



PHARES

Vol. 13

Hiver 2013

Revue philosophique étudiante

Nous remercions nos partenaires :

- Faculté de philosophie de l'Université Laval
- Confédération des associations d'étudiantes et d'étudiants de l'Université Laval (CADEUL)
- Association des étudiantes et des étudiants de Laval inscrits aux études supérieures (AELIÉS)
- Association des chercheurs étudiants en philosophie de l'Université Laval (ACEP)
- Association générale des étudiantes et étudiants prégradués en philosophie de l'Université Laval (AGEEPP)

Revue Phares
Bureau 514
Pavillon Félix-Antoine-Savard
Université Laval, Québec
G1K 7P4

revue.phares@fp.ulaval.ca
www.phares.fp.ulaval.ca

ISSN 1496-8533



PHARES

DIRECTION

Joël Bégin
Marie-Christine Lamontagne
Catherine Rioux

RÉDACTION

Joël Bégin
Marie-Christine Lamontagne
Catherine Rioux

COMITÉ DE RÉDACTION

Anne-Sophie Alain
Lisa-Marie Audet-Prince
Joël Bégin
Samuel Cashman-Kadri
Pierre-Louis Gosselin-Lavoie
Alexis Hudon
Simon Jomphe
Sébastien Laliberté
Marie-Christine Lamontagne
David Plourde
Catherine Rioux
Pier-Alexandre Tardif

INFOGRAPHIE ET

MISE À JOUR DU SITE INTERNET

Pierre-Louis Cauchon

Comme son nom l'indique, la revue *Phares* essaie de porter quelques lumières sur l'obscur et redoutable océan philosophique. Sans prétendre offrir des réponses aptes à guider ou à éclaircir la navigation en philosophie, cette revue vise, en soulevant des questions et des problèmes, à signaler certaines voies fécondes à l'exploration et à mettre en garde contre les récifs susceptibles de conduire à un naufrage. En outre, le pluriel de *Phares* montre que cette revue entend évoluer dans un cadre aussi varié et contrasté que possible. D'une part, le contenu de la revue est formé d'approches et d'éclaircissements multiples : chaque numéro comporte d'abord un ou plusieurs DOSSIERS, dans lesquels une question philosophique est abordée sous différents angles ; puis, une section COMMENTAIRES, qui regroupe des textes d'analyse, des comptes rendus, des essais, etc. ; et, enfin, une section RÉPLIQUES, par laquelle il est possible de répondre à un texte précédemment publié ou d'en approfondir la problématique. D'autre part, la revue *Phares* se veut un espace d'échanges, de débats et de discussions ouvert à tous les étudiants intéressés par la philosophie. Pour participer aux prochains numéros, voir la politique éditoriale publiée à la fin du présent numéro.

Nous vous invitons à consulter notre site Internet (www.phares.fp.ulaval.ca), où vous aurez accès à tous les articles parus dans *Phares*.

Table des matières

Dossier : Philosophie et existence 7

Le rôle de la parabole dans le bouddhisme *Mahâyâna* : Analyse de la parabole du chapitre IV du *Sûtra du Lotus* 9

MARION AVARGUÈS

Rendre audible le choix de l'existence : deux efforts dans la littérature 26

PIERRE-LOUIS GOSSELIN-LAVOIE

Peut-on douter de sa propre existence? 47

SAMUEL MONTPLAISIR

Commentaires

Le problème du dogmatisme chez Fichte 59

JOËL BÉGIN

Droit, neurosciences et responsabilité : critique d'une thèse réformiste 80

DOMINIC CLICHE

Philosophie et existence

C'est au 19^{ème} siècle que la réflexion sur l'existence humaine, dans sa complexité et sa finitude, est devenue un thème majeur des travaux philosophiques et littéraires. Prenant racine dans les œuvres de Dostoïevski, Kafka, Kierkegaard et Nietzsche – pour ne nommer que ceux-ci –, ce n'est pourtant qu'au 20^{ème} siècle que l'*existentialisme*, en tant que mouvement intellectuel plus ou moins endossé, apparaît. Pour les penseurs de ce courant, l'existence, notamment dans son opposition à l'essence et au néant, est plus qu'un simple attribut : elle est la condition de tout être. Ainsi, si le regard du philosophe est toujours tourné vers l'être, il l'est en premier lieu vers l'être *de l'homme*.

Toutefois, la pensée de l'existence est loin de se réduire à l'existentialisme et rejoint, au contraire, de nombreux problèmes incontournables de la réflexion philosophique qui traversent l'histoire de la philosophie jusqu'aux débats contemporains. Ceux-ci vont des preuves ontologiques de l'existence de Dieu à l'analyse des classes logiques, en passant par le statut de l'œuvre d'art et l'opposition générale entre réalisme et idéalisme. Le titre de notre dossier, « Philosophie *et* existence », voulait rendre justice à cet éventail de significations et permettre de rendre compte du thème proposé sous une multiplicité d'angles, d'y emprunter différents chemins. C'est ainsi que les textes qui constituent ce dossier explorent avec profit différentes régions du champ de possibilités ouvert par le titre.

Tout d'abord, MARION AVARGUÈS propose une étude sur le rôle de la parabole dans le bouddhisme *Mahâyâna*. C'est à travers l'examen du *Sûtra du lotus* – fragment des enseignements du Bouddha mis en écrits – que l'auteure tente de mettre en lumière l'emploi de la parabole comme « expédient salvifique », c'est-à-dire comme moyen mis en œuvre par le maître spirituel (*bodhisattva*) en vue de guider l'adepte vers l'expérience de la vacuité. Dans cette perspective, l'auteure propose d'abord une analyse minutieuse de la parabole du chapitre IV du *Sûtra du lotus*. Cet examen lui permet ensuite une

réflexion plus large sur la fonction de la parabole – en tant qu'elle est constituée de métaphores et d'images – dans le bouddhisme ainsi que, plus précisément, dans la quête mystique et existentielle de la vacuité.

Ensuite, PIERRE-LOUIS GOSSELIN-LAVOIE propose une réflexion sur « l'appel » à la restructuration de l'existence chez Pascal et Kierkegaard. Plus précisément, c'est à travers l'étude du *Pari* de Pascal et des analyses kierkegaardiennes que l'auteur tente de mettre en évidence l'importance, pour les deux philosophes, d'une réappropriation de l'existence, ou, autrement dit, d'une volonté de transformation de celle-ci. Dans cette perspective, Pascal et Kierkegaard thématisent différemment un même enjeu : celui de la nécessité d'une décision existentielle à laquelle devra être confronté le lecteur. Or, pour que le choix puisse se proposer de manière intimement décisive, il convient de tracer des chemins par lesquels le lecteur se retrouve face à lui-même, impliqué profondément dans le parcours réformateur, dans la crise qui peu à peu prend forme. C'est ce geste, sans lequel « l'appel » ne saurait être entendu, qui constitue l'objet de cette étude.

Enfin, SAMUEL MONTPLAISIR cherche à montrer l'indépendance de deux faits communément corrélés : le fait de savoir que p – le fait auquel réfère un énoncé p – est le cas et le fait de savoir que « p » – la proposition exprimée par le même énoncé p – est vrai. Pour ce faire, l'auteur s'attaque à une des certitudes les plus célèbres et les plus débattues : celle exprimée par le *cogito* de Descartes. La raison de ce choix est que si l'autonomie entre le fait de savoir que *j'existe* et la vérité de l'énoncé « *j'existe* » est établie, c'est-à-dire si la thèse est avérée pour ce cas réputé indubitable, l'indépendance des deux faits identifiés plus haut sera gagnée par principe pour tout autre cas de figure. Naviguant entre plusieurs scénarios sceptiques et discutant avec la théorie infaillibiliste de Peter Unger, l'auteur pose dans l'ensemble des questions cruciales sur les ponts et les fossés présents entre le langage et la connaissance.

JOËL BÉGIN, MARIE-CHRISTINE LAMONTAGNE ET CATHERINE RIOUX

Le rôle de la parabole dans le bouddhisme *Mahâyâna* : Analyse de la parabole du chapitre IV du *Sûtra du Lotus*

Marion Avarguès, *Université de Montréal*

Introduction

Le *Sûtra*¹ du *Lotus*², qui a été enseigné par le Bouddha Shâkyamuni³ dans les dernières années de sa vie, constitue l'un des *Sûtra* les plus populaires du bouddhisme *Mahâyâna*⁴. Il est de fait considéré comme son fondement principal et parfois comme son catalyseur. Le bouddhisme *Mahâyâna* a comme spécificité de prôner la possibilité d'un salut universel en soutenant que les enseignements du *bodhisattva* peuvent guider l'humanité toute entière vers la libération de la souffrance. Le *bodhisattva* est d'abord le Bouddha qui a atteint l'Éveil, à savoir le moment de compréhension du caractère illusoire du cycle du *samsâra*. Le *samsâra*, qu'on pourrait définir comme la roue des existences ou le cycle des réincarnations⁵, s'avère en effet illusoire en ce qu'il est gouverné par une double impermanence : celles du temps et de l'ego. D'une part, il constitue la roue du temps qui fait de toute existence un phénomène transitoire. D'autre part, il conditionne l'impermanence de tout ego en ce que celui-ci ne saurait être affranchi du temps et qu'il dépend à ce titre du caractère éphémère de toute existence. En ce sens, les bouddhistes ne définissent pas l'ego comme le terme sanskrit *âtman*, soit comme le noyau substantiel, indivisible et indestructible de la personne, mais comme une entité vide, un simple agrégat de phénomènes impermanents. Dès lors, le *bodhisattva* est également le Bouddha qui est parvenu à l'extinction parfaite du cycle du *samsâra*. Ce faisant, il a atteint le *nirvâna*, autrement dit un état de quiétude, d'ataraxie et de plénitude. Il plonge alors dans la vacuité qui est une pure expérience mystique dénuée de toute illusion et de toute médiation, même langagière. Le *bodhisattva* est, enfin, le Bouddha qui renonce

provisoirement à l'Éveil et au *nirvâna* pour guider les êtres souffrants vers la libération du *samsâra*. Dans cette visée, il use d'une myriade d'expédients salvifiques⁶ déployant des artifices qui ont pour fonction de mener l'adepte pas à pas du *samsâra* au *nirvâna*. Or, le chapitre IV – « Shinge »⁷ – du *Sûtra du Lotus* met en lumière les spécificités de cette méthode. Cette mise en lumière est en particulier le fait des quatre auditeurs – *Shravaka*⁸ – du *Bouddha* qui usent d'une parabole pour illustrer leur compréhension des expédients salvifiques de son enseignement. Par parabole, nous entendons une allégorie⁹ qui produit un récit et qui a une portée didactique.

