incomplet tant que nous n'aurons pas considéré aussi les corrélats de ces attitudes chez ceux à qui ces exigences s'adressent, soit les agents. Tout comme il y a, d'une part, nos attitudes personnelles et vicariantes qui s'associent à ce qu'on exige d'autrui pour nous-mêmes et pour autrui, de même y a-t-il, d'autre part, nos propres attitudes réactives envers nous-mêmes qui s'associent inversement à ce qui est exigé de nous à l'égard d'autrui. Et sous ce titre, nous pouvons ranger des phénomènes tels que se sentir lié ou obligé (le sentiment de l'obligation), se sentir tracassé par des scrupules (sentir des regrets), avoir des remords ou se sentir coupable ou au moins responsable, et le phénomène plus compliqué de la honte.

Ces trois genres d'attitude sont humainement liés. Qui, dans une grande mesure, manifesterait les attitudes réactives personnelles mais ne laisserait paraître aucun penchant pour leurs analogues vicariants nous apparaîtrait comme un cas anormal d'égoïsme moral, comme une sorte de solipsiste moral. Qu'on tente donc de l'entrevoir comme reconnaissant entièrement les exigences d'autrui pour sa considération et comme susceptible d'éprouver toute la gamme d'attitudes réactives envers lui-même. Il se verrait alors comme un être unique qui, à la fois, serait celui (le *seul*) qui aurait droit à la considération d'autrui en général et qui serait celui (le *seul*) à qui les êtres humains en général pourraient adresser une telle revendication. Ce serait là une sorte de solipsisme moral. Mais ce n'est guère plus qu'une possibilité conceptuelle, si c'est même cela. En général, quoique les limites soient variables, nous exigeons pour les autres, de nous-mêmes et des autres, à peu près la même considération que nous exigeons d'eux pour nous-mêmes. Pouvons-nous imaginer, à part ce solipsiste moral, un seul autre cas où un ou deux de ces trois genres d'attitude seraient pleinement développés, mais sans qu'il n'y ait aucune trace du tout, aussi faible soit-elle, de celui ou des deux autres qui restent? Si nous le pouvons, alors nous imaginons quelque chose qui se situe bien en deçà ou bien au-

delà de notre humanité ordinaire — un idiot moral ou un saint. Car ces trois genres d'attitude partagent tous également des racines communes dans notre nature humaine et dans notre adhésion à des communautés humaines.

Par ailleurs, comme nous l'avons fait pour les attitudes réactives personnelles, nous devons maintenant demander, au sujet de leurs analogues vicariants, de quelles façons et par quelles considérations ceux-ci ont tendance à être inhibés. Ces deux genres d'attitude font intervenir, ou expriment, un type d'exigence quant à la considération dont on peut faire preuve dans les rapports interpersonnels. De prime abord, tout tort laisse croire qu'on n'a pas satisfait à cette exigence ou même qu'on s'en est carrément moqué. Nous avons vu, dans le cas du ressentiment, comment un groupe de considérations pouvait montrer que cette apparence n'était que simple apparence, et ainsi inhiber le ressentiment, *sans* inhiber, ou déplacer, le genre d'exigence dont le ressentiment peut être une expression, sans nous porter de quelque façon que ce soit à suspendre nos attitudes interpersonnelles ordinaires envers l'agent. Les considérations de cet ordre opèrent exactement de la même façon, exactement pour les mêmes raisons, par rapport à l'indignation ou la désapprobation morale. Elles inhibent l'indignation sans inhiber de quelque façon que ce soit ni le genre d'exigences adressées à l'agent, dont l'indignation peut être une expression, ni l'éventail d'attitudes envers lui à laquelle celle-ci appartient. Mais sous ce rapport nous pouvons exprimer les faits avec une insistance renouvelée. Nous pouvons dire, en mettant l'accent sur l'aspect moral, ou généralisé, de l'exigence, que les considérations de cet ordre n'ont pas tendance à nous faire voir l'agent autrement que comme un agent moralement responsable. Elles nous font simplement voir le tort comme un tort pour lequel l'agent n'était pas moralement responsable. L'offre et l'acceptation de tels plaidoyers innocentant n'écartent d'aucune façon de notre regard le statut de l'agent comme pôle de rapports moraux interpersonnels. Au contraire, puisque les situations sont compliquées et qu'il arrive que les choses aillent mal, c'est un aspect essentiel de la vie même de tels rapports.