Dès lors, nous analyserons les enseignements de cette parabole en particulier afin d'en tirer, non seulement une théorie sur le rôle des enseignements de la parabole en général dans la quête bouddhiste de la vacuité, mais encore et surtout une réflexion plus résolument philosophique sur la valeur de la parabole dans tout horizon mystique. En d'autres termes, nous nous interrogerons sur la fonction de la parabole dans la prise de conscience de la nature véritable des choses, soit de la vacuité, le vide constituant le mode d'être effectif des choses et qui fait de chaque être une entité vide – puisque purement phénoménale et impermanente. Nous corrélons ce lien entre parabole et vacuité avec l'horizon mystique du bouddhisme : ce dernier pose en effet l'expérience mystique comme visée ultime, comme horizon vers lequel se diriger et au sein duquel aspirer à plonger. Nous pourrions décrire l'expérience mystique comme un « sentiment océanique » ou « sentiment éternel », ou, plus précisément, comme une harmonisation de soi – ici *via* la vacuité qui lui inhérente – avec la nature, c'est-à-dire le vide, de la totalité des choses.

Nous nous questionnerons, plus précisément, sur la possibilité pour la métaphore filée, soit la parabole dénudée de sa mise en récit, de mener jusqu'au champ de l'expérience mystique. Nous décrypterons tout d'abord les images de cette parabole pour en dévoiler les enseignements cachés : nous verrons en quoi la dualité des personnages trouve sa résolution dans l'horizon mystique. Nous jetterons alors la lumière sur le rapport entre l'enseignement de cette parabole en particulier et l'horizon mystique du bouddhisme en

général. Pour ce faire, nous expliciterons en quoi les bouddhistes font de la vacuité une expérience mystique, puis nous appliquerons cette identification dans la parabole à l'étude. Nous étudierons enfin le rôle et la fonction de la métaphore filée – un enchaînement ininterrompu de métaphores, soit un procédé de substitution d'un terme ou d'un ensemble de termes à un autre qui établit une analogie entre sens propre et sens figuré – dans l'horizon mystique du bouddhisme. Nous nous demanderons précisément si l'image peut communiquer et même ouvrir sur l'expérience de la vacuité.

1. Analyse des images de la parabole considérée

Nous décrypterons en premier lieu les métaphores directrices de la parabole à l'étude en distinguant leurs phores de leurs thèmes¹⁰.

1.1. Au commencement : la dualité des protagonistes

Il n'y a dans cette parabole que deux protagonistes : le père riche et le fils pauvre. Le premier réfère au *bodhisattva* et le second à l'être souffrant qui est enchaîné au cycle du *samsâra*. Nous pouvons dès lors constater que cette parabole met en lumière la façon dont le *bodhisattva* va guider l'être souffrant sur la voie du *nirvâna*. Dans un premier temps, la parabole marque le contraste entre la richesse du père et la pauvreté du fils en usant d'images antithétiques. En effet, alors que le fils fuit le foyer natal et qu'il plonge conséquemment dans une « misère [qui ne] fait que croître », le père s'établit dans une demeure « d'une grande richesse » et aux « trésors innombrables »¹¹. Le phore de la misère renvoie à celle des êtres qui demeurent enchaînés au *samsâra* et à la souffrance qui en découle, tandis que le phore de la richesse illustre les éveillés qui ont trouvé la plénitude dans le *nirvâna*. Ce contraste est mis en exergue par une métaphore spatio-temporelle qui fait écho à l'emprisonnement du fils dans le cycle du *samsâra*. D'une part, la métaphore temporelle met l'accent sur la longue durée du temps passé par le fils loin de la maison paternelle, à savoir « peut-être dix, vingt, jusqu'à cinquante ans¹² ». Ce faisant, elle indique sa dépendance à l'impermanence du temps et donc au cycle de renaissances. D'autre part, la métaphore spatiale souligne l'extrême mobilité du fils qui court « aux 4 orient¹³ » et

d'aventure en aventure. Cette mobilité révèle son désir de construire un ego qui va de pair avec la soumission à l'illusion de la permanence de ce dernier. Parce qu'il fuit en effet le foyer paternel au sein duquel il ne pouvait affirmer son moi, nous pouvons noter son désir d'ériger son ego en une substance tant indivisible qu'indestructible alors que, comme nous l'avons souligné en introduction, cet ego demeure un simple agrégat de phénomènes. Ainsi, si le fils demeure en tout point dépendant de la roue du temps, il l'est tout autant vis-à-vis du caractère illusoire de son ego. Cette double dépendance du fils est par ailleurs à relier à la première et à la deuxième nobles vérités du bouddhisme¹⁴. La première proclame que la souffrance est consubstantielle à la vie et la deuxième que la souffrance considérée comme impermanence et non-existence du moi est catalysée par la soif. Autrement dit, la première constitue un diagnostic, la deuxième une étiologie¹⁵. Or, ces deux nobles vérités peuvent être corrélées à l'existence du fils en ce qu'il expérimente la souffrance par sa soumission au cycle du *samsâra*, soit à la fois à la roue du temps et au désir insatiable de bâtir un ego. Nous aboutissons dès lors à la misère existentielle de chercher de la permanence là où il n'y a que de l'impermanence, soit quelque chose d'illusoire et de tout bonnement inexistant¹⁶. L'éclatement spatio-temporel du fils illustre ainsi l'angoisse intrinsèque à l'inscription dans le cycle du *samsâra*. Or, c'est à cette angoisse que le *bodhisattva*, via l'image du père, tente de répondre.

1.2. Résolution de la dualité

Une fois clairement défini le contraste entre père et fils, il s'agit d'analyser la façon dont le père, et donc le *bodhisattva*, tente de réduire ce contraste à néant. Le cours du texte de la parabole nous conduit alors à la troisième noble vérité du bouddhisme qui affirme que la guérison, soit la sortie hors du *samsâra*, est possible. Elle fait plus précisément le pronostic que la cessation des causes de la douleur est catalysée par l'atteinte d'un état, le *nirvâna*, qui n'est plus soumis au cycle du *samsâra*. C'est dans ce contexte que le père va vouloir guider son fils vers la guérison et la quiétude qu'elle implique. Tout d'abord, il s'agit de constater que le père part en quête de son fils dès

la fuite de celui-ci, et qu'en ce sens c'est lui qui prend l'initiative de le ramener dans la demeure paternelle, soit dans le réel qui se situe hors du cycle du *samsâra*. En outre, lorsque son fils lui revient – « par hasard », d'ailleurs, mais cela peut s'expliquer par le fait qu'après cinquante ans de déambulation, il est ramené à son point de départ par la roue du *samsâra* –, la boucle spatio-temporelle se bouclant – il décide de ne pas lui révéler son identité. Ce faisant, il ne se laisse pas submerger par le désir égoïque de punir son fils ou d'être reconnu par lui, et bien loin de manifester la moindre trace de culpabilisation, il ne fait qu'attester de son absence d'attaches à l'illusion de l'ego en lui révélant une ouverture sans bornes et communicante. Car ce qui prime pour le père – le *bodhisattva* – n'est ni la réprimande de son fils ni l'obtention d'excuses ou d'une authentique gratitude de sa part, mais l'atteinte de son salut. Or, cette priorité conditionne son attitude de bienveillance. En effet, une fois que le père a constaté que son fils est attaché à son ego du fait qu'il a peur de la mort et qu'il en a déduit que son fils est soumis au cycle du *samsâra*, il n'use néanmoins pas de son autorité et pouvoir de père – de Bouddha – pour lui faire reconnaître sa demeure et ses biens, à savoir un héritage matériel qui symbolise l'héritage spirituel de l'Éveil et du *nirvâna*, mais décide bien plutôt de le mener sur la voie de la guérison en satisfaisant aux exigences de la quatrième et dernière noble vérité du bouddhisme, soit en le guidant sur le chemin¹⁷ qui aboutit à la cessation de la souffrance. Pour favoriser le cheminement de son fils, il va user d'expédients salvifiques qui vont agir sur lui de façon graduelle jusqu'à l'Éveil complet. En premier lieu, il s'efforce de le garder près de lui en lui offrant un salaire « double » pour nettoyer les « immondices ». Ce faisant, il fait montre d'une bienveillance, d'un ménagement qui s'oppose à la dureté de ses propres serviteurs. La parabole met en effet en scène cette dureté à l'égard du fils, dureté qui est quasi-commandée par son père en guise d'expédient :

Il dépêcha en hâte des assistants à sa poursuite pour le ramener; les envoyés se précipitèrent alors et l'agrippèrent. L'enfant pauvre fut étonné et effrayé; estimant avoir affaire à des ennemis [...]. Les envoyés ne firent que resserrer leur poigne [...]. Le père vit cela de loin et dit aux envoyés : “[...]”

ne lui adressez plus la parole.” Pourquoi donc cela ? Le père s’était rendu compte de la vile inclination d’esprit de son fils et avait compris que sa propre richesse était pour lui un obstacle ; il savait parfaitement que c’était son fils, mais en manière d’expédient, il ne déclara pas aux autres : “C’est mon fils”¹⁸.

Le fils travaille alors dans une souillure symbolisant la « lourdeur » ou le fardeau de l’ego et des illusions du *samsâra*. Quelques jours après, cependant, le père se « déguise » sous une couche de « crasse » pour approcher son fils. Par ce geste, il effectue une mise à niveau qui, en plus d’annihiler en apparence tout contraste entre lui et son fils, conditionne la possibilité pour eux de communiquer et d’établir une confiance solide. Toutefois, au-delà de l’adaptation du père au fils dans une visée communicationnelle, il s’agit de ne pas perdre de vue le fait que cette harmonisation n’est qu’apparente en ce qu’elle constitue un « rabaissement » illusoire, un expédient ou un outil commode, et que c’est en réalité un véritable jeu de rebonds qui se joue entre le haut et le bas, soit entre le père et le fils, puisque le haut chute ici jusqu’*au* bas pour mieux pouvoir le tirer vers le haut. C’est dans cette optique que le père accorde à son fils une confiance sensiblement grandissante. Il améliore en effet son salaire et l’éloigne peu à peu des tâches dégradantes. Pourtant, la confiance demeure insuffisante à elle seule pour que cette attraction vers le haut – vers la demeure paternelle ou l’horizon *nirvânique* – soit tout à fait opérante. En plus de la confiance, il s’agit en effet de faire naître et d’accroître l’attachement affectif du fils pour le père. À l’élévation de la valeur des tâches doit ainsi se substituer une ouverture véritable sur le champ de l’affect. C’est pourquoi le père finit par user d’un second expédient salvifique en déclarant à son fils qu’il serait dorénavant *comme* son fils. De cette manière, il opère un déplacement de registre. Car l’on ne se situe dès lors plus dans le champ purement formel du respect que l’employeur bienveillant instaure entre son employé et lui-même, mais dans celui de l’affect qui ouvre sur une communication sans bornes. En outre, en déclarant à son fils qu’il serait désormais *comme* son fils, il lui fait miroiter la possibilité d’obtenir sa demeure et tous les biens littéralement

«débordants» qu'elle abrite. Or, en ce que la demeure symbolise ici l'horizon mystique, autrement dit la libération de toute souffrance, elle incarne le lieu se dressant hors du *samsâra*, ou le refuge isolé en son sein¹⁹. Étant donné en effet que cet héritage est débordant, c'est-à-dire sans limites, il ne peut que résoudre l'insatiabilité de la soif et donc l'origine de la douleur.

2. L'expérience mystique, l'horizon de la parabole en particulier et du bouddhisme en général

2.1. Tentative de définition générale: l'expérience mystique bouddhiste comme expérience de la vacuité

Avant d'expliciter la dernière étape du chemin qui aboutit à cette guérison et donc à l'horizon du bouddhisme, il s'agit d'abord d'éclaircir les notions de mystique et de vacuité. L'expérience mystique, qui n'est pas seulement bouddhiste, correspond à une expérience fusionnelle ou tout au moins à une expérience d'accord entre l'objet et le sujet. C'est le dépassement, l'annihilation ou la mutation ontologique de l'ego dans l'expérience de la totalité. De manière générale, l'expérience mystique est considérée comme un épousement du caractère universel de la totalité de l'être au-delà des phénomènes tant particuliers que singuliers. En d'autres termes, elle permet, plutôt que d'initier un éclatement de l'unité du tout en une pluralité de phénomènes particuliers, de se connecter à ce qui unifie cette pluralité au sein du tout. Dans l'horizon mystique proprement bouddhiste, il n'y a toutefois ni être ni ontologie de l'être, mais seulement vacuité. Et pourtant, cette vacuité n'en demeure pas moins une expérience mystique.

Mais comment, dès lors, parvenir à résoudre ce paradoxe d'une mystique sans être? C'est en nous focalisant sur le rapport entre le *samsâra* et la vacuité que nous tenterons d'élucider ce mystère. Pour expliciter la notion de vacuité, il faut partir du point de départ qui définit comme illusoire tout ce qui émane du *samsâra*, c'est-à-dire le temps, l'ego et la souffrance qui en résulte. La vacuité, au vu de ce trop-plein d'illusions, serait l'aboutissement d'un processus d'évidement de ce dernier. Ce serait l'aboutissement d'un processus cathartique et donc de purification de tout résidu karmique²⁰, et ce,

jusqu'à l'accession à la pure présence de l'expérience. Mais, bien qu'il semble tentant d'opposer le *samsâra* illusoire à la vacuité réelle, il s'agit au contraire de transcender cette dualité pour essayer de comprendre le type de lien qui les relie. Nous pourrions supputer, d'une façon analogue à la perspective holiste de l'École bouddhiste chinoise Huayan²¹, que la vacuité constitue le principe universel de tous les phénomènes – *dharma* – et que ces derniers manifestent ce premier dans une pluralité de formes particulières. Dans cette optique, les phénomènes seraient des parties rendues interdépendantes par le principe universel de la vacuité qui les conditionnerait et les réunirait. Il ne s'agirait dès lors plus de les *briser*, mais de les *dissiper* en remontant au-delà de leur distinction jusqu'au principe universel. L'allégorie du lion d'or²² explicite cette hypothèse en imageant le principe universel par l'or, la vacuité, et l'ensemble des phénomènes particuliers – et même une des possibilités parmi la pluralité potentielle des manifestations phénoménales – par la figure du lion. Nous pouvons pourtant soutenir que le principe universel a l'ascendant sur le *dharma* en ce qu'il constitue sa condition de possibilité ainsi que sa condition d'interdépendance. Le lion n'est en effet que la projection de l'or et s'avère impermanent tandis que l'or, en tant que principe, demeure. L'or prime ainsi sur le lion en ce que le principe universel qui engendre et réunit le multiple prime sur le multiple. Toutefois, il n'en demeure pas moins que chaque partie du lion est composée d'or et donc du principe universel. À ce titre, chaque phénomène particulier porte en lui-même le principe universel. Pour une explicitation plus concrète²³ *via* l'usage d'une métaphore-symbole²⁴, nous pourrions imaginer la statue du Bouddha reflétée à l'infini par une série de miroirs bien agencés. Ce Bouddha représenterait le principe universel, et ses reflets, les phénomènes particuliers et illusoire qui n'ont pas de nature propre puisqu'ils disparaissent aussitôt que le Bouddha est déplacé. Mais si le Bouddha projette son image dans le miroir, c'est bel et bien le miroir qui reflète l'image du Bouddha. Cela implique que chacun des phénomènes contient en lui le principe universel. En ce sens, la bouddhité, soit la présence absolue du Bouddha *via* le principe universel de vacuité, est présente dans toutes ses manifestations

particulières. Pour conclure, nous pourrions néanmoins affirmer que si le miroir contient effectivement en lui l'image du Bouddha, il s'agit de s'en détourner pour le trouver tout à fait. Or, c'est bel et bien ce détour, ou détachement, qui illustre la libération *nirvânique*. Car si nous parvenons à nous libérer des projections du Bouddha, nous nous donnons la possibilité de le trouver comme tel en-deçà des projections illusoire. Nous nions alors ces dernières²⁵, nous les évacuons et nous nous en purifions jusqu'au bout. Une fois achevé ce processus d'évidement, nous faisons alors l'expérience de la vacuité ou ce que nous pourrions décrire comme l'expérience mystique de fusion avec le vide du principe universel.

2.2. Application particulière à la parabole considérée

L'horizon bouddhiste se réalise dans la non-dualité et donc en dehors de toute représentation hétérogénéisante. Le *nirvâna* n'est pas l'envers du *bas* ni du *souillé*, mais le dépassement de toute dualité dans la vacuité. De plus, et ce toujours dans l'optique d'éclaircir cette notion de vacuité, il devient primordial d'analyser ces quelques mots du tout début de la parabole : «un homme qui, dès sa prime jeunesse, avait abandonné son père». Nous pouvons ici constater que le fils est né dans la demeure du père et donc avec tous les trésors qui la composent. Ces «trésors», qui représentent la vacuité, étaient ainsi à sa portée dès le départ, mais il a cependant préféré les perdre pour pénétrer le monde illusoire du *samsâra*. La vacuité est de ce fait présente à tous dès la naissance mais peu parviennent à prendre conscience de sa préciosité et à la conserver. Alors qu'il aurait suffi de demeurer – au sens propre comme au sens figuré – dans la vacuité, on s'en éloigne en tombant dans ses projections, d'où la nécessité pour la retrouver de catalyser la quête du retour à l'origine, autrement dit l'un des thèmes directeurs des images à structure mystique. Cette quête, seul le *bodhisattva* peut la rendre effective, et c'est ce que la parabole nous confirme. Car pour parachever la guérison de son fils, le père use d'un ultime expédient qui n'est autre que celui de sa propre mort.

Le père connut que la mentalité de son fils s'était graduellement épanouie, qu'il avait enfin réalisé en lui une

volonté de grandeur et qu'il n'avait plus que mépris pour sa précédente disposition d'esprit. [C'est] à l'article de la mort [qu'il proclama]: "Sachez [...], que celui-ci est mon fils, celui que j'ai engendré"²⁶.

Ce moyen – la mort du père –, par la charge émotionnelle qu'il opère sur le fils, catalyse en lui la prise de conscience de la présence de la demeure et de la possibilité d'y vivre: «il se réjouit grandement, comme jamais auparavant et il eut cette pensée: je n'avais originellement pas le cœur à rien rechercher et voici qu'à présent ces trésors, spontanément, m'arrivent²⁷». Cette prise de conscience, c'est l'Éveil. En d'autres termes, cet ultime expédient permet à l'adepte de «voir» la vacuité en dehors de ses projections illusoire et de l'expérimenter dans une totale plénitude existentielle – plénitude existentielle qui est illustrée ici par la plénitude matérielle. En définitive, c'est bel et bien l'usage des expédients qui constitue la condition de possibilité de l'expérience de la vacuité. Car même si ces expédients sont de l'ordre de l'illusoire et de l'artifice, leur usage n'en demeure pas moins nécessaire en ce qu'ils offrent l'unique possibilité de guider le néophyte sur la voie de la bouddhité. En cela, l'expédient reflète l'action éthique et sotériologique²⁸ du *bodhisattva* dont le seul horizon est de faire parvenir le plus grand nombre à la libération.

3. La parabole en général comme expédient salvifique qui catalyse l'expérience de la vacuité

À l'issue de l'analyse de l'enseignement de la parole à l'étude, nous avons pu souligner la coïncidence entre cet enseignement et celui du bouddhisme en général en ce que tous deux partagent le même horizon mystique et valorisent le rôle des expédients salvifiques dans la quête de cet horizon. Dès lors, il semblerait pertinent d'étendre notre interrogation sur le rôle de la parabole dans le bouddhisme et de son rapport avec l'horizon mystique de ce dernier. Parce qu'en effet, la parabole étudiée valorise le rôle de l'expédient tout en fonctionnant elle-même comme un expédient étant donné qu'elle use d'images nous guidant de façon détournée sur la voie de la vacuité, nous allons tenter de cerner la fonction de la parabole en général

dans le bouddhisme et le type de relations qu'elle entretient avec la vacuité. Car comme l'affirme Frédéric Girard dans «Les métaphores bouddhiques, une approche typologique»²⁹, ce ne sont pas seulement les auditeurs du Bouddha, mais le Bouddha lui-même qui prêche la loi bouddhique en usant de paraboles et des métaphores filées qui les composent.