Supposons, par contre, que nous voyions l'agent sous un autre jour: comme quelqu'un dont la représentation du monde relève de la démence, ou comme quelqu'un dont la conduite, ou un aspect de la conduite, est incompréhensible pour nous, et peut-être même pour lui aussi, en termes de mobiles conscients, et compréhensible seulement en termes de mobiles inconscients, ou supposons même que nous le voyions comme complètement insensible aux attitudes réactives envers soi-même dont j'ai parlé, et complètement dépourvu, comme on dit, de sens moral. Voir un agent sous un tel jour tend, ai-je dit, à inhiber le ressentiment d'une tout autre façon. Ce regard tend à inhiber le ressentiment parce qu'il tend à inhiber

l'ensemble des attitudes interpersonnelles ordinaires et le genre d'exigence et d'attente dont dépendent ces attitudes et tend, au lieu de cette perspective, à promouvoir une perspective purement objective de l'agent, lequel ne pose alors que des difficultés de compréhension intellectuelle, d'administration, de traitement et de contrôle. À nouveau, un parallèle existe au sujet des attitudes généralisées ou morales envers l'agent et des considérations susceptibles d'entraîner des modifications à ces attitudes. Le même éclairage inhabituel qui nous révèle l'agent comme quelqu'un envers qui les attitudes et l'exigence personnelles doivent être suspendues nous le révèle comme quelqu'un envers qui les attitudes et l'exigence impersonnelles et généralisées doivent aussi être suspendues. Seulement, nous écartant à présent de tout intérêt personnel immédiat, nous pouvons exprimer les faits avec plus d'insistance. Nous pouvons dire que, dans la mesure où l'agent est vu sous ce jour, il n'est pas vu comme quelqu'un sur qui reposent des exigences et des attentes de la même manière particulière qu'elles reposeraient sur lui si nous parlions d'obligation morale. Pour autant qu'il est vu sous ce jour, il n'est pas vu comme un agent moralement responsable, comme un pôle de rapports moraux humains, comme un membre de la communauté morale.

J'ai aussi observé qu'il nous était parfois possible de suspendre nos attitudes interpersonnelles ordinaires et de cultiver une perspective purement objective, même lorsque celle-ci ne se justifie pas par des raisons telles que celles que je viens de mentionner. Pouvons-nous pratiquer cette même suspension à l'égard des attitudes réactives morales? Je crois que oui, et peut-être est-ce même plus facile. Mais les mobiles pour une telle suspension totale des attitudes morales sont moins nombreux et peut-être plus faibles. Ils sont moins nombreux, parce que seulement là où nous avons déjà pris part personnellement à des rapports humains pouvons-nous être intéressés à chercher un soulagement du fardeau que peuvent comporter de tels rapports. Et ils sont peut-être plus faibles parce que la tension entre la perspective objective et les attitudes réactives morales est peut-être moindre que ne l'est la tension entre la perspective objective et les attitudes réactives personnelles, de sorte que nous puissions plus aisément, dans le cas des attitudes réactives morales, nous assurer les gains spéculatifs ou politiques de la perspective objective par une sorte de mise à l'écart plutôt que par une suspension totale de ces attitudes.

Ces dernières remarques sont incertaines, mais elles sont aussi, en ce qui nous concerne à présent, sans importance. À présent, nous cherchons à savoir, comme nous l'avons fait pour les attitudes réactives personnelles, quelle pertinence toute thèse générale du déterminisme pourrait avoir pour les analogues vicariants de ces attitudes. Les réponses, une fois de plus, sont parallèles, quoique je les aborderai

dans un ordre quelque peu différent. D'abord, nous devons remarquer, comme précédemment, que lorsque la suspension d'une telle attitude, ou de telles attitudes, se produit dans un cas particulier, ce n'est *jamais* la conséquence de la croyance en l'idée que la conduite en question était déterminée en un sens où toute conduite *pourrait l'être*, et en un sens où toute conduite le *serait* si le déterminisme était vrai. Car une thèse générale déterministe susceptible d'être vraie ne pourrait avoir pour conséquence soit que personne ne sache ce qu'il fait, qu'il n'y ait personne dont la conduite ne soit compréhensible en termes de mobiles conscients, que la représentation qu'a chacun du monde soit démentielle ou que personne n'ait de sens moral, c'est-à-dire ne soit susceptible d'attitudes réactives envers soi-même, etc. En fait, il n'y a pas de sens assignable à «déterminé» tel qu'en exigerait une thèse générale du déterminisme qui pourrait, à quelque moment, être pertinent pour la suspension, en pratique, de nos attitudes réactives morales. Deuxièmement, supposons qu'il soit accordé, tel que je l'ai déjà soutenu, que nous ne puissions considérer sérieusement l'idée qu'une conviction théorique au sujet d'une telle thèse générale conduirait au dépérissement total des attitudes réactives personnelles. Pouvons-nous alors prendre au sérieux l'idée qu'une telle conviction – une conviction, après tout, qu'un grand nombre ont déjà soutenue ou prétendu soutenir – conduirait néanmoins au dépérissement total ou à la répudiation des analogues vicariants de ces attitudes? Je crois qu'une transformation de notre environnement social qui nous laisserait exposés aux attitudes réactives personnelles mais pas du tout à leurs analogues vicariants, la généralisation d'un égocentrisme anormal que cela impliquerait, est peut-être encore plus difficile à envisager comme véritable possibilité que ne l'est le dépérissement simultanément des deux sortes d'attitude. Bien qu'il y ait des différences, nécessaires ou contingentes selon les cas, entre les diverses manières par lesquelles, et circonstances en lesquelles, ces deux sortes d'attitudes se manifestent ou, au contraire, sont inhibées, néanmoins, comme aptitude ou prédisposition humaine générale, elles demeurent ou s'estompent ensemble. Enfin, à la question supplémentaire de savoir s'il ne serait pas *rationnel*, étant donné une conviction théorique générale au sujet de la vérité du déterminisme, de changer notre monde de telle sorte qu'en lui toutes ces attitudes seraient entièrement suspendues, je dois répondre, comme auparavant, que celui qui insiste sur cette question n'a aucunement saisi la portée de la réponse précédente, la nature du parti pris humain qui est ici en cause: il est *inutile* de demander s'il ne serait pas rationnel pour nous de faire ce qui n'est pas en notre nature (d'être capable) de faire. À ceci, je dois ajouter à nouveau que si, pour un instant disons, il nous était possible d'effectuer un tel choix de démiurge, la rationalité de le faire ou de s'y refuser serait déterminée par de tout autres considérations que la vérité ou la fausseté de la théorie

déterministe. Cette dernière serait simplement sans pertinence, et cela devient ironiquement évident lorsque nous nous souvenons que, pour ceux qui sont convaincus que la vérité du déterminisme, néanmoins, rendrait vraiment un quelconque choix rationnel, il y a toujours eu la difficulté insurmontable d'expliquer en termes compréhensibles comment sa fausseté rendrait rationnel le choix contraire.