3.1. Les images de la parabole : entre illusion et vacuité

Si les images de la parabole, en tant que fictions habiles, demeurent dans le champ de l'illusion, elles se démarquent néanmoins de l'illusion du *samsâra* en ce qu'elles se posent justement comme des fictions. Elles n'essaient donc pas de se justifier comme vérités mais assument leur aspect illusoire en le légitimant par le fait qu'il fait office d'expédient. Comme il est en effet important de le souligner, l'imaginaire bouddhiste réside dans le paradoxe d'être à la fois dans et hors du monde des illusions par sa fonction salvifique du dépassement de ce monde et par son rapprochement avec l'expérience de la vacuité. En somme, il serait une sorte d'intermédiaire entre l'illusion et la bouddhité, entre le *samsâra* et le *nirvâna*. Jean-Jacques Wunenburger³⁰ confirme cette position équivoque en supputant que l'image constitue une représentation mixte, un mélange de concrétude et de sens qui se situe entre les données sensibles de l'expérience *via* les sensations et les idées abstraites élaborées par la pensée et le langage. En ce sens, l'image serait le lien entre l'expérience et le langage. Il est en effet indéniable que la métaphore filée délaisse le cadre logique, rationnel et discursif du langage en faisant éclater toute possibilité de catégoriser. Bien au contraire, elle réunit le divers par un processus d'analogie et d'association qui aspire à l'union de la totalité. Philippe Gréa³¹ lui attribue en effet un caractère à la fois polysémique et polyphonique, à savoir une pluralité de sens, d'images, de sons et de rythmes. En outre, parce que la métaphore filée se définit comme un enchaînement continué de métaphores, elle crée une succession d'images qui s'emboîtent dans un mouvement à l'infini. Ce faisant, elle se fait ouverture sans bornes. Cette vision totalisante aurait en ce sens la faculté de réduire l'écart que le langage ne cesse de creuser

entre la vacuité et ses émanations illusoire. Le langage, par sa fonction de catégorisation, demeure dans le champ de la dualité et du particulier, tandis que l'expérience mystique, ou fusion de la vacuité, se situe dans celui de la non-dualité et de l'universel. Or, le recours à la métaphore filée constitue un effort pour dépasser le premier champ en ce qu'elle se situe déjà dans une forme de non-dualité. Mais peut-on néanmoins soutenir que la métaphore filée parvient à se faire, non plus seulement pont ou fil directeur entre le *samsâra* et le *nirvâna*, mais réelle fusion de la vacuité ? Fait-elle office de transition entre le *samsâra* et le *nirvâna* ou bel et bien d'aboutissement *nirvânique* ?

3.2. Les images de la parabole : la non-vacuité

D'une part, nous aurions tendance à soutenir qu'une telle possibilité est légitime. En effet, dans les métaphores des textes bouddhiques, ce ne sont pas les thèmes, mais les phores qui sont valorisés en ce que justement ils renvoient au vide de la vacuité. Car selon le principe bouddhiste de double vacuité – non pas au sens d'expérience ultime, cette fois, mais d'illusion –, ce ne sont pas seulement les phénomènes et l'ego qui sont vacuité, mais également la théorie de la vacuité³². Or, le recours aux phores, parce qu'il ne théorise pas la vacuité mais ouvre sur une pluralité sans bornes qui se rapproche toujours davantage du vide, semble constituer la meilleure voie pour atteindre le *nirvâna*. Il faudrait en outre préciser que ce type de métaphore devrait, pour devenir tout à fait vacuité, se fonder sur un langage purement poétique. Ce dernier a en effet pour vocation d'ouvrir sur une pluralité outrepassant toute dualité par un effort de concentration, de condensation, d'union et d'harmonisation. La parabole étudiée illustre d'ailleurs cette vocation. Car une fois la narration achevée, les métaphores filées sont réutilisées en écho dans des stances³³ poétiques plus résolument denses et plurivoques et dont la trame narrative a été considérablement épurée : « C'est comme, par exemple, un garçon / qui, tout jeune encore, et sans rien savoir, / aurait abandonné son père pour s'enfuir / et serait arrivé en une terre étrangère, lointaine. / Tandis qu'il errait de par les contrées, / pendant cinquante ans et plus, / son père pensait à lui avec angoisse ; / aux quatre orient il menait des recherches ; / à le rechercher, il s'était épuisé³⁴ ».

On aurait pu croire qu'il s'agit d'un écho amoindri et affaibli de la première partie de la parabole, mais il s'avère au contraire que cette seconde partie prime sur la première par sa plus grande propension à l'au-delà du langage et donc à la non-dualité. Mais si l'image transcende la dualité qui se dédouble à l'infini dans la particularisation des phénomènes, parvient-elle toutefois à nous faire expérimenter la vacuité? Pour Frédéric Girard, elle demeure insuffisante. Car même si elle participe du chemin menant à la vacuité, elle ne l'atteint pas entièrement en ce que celle-ci la déborde. La principale difficulté se situe dans le fait que le langage poétique, même s'il n'est déjà plus un langage discursif se faisant processus de la dualité, constitue cependant un langage au sein du langage. La métaphore aura ainsi beau faire, sa pluralité butera toujours sur les limites du langage et sur l'impossibilité de dire l'indicible. Comme l'a d'ailleurs noté Michaux dans *Absences*, la mystique en transe n'écrit pas. Car la vacuité, en tant que présence pure, échappe à toute verbalisation. Ainsi, dès l'instant où l'Éveillé fait l'expérience de la vacuité, c'est bel et bien qu'il est parvenu à se libérer de tout, et donc aussi des images, pour accueillir le vide intérieur. C'est ce que Wunenburger confirme dans le chapitre 7 de *La Vie des images*, «L'imagination du vide». Lorsqu'il décrit les trois techniques³⁵ permettant d'atteindre le vide mental, il insiste en effet sur le fait que le vide demeure irréprésentable. Selon ces dires, nous pourrions alors définir la métaphore filée comme une image aspirant à la fois au dépassement du langage au sein du langage et à l'incarnation de ce sur quoi elle ouvre; mais il est désormais indéniable que cette aspiration ne peut aboutir. Car le langage ne peut sortir du langage et le langage poétique demeure, dans la quête de la vacuité bouddhiste, un moyen provisoire et accessoire. Il s'agit ainsi d'un pur expédient salvifique, d'une expérience transitionnelle qui conditionne une spirale se rapprochant toujours plus près, mais sans jamais l'atteindre, du *nirvâna*. L'image se dissipe absolument dans le silence de l'extase.

Conclusion

Ainsi, nous avons vu que l'enseignement offert par les images de la parabole à l'étude coïncide en tout point avec celui du bouddhisme.

Nous avons également noté son extrême valorisation du rôle de l'expédient salvifique dans la quête de la vacuité. Nous avons enfin circonscrit le rôle de la parabole – et plus précisément de la métaphore filée – dans le bouddhisme en soulignant sa fonction d'expédient salvifique faisant office de pont transitoire entre le *samsâra* et le *nirvâna*. La métaphore filée, dès lors, peut-elle mener jusqu'au champ de la mystique? Jusqu'à son vestibule, très certainement. Et en ce sens, elle conditionne son atteinte. Mais ce faisant, toutefois, elle demeure au *seuil*, et non au *sein* de la vacuité. Car l'expérience mystique proprement bouddhiste ne saurait se réaliser ni dans le verbe ni dans l'image, mais uniquement dans le vide de la non-pensée. Nous pouvons dès lors conclure que la parabole constitue un outil didactique nécessaire mais non suffisant à la quête bouddhiste d'atteinte de la vacuité. Parce qu'en effet, elle montre l'inconsistance du cadre logique, rationnel et discursif du langage et du processus de dualité qui en découle, elle fait tomber les miroirs illusoire du *samsâra* comme un château de cartes. Elle dissipe ainsi le champ des phénomènes particuliers en ouvrant sur celui, universel, de l'expérience mystique. Elle est toutefois vouée à disparaître dès l'instant de la vacuité. En ce sens, la parabole, telle que le *Sûtra du Lotus*, et en particulier la métaphore filée qui la compose, constituent un outil didactique que les bouddhistes utilisent comme un moyen provisoire et qui s'efface dès l'instant où surgit l'expérience de la non-pensée.

-
1. Dans l'hindouisme et le bouddhisme, le terme *sûtra* est le nom attribué aux classiques spéculatifs et philosophiques rédigés principalement sous forme d'aphorismes. Dans la tradition bouddhiste en particulier, le *sûtra* constitue la mise en écrit des enseignements du Bouddha et fait à ce titre office de symbole de sagesse.
 2. Cet ouvrage composé de huit volumes et d'abord de vingt-sept, puis de vingt-huit chapitres, a été élaboré entre le tout début de notre ère et l'an 150 environ selon *Le Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* de Philippe Cornu.
 3. Le *Bouddha* Shâkyamuni, ou Siddhârta Gautama, est le fondateur historique du bouddhisme. Il aurait vécu au IV^e ou V^e siècle avant notre ère et serait mort vers l'âge de quatre-vingt ans.

4. Il s'agit du bouddhisme du Grand Véhicule qui se distingue du petit véhicule ou bouddhisme Hīnayāna du fait que ce dernier fait montre d'élitisme en privilégiant le salut individuel tandis que le premier prône le salut collectif et universel.
5. La réincarnation implique la succession ininterrompue des existences. Toute naissance est en ce sens une renaissance.
6. Moyens habiles ou détournés.
7. « Croire et comprendre ».
8. Il s'agit des quatre disciples Subhuti, Katyayana, Mahakashyapa et Maudgalyayana.
9. L'allégorie constitue un type de métaphore filée ou continuée – l'enchaînement ininterrompu de métaphores –, qui use d'une forme concrète pour exprimer une abstraction. La métaphore, quant à elle, est un trope qui opère un transfert de sens par un procédé consistant à attribuer à un terme ou à un ensemble de termes un sens généralement attribué à un autre. C'est, plus précisément, un procédé de substitution d'un terme ou d'un ensemble de termes à un autre qui établit une relation d'analogie entre sens propre et sens figuré. Pour une explication plus fournie, voir Jean-Jacques Robrieux, « Les figures de sens ou tropes » dans *Éléments de Rhétorique et d'Argumentation*, Paris, Dunod, 1993, pp. 43-53.
10. Il s'agit de distinguer, dans la métaphore, le phore du thème. Le phore est le signifiant et le thème le signifié.
11. Jean-Noël Robert, *Le Sūtra du Lotus*, Paris, Fayard, 1997, p. 130.
12. *Ibid.*, p. 130.
13. *Ibid.*, p. 130.
14. Les quatre Nobles Vérités s'énoncent comme suit: 1) Toute existence est souffrance (*dukkha*). 2) La soif (*trṣṇā*), autrement dit l'attachement aux sensations de plaisir, est à l'origine de la souffrance. 3) La cessation (*nirodha*) des souffrances demeure possible. 4) Pour y parvenir, il faut emprunter l'Octuple Chemin (*Marga Sacca*) qui aboutit à la délivrance absolue (*nirvāna*).
15. Étude des causes et des facteurs d'une maladie.
16. Cette misère existentielle trouve d'ailleurs de nombreux points de convergence avec le nihilisme contemporain ou le fameux Godot qui ne viendra jamais mais que l'on continue pourtant d'attendre.
17. L'Octuple Chemin qui conduit à la délivrance est à considérer selon trois pôles: celui de l'atteinte de la sagesse, ou *prajñā*, qui se compose de la compréhension et de la pensée justes; celui de la moralité, ou *silē*, qui est constitué par la parole, l'action et les moyens de subsistance

justes; et celui de la discipline mentale, ou *samādhi*, qui est dotée de l'effort, de l'attention et de la concentration justes.