Je suis conscient qu'en présentant l'argument comme je l'ai fait, en négligeant la variété, toujours intéressante, des cas, je n'ai présenté rien de plus qu'un schéma, employant parfois une grossière opposition d'expressions là où les phénomènes participent d'une grande complexité. En particulier, quoiqu'elle soit essentielle, la simple opposition des attitudes objectives aux diverses autres attitudes contrastées doit sembler tout aussi brute et rudimentaire. Permettez-moi de m'arrêter pour atténuer quelque peu cet aspect rudimentaire et aussi pour renforcer une de mes prétentions principales en mentionnant certaines choses qui chevauchent ces attitudes opposées. Ainsi, les parents et d'autres personnes, concernés par les soins et l'éducation des jeunes enfants, ne peuvent s'en tenir plus à l'un qu'à l'autre genre d'attitude sous une forme pure ou non nuancée. Ils ont affaire à des créatures qui sont potentiellement et de plus en plus capables à la fois d'entretenir, et d'être les objets de, la gamme complète d'attitudes humaines et morales, mais qui ne sont pas encore véritablement capables ni de l'un ni de l'autre. Le traitement de telles créatures doit donc représenter un genre de compromis, se modifiant constamment en un sens, entre l'attitude objective et les attitudes humaines interpersonnelles propres à la maturité. La répétition conduit imperceptiblement vers l'exécution juste. Le châtimement d'un enfant est à la fois semblable et dissemblable au châtimement d'un adulte. Supposons que nous tentions de mettre en rapport cette émergence progressive de l'enfant comme être responsable, comme objet d'attitudes non objectives, à ce sens de «déterminé» selon lequel, si la thèse déterministe est susceptible d'être vraie, toute conduite *pourrait* l'être, et selon lequel, si la thèse est vraie, toute conduite *est* déterminée. Quelle pertinence un tel sens de «déterminé» *pourrait-il* avoir pour la modification progressive des attitudes soutenues envers l'enfant? Ne serait-il pas grotesque de penser le développement de l'enfant comme une émergence progressive ou inégale d'un lieu où sa conduite serait déterminée en ce sens vers un lieu où elle ne le serait pas? Quel que soit le sens de «déterminé» qu'exige la formulation de la thèse du déterminisme, il ne peut guère admettre de compromis, ni de réponses qui nous arrêtent à mi-chemin, lorsqu'on pose la question: «Cette conduite particulière est-elle déterminée ou non?» Mais quand il s'agit des jeunes enfants, c'est essentiellement dans un lieu de pénombre et de demi-mesures que nous sommes.

Ou encore, considérez — une question fort différente — la tension dans l'attitude qu'entretient un psychanalyste à l'égard de son patient. *Son* objectivité d'attitude, *sa* suspension des attitudes réactives morales ordinaires, est profondément modifiée par le fait que l'entreprise a pour fin de rendre cette suspension superflue ou moins nécessaire. Ici, nous pouvons parler, et naturellement nous le faisons, de rétablir la liberté de l'agent. Mais ici le rétablissement de la liberté signifie faire ce qui est requis pour que la conduite de l'agent devienne compréhensible en termes de mobiles conscients plutôt que seulement en termes de mobiles inconscients. C'est là le but de l'entreprise, et c'est dans la mesure où on atteindra ce but qu'on jugera la suspension, ou la suspension partielle, des attitudes morales ordinaires comme n'étant plus nécessaire ou appropriée. Et en ceci nous voyons à nouveau que le concept d'«être déterminé»*, qui doit être le concept fondamental du déterminisme, est sans *aucune* pertinence. Car nous ne pouvons à la fois admettre que ce but puisse être atteint et que l'atteindre ait cette conséquence, et néanmoins soutenir (1) que la conduite névrotique est déterminée en un sens en lequel toute conduite le serait, et (2) qu'on juge appropriée l'adoption des attitudes objectives face à la conduite névrotique parce qu'elle est déterminée en ce sens. Du moins, pas sans nous rendre coupables d'incohérence dans notre attitude à l'égard du traitement psychanalytique.

VI

Et maintenant, nous pouvons tenter de combler la lacune que trouve le pessimiste à l'explication qu'offre l'optimiste pour le concept de responsabilité morale et pour les fondements du châtimeur et de la condamnation morale, et de combler cette lacune à partir des faits tels que nous les connaissons. Car, comme je l'ai déjà noté, quand le pessimiste cherche lui-même à la combler, il se précipite au-delà des faits tels que nous les connaissons et proclame qu'elle ne peut pas être comblée du tout à moins que le déterminisme ne soit faux.

Pourtant, un sens partiel des faits tels que nous les connaissons est certainement présent à l'esprit du pessimiste. Lorsque son adversaire, l'optimiste, entreprend de démontrer que la vérité du déterminisme n'ébranlerait pas les fondements du concept de responsabilité morale et des pratiques de la condamnation morale et du châtimeur, il nous renverra habituellement, par quelque moyen plus ou moins sophistiqué, à l'efficacité de ces pratiques pour régir la conduite. Ces pratiques sont dépeintes uniquement comme des instruments administratifs, comme moyen de traitement individuel et de contrôle social. Le pessimiste recule devant

* Où «être» n'est pas un substantif. (N.d.T.)

cette perspective. Et dans son recul, il y a, typiquement, un élément de choc émotionnel. Il y a des chances qu'il dise, parmi nombre d'autres choses, qu'on offense l'humanité du contrevenant lui-même par *cette* description de sa condamnation et de son châtement.