18. Jean-Noël Robert, *op. cit.*, p. 130.
19. Il s'agit en effet d'éviter la tentation occidentale d'avoir recours à une théorie métaphysique pour décrire l'atteinte du *nirvâna*. Ce dernier ne se situe pas au-delà, mais au centre de la roue du *samsâra*. C'est son moyeu, le vide au sein duquel l'expérience de la vacuité et de l'ataraxie peut prendre son essor.
20. S'il n'y a, comme nous l'avons vu, pas d'entité ni de substance individuelle, il existe en revanche une conjonction d'actes regroupés sous le terme *karma* en sanskrit. Il s'agit d'une conjonction d'actes intentionnels constituant un corps subtil qui transmigre et met de ce fait en branle la roue de la vie. Parce que le karma laisse des traces que la personne oublie, les bouddhistes parlent de résidus karmiques dont il s'agit de prendre conscience pour atteindre l'Éveil.
21. *Huayan* signifie guirlande de fleurs.
22. C'est Fazang (643-712), le véritable fondateur et inspirateur de l'École du Huayan, qui prêche cette allégorie au palais de l'impératrice en 704. Ce prêche, qui vise à expliciter la doctrine du *sûtra* de la guirlande de fleurs, est intitulé par Fazang «Essai sur le lion d'or» («*fin shi zi zhang*»).
23. Parce que les auditeurs de Fazang ne comprennent pas son propos, il tente une explication plus visuelle et concrète. Il place dix miroirs en face de huit autres, puis en pose deux autres au-dessus et au-dessous de l'axe central. Il installe ensuite une statue du bouddha en plein milieu. Elle est dès lors reflétée dans les miroirs qui se renvoient son image à l'infini.
24. En ce qu'ici, le signifiant est concret.
25. Nier la projection comme le *nirvâna* signifie la négation – *nir* – du souffle – *vâ* –, mais dans ce cas il faudrait poser comme présupposé que le souffle est une projection sensible de la vacuité.
26. Jean-Noël Robert, *op. cit.*, p. 132.
27. *Ibid.*, p. 132.
28. Désigne la doctrine du salut.
29. Cf. Frédéric Girard, *Regards sur la métaphore entre Orient et Occident*, dir. Cécile Sakai et Daniel Stuve, Paris, Picquier, 2008.
30. Cf. Jean-Jacques Wunenberger, *La vie des images*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2002.
31. Cf. Philippe Gréa, *La métaphore: regards croisés*, dir. Dany Amiot, Artois, Presses de l'Université, 2004.

32. Nous pouvons dès lors faire mention d'une vacuité à double niveau.
33. À comprendre au sens de strophes.
34. Jean-Noël Robert, *op. cit.*, p. 134.
35. Ces trois techniques sont 1) L'annihilation des données sensibles et donc de la douleur de la matière ; 2) La dématérialisation des choses par la pénétration dans leur intériorité pour les évider ; 3) L'imaginaire de la réduction ou miniaturisation des formes pour faire disparaître le réel.

Rendre audible le choix de l'existence : deux efforts dans la littérature

Pierre-Louis Gosselin-Lavoie, *Université Laval*

Vous connaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné¹.

Exposition

Pascal, ce même Pascal qui trouvait « bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic » tant elle est futile, au fond, au regard du salut de notre âme ; qui préférerait, par conséquent, que l'on considère plutôt « ceci : [qu']il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle² » ; échafauda tout un appareil pour déterminer les incroyants, pour confondre leurs raisons, et pour les ramener dans le giron de la foi. Ce dispositif, auquel fut attribué le nom de « Pari » par la postérité, en acculant le libertin³ à son aveuglement, laisse entrevoir une sorte de souci pour la manière d'amener à percevoir l'essentiel du problème de la foi. Ce souci constitue l'objet de notre démarche.

Cette réflexion méthodique sur la réforme des mœurs en vue du salut, mise en marche par cette idée que la foi doit, pour être véridique, se vivre avec les viscères et le sang, avec le cœur donc, se présente en un argumentaire d'une désopilante simplicité. Nous reviendrons sur le raisonnement du Pari en tant que tel, mais posons-en déjà le squelette : *Vous qui n'avez pas la foi, vous avez tout intérêt à croire, puisque ce que vous misez est limité, fini, et ce que vous pouvez gagner est infini. Vous n'avez proprement rien à perdre, puisque si vous gagnez la partie, s'il s'avère que Dieu existe, alors vous aurez remporté l'éternité en n'ayant misé que quelque chose de limité et d'insignifiant.*

Et si l'on peut être tenté de faire un existentialiste de la figure de Pascal, du fait que par son Pari il s'affaire à recentrer l'homme sur sa propre existence, toutes les considérations sur les tromperies du

divertissement, celles qui s'attaquent à la vilénie du moi, tout comme les fragments qui visent à remettre la raison dans ses bornes, ont été rédigés uniquement dans l'idée de créer un contexte de réception optimal afin de vaincre la haine de la religion et de la rendre aimable. Ne nous rendons pas coupable de ce rapprochement hâtif.

Pourtant, en dépit de cela, il s'avère impossible de nier que l'analyse pascalienne se porte du côté de la condition de l'humanité et de la réalité vécue de l'homme, qu'elle en fait son frontispice. Et même si ses entrelacs de grandeurs et de misères ne sont potentiellement qu'une rhétorique pour donner envie de suivre le chemin de la foi, il n'en demeure pas moins que le style pascalien doit du même souffle porter à assumer, à désirer traduire par des gestes concrets les réflexions qu'il met en branle. Autrement, il renierait ses prémisses en demandant d'une part que la religion soit vécue avec le cœur tout en ne faisant rien, d'autre part, pour incliner ce dernier, pour le disposer à « sentir » Dieu. Car il faut garder en mémoire que « c'est le cœur qui sent Dieu et non la raison⁴ », et donc que l'apologétique pascalienne sort du cadre traditionnel de la simple élégie et des preuves. Il ne suffit pas de conclure que Dieu existe, il faut arriver à l'aimer, et cet amour doit s'exprimer par des gestes, il doit façonner la vie de celui qui aime. Il « y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer⁵ ».

Les *Pensées* s'avèrent receler une irréfragable vocation performative. Elles amorcent une restructuration du rapport du sujet à sa propre existence, Dieu devant constituer la préoccupation principale de cette existence. Ainsi, Pascal combat en la tournant contre elle-même la pulsion libertine d'autodétermination. C'est l'un des points de départ du Pari que de montrer l'orgueil d'une telle attitude – et, cela va sans dire, l'irrationalité d'une conduite orgueilleuse, autrement dit, purement passionnelle – afin de porter enfin cette passion à travailler à sa propre réforme. En faisant de sa vie un problème pour lui, l'apologiste force le libertin à se demander ce qu'il désire incarner, ce qu'il veut être : il le conduit à la croisée des chemins, il le pousse à choisir. *Et cet effort pour donner envie au lecteur de se réapproprier son existence, voilà ce que nous voulons tenter de souligner.*

Précision du problème

Si l'effort de restructuration du rapport d'existence n'intervient chez Pascal que comme un moyen pour conduire à Dieu, il s'avère en revanche absolument central dans le travail de Kierkegaard. C'est en ce sens que nous les rapprochons. Plus particulièrement, ce qui motive un pan important de la réflexion kierkegaardienne n'est rien moins que cette idée que la pensée doit se manifester dans la concrétude du quotidien. Le travail de la philosophie ne doit pas être qu'imbibition du même, que répétition de ce que le sujet perçoit déjà, car alors le geste d'écriture est inutile ; bien plutôt, le texte doit épurer le système interne par différenciation, par absorption de la différence. Voilà bien le sens véritable de la *conversion*. Il s'agit d'une *réappropriation* de soi-même, d'une « reprise » pour parler avec Kierkegaard, ou d'une « volonté de guérir » selon les termes du Pari. Comme lors d'une maladie on ingère des remèdes car on a espoir qu'ils nous guérissent, la situation exige ici que le malade en arrive à se savoir malade. Ce n'est plus une question de « positif », « d'opinions », comme dira Kierkegaard, ou de « preuves » pour continuer avec Pascal, mais de disposition, puisqu'une fois le malade certain de sa maladie, il ira lui-même au remède. Mais qu'on ne lui présente que l'onguent, que le comprimé, et il le refusera, et cela, c'est l'évidence. De sorte que le principal obstacle à l'écriture philosophique, sa direction fondamentale – son absolue originalité – n'est autre que la prise en charge du problème de la réception du message. *Puisqu'il s'agit, dans celui-ci, de transmettre au lecteur un certain pathos, un désir de correspondre à ce qu'il lit, il faut présenter les choses de manière à les lui rendre audibles : le lecteur doit être impliqué par l'acte de lecture, il doit pouvoir être touché par les mots qu'il interprète.*

Le texte doit correspondre à la sensibilité, à la subjectivité qui y est confrontée. Cependant une telle exigence ne se maintient pas sans heurt, et de fait, il en résulte ce paradoxe que le lecteur doit pouvoir comprendre l'essence de ce qu'il lit avant de le comprendre réellement. Autrement, jamais il ne se percevra comme directement concerné par le message philosophique qui se déploie dans le texte, ce message pouvant être posé comme un projet de réforme existentielle. Plus précisément, cette réforme implique, pour avoir

ne serait-ce qu'un iota de chance de réussite, qu'existe le désir de réforme avant qu'il n'y soit vraiment : à tout le moins le désir de persévérer dans la lecture à partir de laquelle doit naître le désir de changer. L'envie de la transformation doit déjà exister avant qu'elle n'ait pu être transmise par le texte...

Toute la difficulté réside dans cette exigence d'arriver à faire voir à cet individu le bien qui lui arrivera une fois qu'il aura rendu effective la réflexion à laquelle il est convié. Car tant qu'il demeurera dans l'analyse des principes, tant qu'il s'en tiendra au raisonnement des arguments, des pous et des contres, il n'arrivera pas à saisir l'essentiel de ce qui se trame sous ses yeux puisqu'il n'y verra clair que lorsqu'il aura décidé. Le soupir que laisse éclore Pascal dans les dernières lignes du *Pari* et que nous placions en exergue ne saurait être interprété autrement qu'en ce sens. Il n'y a qu'un pas jusqu'à poser « que le problème [du rapport à la vérité] ne se présente pas sur cette voie d'une manière décisive », car la vision du problème ne contribue en rien à l'appropriation du message philosophique, à sa vérité pour ainsi dire. Aussi cette dernière, philosophiquement, doit-elle être considérée sous l'angle de l'appropriation, justement, de telle sorte que ce problème « ne se présente pas du tout, puisqu'il consiste justement dans la décision⁶ ». Le problème concerne le rapport du sujet à la vérité qui lui est exposée, s'il choisira ou non de se comporter de telle sorte qu'elle lui apparaisse comme vraie.

Précision du problème : le geste disjonctif

Mais la réflexion doit aussi conduire au précipice d'où il faudra sauter. Autrement, elle n'est que temporisation. Elle doit en quelque sorte forcer la main du lecteur, le pousser là où il doit aller, à défaut de quoi elle n'aura proprement aucune utilité du point de vue subjectif. « Si seulement on peut mener un homme au carrefour de manière à ce qu'il n'y ait aucune autre issue pour lui que le choix », pose Kierkegaard, « alors il choisira juste⁷ », puisque tant et aussi longtemps que l'homme n'aperçoit pas qu'il a un choix à faire, il reste, au regard de la vérité éternelle, dans l'erreur et pire, dans l'ignorance de sa situation. Mais s'il se découvre à l'embranchement qui doit le mener d'un côté ou de l'autre, qui doit donner une nouvelle direction à sa

vie, alors c'est qu'il a déjà choisi, car la foi lui est apparue comme un problème incontournable qui appelle une décision, un engagement de tout son être. La foi aura donc acquis à ses yeux suffisamment d'importance pour faire l'objet d'un choix, et il n'est alors plus de retour en arrière : elle sera toujours là, plus ou moins audible mais indéniablement présente. L'homme ne pourra ainsi que choisir juste : ou bien il est encore au carrefour, et conséquemment la foi demeure un problème d'existence pour lui, donc il est tout près de la choisir ; ou bien la foi perd de son intensité problématique, et alors l'homme s'éloigne du carrefour et il ne peut plus choisir. D'où il nous est possible de conclure que ce geste par lequel on conduira le lecteur jusqu'à la croisée des chemins, ce geste qui ouvre l'alternative et qui scinde l'unité du rapport d'existence, sera celui qui saura rendre audible le choix de l'existence. Sans lui, la question ne se pose même pas. C'est ce geste disjonctif que nous tenterons de caractériser en le constatant, d'abord, tel qu'il se déploie dans le Pari de Pascal, et en le théorisant ensuite à l'aide des analyses kierkegaardienne.

Le débat doit s'intérioriser si la philosophie (l'apologétique) veut remplir son rôle de réformatrice existentielle – l'existence étant ici uniquement considérée en tant que cet ensemble de réflexions et de couches de sens entourant les mœurs propres à un individu, ainsi que ces habitudes quotidiennes en elles-mêmes, bien entendu : « existence » est ici exactement synonyme de « vie ». Et pour ce faire, pour que le discours puisse y pénétrer et faire mouche, le style devra emprunter la double route de l'identification et de la problématisation. Pour arriver à vouloir sauter, à désirer profondément et intimement se métamorphoser, il faut accepter que c'est de sa propre existence dont il est question, et non pas d'une existence lointaine, vague, générale, théorique. Or, pour ressentir « l'amélioration » potentielle, ce qui représente le plus gros du problème auquel se heurte ce type de philosophie, il importe d'abord de comprendre qu'il faut s'améliorer, d'avoir envie de transformer sa vie. Et cultiver le désir du changement n'est pensable que si la transformation proposée obtient un certain crédit auprès de l'individu visé, et que si sa condition actuelle ne le satisfait plus. Relever pour mieux jeter à bas, faire trébucher pour mieux élever, voilà la devise de ces deux

penseurs. « S'il se vante je l'abaisse. / S'il s'abaisse je le vante. / Et le contredis toujours. / Jusqu'à ce qu'il comprenne / Qu'il est un monstre incompréhensible⁸ » ou, pour résumer le tout avec les mots de Kierkegaard, il faudrait constater qu'il « est si insensé de vouloir tranquilliser les gens sur la question de leur béatitude, puisque le summum de ce que peut faire un homme pour un autre, là où chaque individu n'a affaire qu'à lui-même, est de le rendre inquiet⁹ ». Le rendre inquiet de lui-même, car alors il se rapprochera un peu plus de cette crête dangereuse d'où il pourra peut-être sauter : s'il s'inquiète, c'est qu'il se sent concerné par ce qui se déploie sous son regard, par cette monstruosité que la compréhension peine à pénétrer. L'unité est rompue, et la réflexion peut s'opérer.

Séparons à présent les travaux de nos deux auteurs. S'ils ne tarderont pas à se retrouver, l'exposition et le développement du problème revient pourtant à Pascal, non comme à une autorité, mais comme à un défricheur. Nous pousserons ensuite un peu plus loin l'exploration à l'aide des travaux de Kierkegaard, plus spécifiquement orientés sur les traits dont Pascal nous aura donné l'intuition.

Le Pari, le défi de la décision

Ainsi, d'un point de vue objectif, ce qui est demandé au libertin dans l'apologétique pascalienne, c'est de renoncer à ce qu'il considère comme l'essentiel, pour se lancer à corps perdu dans une manière d'être qu'il perçoit comme nulle, vide, insignifiante, naïve, idiote, etc. Une folie en somme, *stultitiam*¹⁰ (stupidité), et c'est proprement lui demander d'être fou que de laisser de côté son orgueil (pour le chrétien pascalien, se préférer à Dieu représente une conduite concupiscente, dans la mesure où Dieu est celui qui doit être aimé, et soi-même ensuite, uniquement à travers lui), orgueil que lui-même qualifierait plutôt de conduite de bon sens (après tout, le libertin est celui qui juge l'existence de Dieu improuvable de façon rationnelle et conséquemment, qui préfère mener sa vie selon les principes qu'il aura dégagés de ses propres raisonnements)... Mais c'est qu'on ne peut accepter de sauter que si l'on comprend que le meilleur est à venir, que si l'on peut imaginer qu'on a tout à gagner. Aussi le libertin ne se convertira-t-il que lorsqu'il sera convaincu de son malheur

actuel – dont il n’a pas encore conscience – et du bonheur qu’il connaîtra à la fin – et dont il ne peut encore concevoir la nature. Ici, le problème de la réception et du style prend son sens le plus élevé, le plus éminemment concret. En effet, il faut noter que la plénitude de la foi ne se comprendra jamais de l’extérieur : elle est un sentiment du cœur, non de la raison. Elle ne peut donc être appréhendée que si elle surgit dans un cœur. On retrouve à cet endroit le caractère passionné et profondément intime de la réflexion à laquelle nous convie l’apologiste, et c’est là le point tournant de toute son entreprise, sa grande leçon, la révélation terrible qu’il fait au libertin : « apprenez au moins que votre impuissance à croire vient de vos passions ». La foi, cette résolution que supposément il serait capable d’adopter s’il la trouvait plausible, le libertin n’a d’autre choix que d’admettre qu’elle échappe à sa toute puissante volonté. Cette faculté, jusque-là considérée comme assujettie à la raison, comme susceptible d’être modelée par l’objectivité d’un discours, moyennant un peu de tonus et d’autodiscipline, s’avère être le jouet de forces incontrôlables et insoupçonnées. Le libertin se découvre impuissant. Un défi se pose alors à l’orgueilleux homme. Ce défi, c’est celui du choix : ou bien il en reste sur ses positions, qu’il sait à présent n’être qu’un aveuglement, ou bien il fait ce qu’il doit pour reprendre le contrôle des moteurs véritables de sa volonté : ses passions.

Une précision s’impose cependant. Nous affirmions que le style philosophique devait faire entrer la réflexion dans un mode plus passionné. Le fait que Pascal en appelle à la réforme des passions ne traduit pas cette exigence, mais représente plutôt l’aboutissement, la conclusion de la démarche. Les passions, telles qu’il les traite, ne sont pas celles dont il est question pour nous. Ici, il s’agit plutôt de faire jouer la passion, entendue comme *pathos* existentiel, comme le fait d’être *intéressé à soi-même*, contre les passions *concupiscentes*. Nous avons affaire à une transvaluation du schème des désirs, non à une éradication de toute forme de passions. Mais quel est-il, ce mouvement passionné que nous tentons de saisir et qui n’est que sous-entendu par l’apologiste ? Rien d’autre que ce défi posé par le Pari : ou bien l’aveuglement, ou bien la véritable conduite de bon sens. C’est que pour un libertin s’étant toujours targué de régner en maître

sur lui-même, de se savoir un jouet, qui plus est de l'exact opposé de la faculté qu'il idolâtre, il y a là quelque chose d'insoutenable, une intenable tension, un carrefour déchirant. Ou bien ses passions, ou bien la raison, mais cette fois épurée et remise à sa juste place... Considérons dès à présent cette distinction entendue : lorsqu'il sera question de stimuler la passion, ce ne sera que dans ce sens où le libertin se considérera avec un intérêt plus approfondi ; alors que toute indication quant au travail des passions désignera plutôt les intérêts primaires, concupiscent, non encore épurés par la critique de l'intérêt véritable.

Comment se fait jour le défi ?

L'affirmation selon laquelle le libertin se serait aveuglé quant à son véritable intérêt peut paraître présomptueuse, car nous avons négligé d'aborder le mécanisme par lequel Pascal réussit à faire cette révélation, à rendre audible ce qui était auparavant d'emblée frappé d'une fin de non recevoir. À cet égard, la situation initiale s'avère fort simple : le libertin refuse Dieu, car il ne peut en prouver l'existence. Et d'emblée, l'apologiste récuse ce paralogisme. Certes, on ne saurait s'assurer de l'existence de Dieu, mais il importe de concevoir que la réciproque est également impossible. On ne peut pas prouver que Dieu n'existe pas, tout simplement parce qu'il n'a aucune commune mesure avec nous. Nous sommes des êtres finis, et par conséquent nous ne connaissons que ce qui comme nous a étendue et bornes, que ce qui est fait pour entrer dans nos catégories intellectuelles (« nombre, temps, dimensions », qui pour nous résonnent comme « nature, nécessité »). Par là, lorsque la foi des croyants est blâmée et posée comme une folie, il serait aisé de répondre qu'elle ne l'est pas plus que l'attitude libertine. Professer que Dieu n'est pas est aussi fou, selon cette logique, que de prêcher qu'il est.