Les raisons de ce recul – l'explication de cette impression de choc émotionnel aussi bien que conceptuel – nous les avons déjà devant nous. Le tableau dépeint par l'optimiste est dépeint dans un style propre à une situation qui serait entièrement envisagée avec une attitude objective. Cette perspective ne met en oeuvre que des notions telles que celles de politiques, de traitement et de contrôle. Mais une attitude radicalement objective, excluant comme elle le fait les attitudes réactives morales, exclut en même temps des éléments essentiels aux concepts de condamnation *morale* et de responsabilité *morale*. C'est la raison du choc conceptuel. Le choc émotionnel, plus profond, est une réaction, non pas simplement à une analyse conceptuelle inadéquate, mais à la transformation de notre monde que celle-ci suggère. J'ai observé qu'il était possible d'entretenir dans certains cas une attitude exclusivement objective et ce, pour certaines raisons, là où l'objet de l'attitude n'est pas mis à l'écart des attitudes morales et interpersonnelles par l'immaturité ou par quelque pathologie. Et la description de l'optimiste semble suggérer qu'une telle attitude devrait être universellement adoptée envers tous les contrevenants. Cela est déjà assez bouleversant aux yeux du pessimiste. Mais, éveillée par le choc, sa vue porte plus loin. Il serait difficile de pratiquer *cette* division dans nos natures: si cette attitude doit être adoptée envers tous les contrevenants, alors elle doit l'être envers l'humanité entière. Du reste, à qui une telle recommandation pourrait-elle véritablement s'adresser? Seulement aux puissants, aux autorités. Et alors des abîmes semblent se déployer⁵.

Mais nous nous en tiendrons aux cas des contrevenants. Les concepts qui nous concernent sont, d'une part, les concepts de responsabilité et de culpabilité, qualifiés comme «moraux» et considérés conjointement avec celui de l'adhésion à une communauté morale et, d'autre part, les concepts d'exigence, d'indignation, de désapprobation et de condamnation, qualifiés aussi comme «moraux» et considérés cette fois conjointement avec celui de châtement. L'indignation et la désapprobation, comme le ressentiment, ont tendance à inhiber ou du moins à restreindre notre bonne volonté envers l'objet de ces attitudes. Ces attitudes ont tendance à promouvoir un retrait au moins partiel et temporaire de la bonne volonté en proportion avec leur vigueur, laquelle est généralement proportionnelle à l'ampleur ressentie du tort et à la volonté de l'agent dans la mesure où celle-ci peut être associée à ce tort ou lui

⁵ Voir J. D. Mabbott, «Freewill and Punishment», *Contemporary British Philosophy*, 3^e série, Londres, Allen et Unwin, 1956, p. 289-309.

semble indifférente. Ces rapports, bien sûr, n'ont rien de contingent. Ces attitudes d'indignation et de désapprobation sont précisément les corrélats de l'exigence morale là où il semble qu'on n'ait pas tenu compte de cette exigence. Poser cette exigence, *c'est* être prédisposé à de telles attitudes; et entretenir ces dernières n'implique pas, en soi, comme c'est le cas pour les attitudes objectives, qu'on voit leur objet autrement que comme un membre de la communauté morale. Le retrait partiel de bonne volonté que *ces* attitudes impliquent, la modification qu'*elles* impliquent de l'exigence générale selon laquelle on devrait, si possible, épargner des souffrances aux autres, résulte plutôt du fait qu'on *persiste* à voir leur objet comme un membre de la communauté morale, mais comme en étant un qui a contrevenu aux exigences de celle-ci. Ainsi, cette disposition à acquiescer à ce qu'on inflige une souffrance au contrevenant, qui est un aspect essentiel du châtement, et toute la gamme d'attitudes dont j'ai parlé, forment un ensemble intégral. Ici, il ne faut pas seulement tenir compte des attitudes morales des tiers envers les contrevenants; nous devons aussi rappeler les attitudes réactives des contrevenants envers eux-mêmes. Tout comme les attitudes réactives envers les autres s'associent à la disposition à acquiescer à la souffrance infligée à un contrevenant, pourvu qu'elle procède d'une décision institutionnelle, de même les attitudes réactives envers soi-même s'associent à une disposition, chez le contrevenant, à acquiescer à ce qu'une telle souffrance lui soit infligée *sans* susciter les réactions (telles que le ressentiment) qu'il devrait normalement ressentir lorsqu'il subit un tort, c'est-à-dire, s'associent à accepter le châtement⁶ comme «son dû», comme on dit, ou comme «juste».