Mais Pascal choisit une voie moins évidente. C'est ici la cohérence des principes qui l'intéresse. Pour lui, la foi chrétienne est tout sauf folle dans la manière dont elle se propose, dans la mesure où elle se plie exactement à ce qu'elle prêche. Après tout, il s'agit d'une religion du mystère et de la révélation : Dieu demande de sauter avant que de se montrer. Pascal affirme que « c'est

en manquant de preuves qu'ils ne manquent pas de sens» : si les chrétiens attendaient de prouver Dieu pour y croire, ils renieraient leurs principes, ils renieraient le véritable sens de la foi. Mais alors, qu'en est-il de la conduite du libertin ? Peut-on dire de lui que son maintien dans l'existence est aussi cohérent que celui du chrétien ? Encore, il suffirait ici, pour clore le débat, de dire que le refus de Dieu au nom de la raison est une conduite fondamentalement incohérente puisqu'au fond elle ne s'appuie sur aucune preuve – et ne peut s'appuyer sur aucune preuve. Mais ceci serait prétendre que l'objet du texte n'était que de triompher dans une joute oratoire. Or nous l'avons souligné, une telle approche ne servirait à rien dans une optique apologétique aspirant réellement à générer un climat propice à l'éclosion de la foi. Il ne suffit pas d'avoir raison pour porter autrui à vouloir y croire. Aussi Pascal choisit-il d'adopter le langage et le mode de réflexion de son interlocuteur pour mieux faire jouer la dialectique de la réception.

La dialectique existentielle du Pari

Avant de conduire la raison à sa propre ruine, car c'est bien vers ce point que vogue l'apologiste : une réfutation par l'absurde de la conduite de raison quant à la question de la foi ; avant donc, de procéder à sa lutte avec les principes du libertin, il reste encore à Pascal à bien enfermer ce dernier dans la position la plus inconfortable possible, à ouvrir une bonne fois pour toutes les hostilités. Si l'athéisme est mis en cause, et si Pascal arrivait à montrer son inconséquence, il resterait encore au libertin la possibilité de refuser le débat en se retranchant dans l'agnosticisme. Là, le Pari aurait avorté, la lutte serait terminée, puisque celui qu'il s'agissait de faire choisir se serait terré dans un repos confortant ses positions – une conduite tout à fait défendable – et qui viendrait flatter, secrètement sans doute, le refus de s'abandonner en maintenant le *statu quo* d'une recherche perpétuelle. C'est en ce sens qu'intervient l'une des plus célèbres sentences du Pari, la fameuse métaphore navale : «Oui, mais il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqués». Ce n'est pas volontaire, car l'homme dérive inexorablement vers sa fin, vers une chute vertigineuse, inconnaissable, au bout de laquelle il arrivera

indubitablement «croix ou pile». C'est-à-dire qu'à la mort, ou Dieu existe, et alors tous seront jugés quant à la consistance de leur foi, ou bien il n'existe pas et tout s'éteindra. La perspective de la mort et de l'existence à tout le moins probable de Dieu détruit donc toute possibilité d'irrésolution. Il faut prendre position, et tout refus à cet égard sera traité comme un choix *de facto*, advenant l'existence du divin. Ne pas savoir, ne pas être certain, et n'avoir rien fait pour tenter d'y remédier, cela revient, devant la perspective de l'ultime jugement, à s'être complu dans l'incroyance, à avoir fait le choix de l'incroyance... Ainsi, dès lors que s'évacue la liberté de jouer ou non, le Pari ayant cours avec ou sans l'assentiment du joueur, toute retraite devient impossible et il n'est plus de repos pour la conscience, car même en voulant ignorer le débat, il reste, comme une image rémanente, l'hypothèse douloureuse d'une erreur possible...

L'obligation de jouer posée, la question n'est plus de savoir lequel des deux partis – Dieu ou le néant – adviendra, mais lequel sera le plus avantageux. Sur lequel le libertin a-t-il le plus intérêt à miser? La logique est ici parfaitement calquée sur celle d'un jeu de hasard, jeu duquel il s'agit de tirer son épingle, de sorte qu'il n'est plus question de se conduire *par* la raison, mais d'être *raisonnable*... Le glissement est notable et intentionnel: il est destiné à capter l'attention du libertin, à le convaincre de ferrailer avec l'apologiste, car dans ce champ restreint du simple intérêt, on peut encore parler de raisons et de preuves. Cependant cette lutte n'est proprement que l'appât qui doit transporter le débat du côté de celui qui le refuse et qui jusqu'ici était celui qui demandait les preuves. Bientôt, il deviendra celui qui sera sommé de s'expliquer... L'idée, pour vendre la mèche, est de prouver par un raisonnement purement logique, pratiquement algébrique même, par un dispositif qui met en scène la raison dans sa plus pure expression, qu'elle ne remplit qu'un rôle de spectateur dans la détermination de nos convictions.

La dialectique existentielle du Pari : analyse formelle

En un mot, le cadre de la partie se déploie ainsi: comme dans tout jeu de hasard, il y a quelque chose à gagner, quelque chose à perdre, et quelque chose à miser. Dans le pari que nous propose

Pascal, la mise n'est rien moins que la vie, que l'existence que l'on devra dédier à Dieu advenant que l'on veuille le choisir. Or cette mise se comprend mieux par ce qu'il y a à perdre, advenant l'inexistence de Dieu et la perte du pari. Ce sont, nous dit l'apologiste, «le vrai et le bien». La vérité, l'assurance d'une vérité qui transcende toutes les différences, les relativismes, tant en matière de politique qu'en fait de morale ou de rapport à soi : perdre Dieu revient à perdre la possibilité pour soi d'un point fixe d'où juger de sa conduite, d'où déterminer la bonne marche à suivre. Ce qu'il y a à perdre c'est, au fond, la perspective d'un monde signifiant. Car sans Dieu, pas de justice universelle, pas plus que de sens à la vie. Que du hasard et de l'arbitraire, que du *conventionnel*. Et même si un tel prix peut constituer un gain substantiel, il n'est pourtant pas l'ultime terme du jeu, car ce qu'il y a à gagner c'est, au bout du compte, la béatitude éternelle, l'immortalité de l'âme, le Royaume de Dieu, etc. Or, puisqu'il n'est pas question de vider la question de l'existence ou non de ces choses, la raison n'y pouvant rien déterminer, il ne reste plus qu'à évaluer les chances, de même que la proportionnalité de la mise, du gain probable ainsi que des chances de gagner et de perdre.

Pascal propose alors un modèle réduit, pour ainsi dire, du pari qui s'ouvre au lecteur. Car c'est que le libertin n'est pas convaincu par l'estimation rapide que fait l'auteur du caractère décisif de son pari. En effet, lorsque l'apologiste écrit : «Pesons le gain et la perte en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas : si vous gagnez vous gagnez tout, et si vous perdez vous ne perdez rien : gagez donc qu'il est sans hésiter», le libertin ne peut s'empêcher de tiquer. Et avec raison, car on doute aisément de ce qu'il n'est *rien* à perdre. À qui met sa vie dans la balance, on peut difficilement le convaincre de la nullité de sa mise... Or, Pascal est tout à fait conscient de ce fait – radicalement conscient pourrions-nous affirmer : c'est là l'un des principaux enjeux du Pari, convaincre le libertin que sa vie ne vaut rien au regard de ce qu'il a à gagner, lui qui, par ailleurs, attribue au contraire à son existence un poids infini. L'exergue du présent article est à cet égard tout à fait significatif. Mais nous n'en sommes pas encore là, et tout un raisonnement doit encore attiser la dialectique du cœur. L'idée, au point où nous en sommes, est de montrer que la mise

est ridicule lorsque rapportée à la perspective du gain. Pour simplifier le tout et éviter toutes les subtilités du mécanisme, puisqu'après tout l'objet de cet article n'est pas de mener à la foi mais de rendre plus manifestes ces gestes par lesquels Pascal ici, et Kierkegaard bientôt, s'y prennent pour que puisse être entendu le choix auquel ils nous convient, nous nous rendrons directement à l'étape finale de l'échafaudage. L'idée, réduite à sa plus simple expression, est fort simple, voire simpliste. S'il existe ne serait-ce qu'une chance de gagner à un jeu où il y a l'infini à remporter (la vie éternelle), même si les chances de perdre sont immenses mais susceptibles d'être comptées (disons plusieurs milliards, par exemple) et que la mise elle-même n'est pas infinie, alors d'un point de vue probabiliste, le rapport est positif, le jeu en vaut la chandelle. Ceci puisque la mise est entièrement absorbée, lorsque l'on formalise le calcul, par l'infinité du gain et ce, peu importe le type de formalisation mathématique que l'on jugera bon d'y appliquer. Plus particulièrement, le raisonnement de Pascal montre qu'il suffit que l'infini se trouve à un endroit de l'équation pour qu'il réduise tout le reste à l'état d'insignifiance, au sens strict du terme. Or il se trouve que dans le jeu mis en place ici, l'infini se trouve du côté du gain et nulle part ailleurs : les chances de perdre ne sont pas plus infinies que les chances de gagner, car si elles l'étaient, il n'y aurait plus à parier, la réponse étant évidente par elle-même ; la mise est finie, notre existence étant destinée à se terminer. Le calcul n'admet, selon ceci, aucune autre interprétation que la viabilité du Pari. Ici, la « machine arithmétique », comme Pascal la surnommait, vient sommer celui qui a accepté le défi de se conformer à ses propres principes. S'il refuse les conclusions de l'apologiste, alors il renie ces derniers, lui qui prétendait ne se fier qu'à sa raison ; s'il accepte son raisonnement, alors il devrait logiquement admettre qu'il a tout intérêt à croire en Dieu.