Je ne suggère nullement que ces dispositions à acquiescer à la souffrance sont toujours ou ordinairement accompagnées par une indignation brûlante ou par des remords de conscience. Je suggère seulement que nous avons ici un continuum d'attitudes et de sentiments auquel ces dispositions à acquiescer elles-mêmes appartiennent. Je ne suggère pas non plus qu'il appartienne à ce continuum d'attitudes d'être prêt à acquiescer à ce qu'on inflige des torts aux contrevenants sans aucune discrimination ou selon des procédures dont l'inutilité totale nous serait connue. Au contraire, sauvages ou civilisés, nous soutenons une certaine foi dans l'utilité de ces pratiques que sont celles de la condamnation et du châtement. Toutefois, l'utilité sociale de ces pratiques, sur laquelle l'optimiste met si exclusivement l'accent, n'est pas ce qui nous intéresse à présent. Nous sommes intéressés à présent par le sentiment justifié qu'a le pessimiste que lorsqu'on parle uniquement en termes d'utilité sociale, on omet de notre compréhension de ces pratiques quelque chose de vital. Cette chose vitale peut être restituée si nous portons notre attention sur ce réseau complexe d'attitudes et de sentiments qui

⁶ Bien sûr, pas *n'importe quelle* punition pour *tout* ce qui peut passer pour une infraction.

constituent une part essentielle de la vie morale telle que nous la connaissons et qui s'opposent nettement à une attitude objective. Seulement en prêtant attention à cette gamme d'attitudes pouvons-nous recouvrer des faits tels que nous les connaissons le sens que nous entendons, c'est-à-dire de *tout ce que nous entendons*, lorsque, parlant en langage moral, nous parlons de mérite, de responsabilité, de culpabilité, de condamnation et de justice. Mais nous le recouvrons *bel et bien* des faits tels que nous les connaissons. Il n'est pas nécessaire d'aller au-delà de ces faits. Parce que l'optimiste néglige ou interprète mal ces attitudes, le pessimiste a raison de soutenir qu'il y a une lacune à sa description. Nous pouvons combler cette lacune pour le pessimiste. Mais en échange nous devons lui demander de renoncer à sa métaphysique.

Le genre d'erreur que commettent l'optimiste et le pessimiste, lorsqu'ils interprètent les faits, diffère beaucoup. Néanmoins, dans un sens profond il y a quelque chose de commun à leurs méprises. L'un et l'autre tentent, de différentes façons, de surintellectualiser les faits. De l'intérieur de la structure générale ou du réseau d'attitudes et de sentiments humains dont j'ai parlé, il n'y a pas de limite aux modifications possibles, aux virages, à la critique ou à la justification qu'on peut apporter. Mais les questions de justification sont internes par rapport à la structure, ou se rapportent à des modifications à l'intérieur de celle-ci. L'existence du cadre général d'attitudes est, en lui-même, quelque chose qui nous est donné avec le fait de la société humaine. Dans son ensemble, il n'exige, ni n'autorise, aucune justification «rationnelle» externe. Quoiqu'ils réagissent différemment, l'optimiste et le pessimiste se montrent également incapables d'accepter ce fait⁷. Le style avec lequel l'optimiste surintellectualise les faits est celui d'un empirisme caractéristiquement incomplet, d'un utilitarisme borgne. Il cherche un fondement adéquat à certaines pratiques sociales dans le calcul des conséquences, et perd de vue (peut-être souhaite-t-il perdre de vue) les attitudes humaines dont ces pratiques sont, en partie, l'expression. Le pessimiste ne perd pas de vue ces attitudes, mais il est incapable d'accepter le fait que ce sont précisément ces attitudes qui combler le vide dans la description de l'optimiste. À cause de cela, il croit que ce vide ne peut être comblé que si une proposition générale métaphysique était constamment reconfir mée, et reconfirmée à chaque fois qu'un jugement portant sur la responsabilité morale est approprié. Mais il lui est difficile de formuler, avec cohérence et pertinence intelligible, autant cette proposition que sa contradictoire

⁷ Comparer ceci à la question de la justification de l'induction. Les liens qui engagent les êtres humains à l'égard de la formation de croyances inductivement fondées sont originaires, naturels, non rationnels (et non *irrationnels*), d'aucune façon quelque chose que nous choisissons ou pourrions abandonner. Néanmoins, la critique rationnelle et la réflexion peuvent perfectionner les normes et leur application, fournir «des règles pour juger la cause et l'effet». Depuis que Hume a fait la lumière sur ces faits, les gens résistent à les accepter.

déterministe. Même lorsqu'une formule est retenue («la liberté contre-causale» ou quelque chose du genre) il semble toujours rester un écart entre son accord avec les faits dans les cas particuliers et ses prétendues conséquences morales. Parfois, il tente de rafistoler cette brèche avec l'idée d'une affinité intuitive – piètre breloque intellectuelle qu'un philosophe peut porter comme fétiche contre la reconnaissance de sa propre humanité.

Même le sceptique moral n'est pas moins susceptible d'entretenir ce souhait de surintellectualiser des notions telles que celles de responsabilité morale, de culpabilité, et de blâme. Il voit l'insuffisance de la description de l'optimiste ainsi que la vanité de la description libertaire du pessimiste, et ne trouve rien de mieux à faire que de déclarer que les notions en question sont intrinsèquement confuses, que «le blâme est métaphysique». Mais la métaphysique était dans l'oeil du métaphysicien. Il est regrettable que de parler de «sentiments moraux» ne soit plus bien vu. Ce serait une très bonne expression pour désigner ce réseau d'attitudes humaines dont la reconnaissance du rôle et du caractère, aimerais-je suggérer, offre la seule possibilité de réconcilier ces adversaires entre eux et avec les faits.

Il y a, présentement, certains facteurs qui rendent, d'une manière quelque peu paradoxale, cette reconnaissance plus difficile. Ces attitudes humaines elles-mêmes, dans leur développement et la variété de leurs manifestations, sont devenues de plus en plus objet de diverses études dans les sciences sociales et en psychologie. Cette croissance de conscience de soi humaine, laquelle, pourrions-nous croire, aurait dû faciliter la reconnaissance de la nature et du rôle des attitudes réactives, en a plutôt accru la difficulté de plusieurs façons. Un facteur d'importance comparativement mineure est la croissance d'une conscience, historique et anthropologique, de la variété des formes que peuvent prendre ces attitudes à différents moments et dans différentes cultures. La conscience de cette variété nous rend, avec raison, hésitants à affirmer que certaines de ces formes appartiennent essentiellement au concept général de moralité alors qu'elles n'ont peut-être qu'une importance locale et temporaire. Sans doute, mes propres descriptions d'attitudes humaines reflètent jusqu'à un certain point des aspects locaux et temporaires de notre culture. Mais une conscience de la variété des formes ne devrait pas nous empêcher de reconnaître aussi qu'en l'absence de toute forme de ces attitudes il est douteux qu'il y ait quoi que ce soit qui nous serait intelligible en tant que réseau de rapports humains, en tant que société humaine.

Un tout autre facteur d'une plus grande importance est la méfiance que les recherches en psychologie ont éveillée en nous, encore avec raison, à l'égard de nombreuses manifestations particulières des attitudes dont j'ai parlé. Ces dernières

constituent un lieu privilégié où on se trompe soi-même, un lieu privilégié de ce qui est louche et ambigu, du transfert de culpabilité, de sadisme inconscient et du reste. Mais c'est une horreur exagérée, elle-même suspecte, qui voudrait nous rendre incapables de reconnaître les faits à cause du côté moins louable des faits.

Enfin, peut-être que le facteur le plus important de tous est le prestige de ces études théoriques. Ce prestige est grand, et il est apte à nous faire oublier qu'en philosophie, quoiqu'on y soit aussi dans une étude théorique, nous devons tenir compte des faits sous *tous* leurs rapports. Nous ne devons pas supposer qu'il nous est requis, ou qu'il nous est permis, comme philosophes, de nous voir, à titre d'êtres humains, comme désengagés des attitudes que nous étudions, à titre de scientifiques, avec désengagement. Ceci n'est pas pour nier de quelque façon que ce soit la possibilité et les avantages des virages et des modifications que nous pourrions, à la lumière de ces recherches, imposer à nos attitudes humaines. Mais nous pouvons raisonnablement croire qu'il est peu probable que la croissance progressive de notre compréhension de certains aspects de nous-mêmes conduira à la disparition totale de ces aspects. Peut-être n'est-il pas inconcevable qu'elle doive y conduire et, peut-être alors, le rêve de certains philosophes sera-t-il réalisé.

Si nous modifions suffisamment, entendons *radicalement*, la perspective de l'optimiste, c'est la sienne qui est la bonne. Il est loin d'être mauvais d'insister sur l'efficacité de toutes ces pratiques, qui expriment ou rendent manifestes nos attitudes morales, à restreindre la conduite à des formes jugées désirables, ou d'ajouter que lorsque certaines de nos croyances au sujet de l'efficacité de certaines de nos pratiques se révèlent fausses, alors nous pouvons avoir de bonnes raisons de délaisser ou modifier ces pratiques. Ce qui *est* une erreur est d'oublier que ces pratiques, de même que les réactions qu'elles suscitent, *sont* réellement l'expression de nos attitudes morales et non pas simplement des instruments que nous employons avec calcul dans le but d'exercer un contrôle. Nos pratiques ne font pas qu'exploiter notre nature, elles l'expriment. Et même que notre compréhension de cette efficacité qu'ont les expressions de ces attitudes dépend de ce que nous n'oublions pas que c'est notre nature que celles-ci expriment. Lorsque nous ne l'oublions pas, et modifions en conséquence la position optimiste, nous corrigeons en même temps ses insuffisances conceptuelles et écartons les dangers qu'elle semble comporter, sans recourir à la métaphysique obscure et affolée de la doctrine libertaire.

(Traduit par
Brian Monast)

NOTES DU TRADUCTEUR

p. 1

Cet article a déjà été publié à quatre reprises: d'abord dans *Proceedings of the British Academy* (1962[48]: 187-212), ensuite dans *Studies in the Philosophy of Thought and Action* (dir. par P. F. Strawson, Oxford University Press, 1968, p. 71-96), puis dans une collection de l'auteur lui-même, *Freedom and Resentment and Other Essays* (Methuen, 1974, p. 1-25) et enfin dans le collectif *Free Will* (dir. par Gary Watson, Oxford University Press, 1982, p. 59-80).

Le lecteur consultera aussi avec profit «Nécessité et libre-arbitre», dans *Analyse et métaphysique*. (P. F. Strawson, Vrin, 1985, p. 137-149).

Je tiens à remercier en particulier Professeur Strawson d'avoir relu cette traduction ainsi que Ghyslain Charron (philosophie) et Pascal Gin (traduction), de l'Université d'Ottawa, pour leurs nombreuses recommandations.

p. 11

Il y a un fond logique à cet argument qui demeure implicite et inexploité. En rapprochant le sens de «malade» ou d'«immature» à celui d'«anormal», il devient évident que nous ne pourrions pas tous être moralement invalides, comme pourrait le suggérer à certains une thèse déterministe, parce que nous ne pourrions pas tous être anormaux. Mais Strawson n'était pas si ambitieux et ne prétendait pas écarter par cet argument toute possibilité d'un déterminisme déresponsabilisant. «Cet argument n'est pas décisif», disait-il dans une réplique à Ayer, «parce que montrer que notre adoption d'une attitude ne dépend pas de la réalisation d'une certaine condition [le déterminisme dans un cas précis] ne prouve pas que la réalisation de cette condition n'entraînerait pas cette adoption. Mais sans être décisif», ajoutait-il, «l'argument demeure marquant. Car il chasse cette apparence de preuve suffisante dont bénéficiait l'hypothèse», hypothèse selon laquelle c'est parce que nous découvrons que Monsieur X est déterminé en un sens conforme à une thèse déterministe que nous abandonnons à son endroit l'attitude subjective. (P. F. Strawson, «Reply to Ayer and Bennett», *Essays Presented to P. F. Strawson*, dir. par Zak van Straaten, Clarendon University Press, 1980, p. 263. Je traduis.)