Pourtant, l'on aurait tort de croire la démarche pascalienne achevée. Trop de commentateurs se sont arrêtés à cette conclusion, se moquant de ce kaléidoscope d'infinités comme d'un jeu qui ne convainc personne. Cela est peut-être assez vrai, mais ne pas poursuivre la lecture revient à se priver de l'essentiel de l'enseignement de ce fragment. Car en effet, Pascal a lui-même

prévu l'échec de sa machine, *et c'est précisément pour cela qu'il l'a intégrée à son apologie*. Tout juste après avoir conclu à la recevabilité de sa démonstration, il fait dire au libertin que tout ceci ne le décide pas, malgré la logique indéniable du calcul. «Oui j'ai les mains liées et la bouche muette, on me force à parier, et je ne suis pas en liberté, on ne me relâche pas et je suis fait d'une telle sorte que je ne puis croire. Que voulez-vous donc que je fasse»? La plus froide logique mathématique n'arrive pas à emporter l'adhésion et le libertin réalise, au désespoir, qu'il n'est pas maître de sa volonté. Alors, comme nous l'avons déjà montré, s'ouvre pour lui la chance d'un véritable choix, l'opportunité d'une conduite qui lui appartienne enfin ; et encore, tout ceci n'est qu'une étape obligée de l'apologie, car au regard de qui a la foi – Pascal par exemple –, la grâce appartient à Dieu seul, et toute conversion est son œuvre. Nous n'en sommes toutefois pas encore là, car notre libertin ne saurait accepter encore qu'il n'est pas son propre arbitre. C'est cependant là qu'il importe de le conduire. Aussi, de lui laisser croire qu'il existe une manière de vaincre l'illusion dans laquelle il vivait, et qu'il peut reprendre les rennes de son existence, voilà qui est sans doute susceptible de lancer le vaisseau qui le doit conduire à destination.

L'issue de la dialectique : la sortie de crise par la diminution des passions

Cette embarcation s'appelle «habitude». Puisqu'il semble que la question de la foi ait été décidée sans même que le sujet ait eu connaissance qu'il choisissait – il avait tranché en défaveur de l'existence divine et, alors même qu'il s'aperçoit que cela était peut-être hâtif, il n'arrive pas pour autant à vouloir autrement, à vouloir choisir Dieu –, c'est donc qu'une puissance étrangère a conduit la décision. Ce maître jusqu'alors inconnu n'est nul autre que l'habitude, que l'habitation qui d'un problème fait quelque chose de normal, d'habituel. Car peut-être la foi s'est-elle une fois présentée comme une réelle difficulté existentielle, et peut-être le sujet a-t-il eu l'intention de lui accorder ses efforts ; et cependant peut-être ceux-ci ne vinrent-ils jamais, sans cesse repoussés au lendemain et ce, jusqu'à ce que finalement le brûlant désir de savoir

le fin mot de l'histoire s'estompe par habitude à cet entre-deux, à cette indécision, et que le problème en ce qu'il implique un besoin de réponses finisse par disparaître complètement. L'homme ainsi familiarisé avec l'indécision finit par ne plus ressentir du tout les conditions qui rendaient le choix essentiel : il choisit malgré lui. L'habitude représente ici cette étrange faculté d'oublier le malaise par l'usage, par la temporisation continue de l'éminence de la décision qui le fait naître.

Or ce que l'habitude a fait, elle peut le changer, si l'on y met les efforts. En ce sens, ce que Pascal propose au libertin désirant se reprendre en mains, c'est de commencer à habituer l'« automate¹¹ » aux gestes de la foi, à agir mécaniquement comme un croyant, à laisser son orgueil et ses préjugés de côté pour faire comme si... Agir comme le font ces fous de tantôt, voilà qui diminuera les petites passions concupiscentes, qui rabattra l'orgueil, et bientôt, quand sera prise l'habitude de prendre « de l'eau bénite » et de faire « dire des messes », peut-être la foi s'installera-t-elle dans ce cœur abêti¹² et pacifié. En somme, rien d'autre n'est affirmé que ceci : si vous désirez vraiment voir naître en vous les germes de la foi, vous savez ce que vous avez à faire. « Puisque la raison vous y porte [à croire] et que néanmoins vous ne le pouvez, travaillez donc non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions ». Toutefois ces dernières ne se réformeront pas d'un coup de baguette magique. Il faudra les dresser – les faire dresser plutôt – et alors, peut-être, la foi viendra-t-elle éclore. Le tout, c'est de savoir s'y disposer, c'est de bien *vouloir* s'y disposer.

Et si l'on veut cette disposition, c'est donc en quelque sorte que l'on a pratiquement déjà la foi, et alors il n'y a pas de pari. Il n'y en a même jamais eu. Rien n'a été mis en gage : croire en Dieu, c'est accepter de tout rendre à Dieu. L'orgueil n'y a pas sa place, la mise est nulle, et rien ne reste que le gain. Mais cela ne vient qu'à la fin, qu'avec la disposition à chercher. C'était cela qu'il s'agissait de mettre en place, et donc le problème n'en était vraiment un qu'au début du processus. Une fois le désir de la foi bien ancré en soi, tout le discours apologétique devient signifiant, audible, et le choix, s'il est toujours aussi radical, devient possible, même s'il est fait d'emblée

au moment où il se révèle. Ainsi, il « suffisait » de faire naître la question – entendre : de façon passionnée, du type de question qui ne peut plus quitter l'esprit de celui qui l'a laissée venir à lui – pour que le problème qu'elle traduit soit résolu.

Le sens de la vérité dans la conversion

Le problème n'est donc pas celui de la preuve, mais de la réception du message. La réflexion philosophique, pour nous, n'a plus grand-chose à voir avec l'objectivité, mais s'arrime plutôt à la subjectivité. Le discours désintéressé de la raison ayant chu de son trône sous l'influence de Pascal, qui ne lui fait place qu'une fois confiné à la stricte sphère de l'évaluation des intérêts, notre grille d'analyse ne s'en trouvera que consolidée par les développements kierkegaardien. En fait, ce qu'il importe de saisir pour avoir bien en tête la perspective qui teintera à présent notre second abord de la question, c'est que l'objectivité n'a jamais été notre problème précisément parce que la subjectivité vient tout compliquer. Et si nous commençons à l'envisager avec Pascal, ce n'est que sous la plume de Kierkegaard que cela devient explicite, voir brandi comme un mode opératoire.

Comme, en effet, le problème est la décision, et que, ainsi que nous l'avons montré plus haut, toute décision réside dans la subjectivité, il s'agit donc de s'arranger pour qu'il n'y ait objectivement pas la moindre trace de chose, car au même moment la subjectivité tenterait de se dérober partiellement à la douleur ou à la crise de la décision, c'est-à-dire rendrait le problème un peu objectif. [...] La question qui est posée ici n'est donc pas celle de la vérité du christianisme en ce sens que, si elle était résolue, la subjectivité l'accepterait volontiers et vite. Non, la question est de savoir si le sujet l'accepte [...] ¹³.

Si le sujet l'accepte ou, en d'autres mots, s'il décide de traduire par des gestes – qui sont les mots de la volonté – les réflexions qu'il se fait... Et si pour Pascal les choses ne se présentèrent pas ainsi, s'il ne développa rien de bien marqué sur la subjectivité et sur son rapport

à la conversion et à l'engagement à la foi, c'est que le moi est pour lui chose mauvaise, une irrévérencieuse et tendancieuse puissance, une pente allant dans le sens inverse de l'attitude pieuse, du général vers le particulier au lieu du contraire. S'il est vrai que l'apologiste ouvrit une porte à l'approfondissement du moi, ce ne fût que dans l'espérance que l'habitude de l'abnégation et de la pénitence le conduise à se résorber. Quoique, encore, cette distance entre Pascal et Kierkegaard ne soit peut-être pas si grande qu'il n'y paraît. On n'a qu'à se remémorer, pour malmener un peu la représentation traditionnelle de la conception pascalienne du moi, cette description de la foi comme quelque chose devant être vécu avec le cœur, ce mélange d'instinct, de sentiment et de raison; de même que les pensées L. 179 (B. 256) et L. 427 (B. 194) où il est question de « vrais chrétiens » qui croient par un entre-deux de superstition et de doute, par piété de mœurs et sentiment du cœur, de même que de la compassion qu'a Pascal pour « ceux qui gémissent sincèrement dans ce doute, [...] et qui, n'épargnant rien pour en sortir, font de cette recherche leurs plus sérieuses occupations¹⁴ ». Or, être assailli par le doute, en gémir à cause du ressac des assauts de ce flot érosif de la foi ainsi présentée sur les berges de nos anciennes convictions, qui s'effritent à présent et menacent de se révéler n'avoir été que des mirages, c'est là ce qu'on appelle l'angoisse, et cette dernière, on le sait, est l'une des portes d'entrée de la subjectivité, sa trace indéniable.

La conversion entendue comme subjectivisation du problème

Kierkegaard écrivait qu'inquiéter une personne au regard de son salut demeure la chose la plus élevée qu'un homme puisse faire pour un autre. Car alors, cela se comprend mieux à présent, on lui permet de se familiariser avec sa subjectivité, on le conduit peut-être vers une existence plus personnelle, c'est-à-dire, pour nos deux auteurs, potentiellement vers la foi. Et s'il arrive à percevoir la foi comme une possibilité de son existence, alors le texte aura porté. Ce « s'il arrive à... » n'est pas fortuit, car l'essentiel du geste disjonctif, ce qui en fait d'une certaine façon quelque chose d'absolument problématique, consiste précisément à tenter d'entrer en relation

avec une subjectivité pour qui la disjonction n'existe pas encore. C'est l'écueil que Pascal tentait d'affronter avec son Pari.

Comme il s'agit de faire surgir ce qui pour ainsi dire n'existe pas puisque, à l'image de l'arbre qui tombe seul dans la forêt, il n'est pas entendu, il importe que le maître, que le point de départ de la connaissance nouvelle se présente comme l'occasion de cette découverte. Pour poursuivre avec la métaphore de la chute de l'arbre, le texte philosophico-apologétique, en tant qu'appel à la conversion, représente cette tentative que le bruit soit entendu par le lecteur, et donc que l'arbre existe pour lui. Le texte ne doit être que l'occasion simplement, car s'il s'avère être plus, alors c'est qu'il représente un savoir positif, une trace de chose, de l'objectivité : il est la connaissance qu'il doit transmettre, et le sujet qui doit apprendre n'y a plus rien à faire. Il est évacué de la relation maïeutique. Par la description de la forme de l'occasion, nous tentons ici de donner des précisions quant au geste disjonctif, cette fois envisagé du point de vue de celui qui veut transmettre la conversion, et non plus simplement de celui de qui est appelé à changer.

L'occasion représente ce subtil mélange d'une nécessaire disposition intérieure et de circonstances extérieures fortuites. De nécessaire, car sans elle rien ne s'obtient, rien ne commence : il n'y a rien à percevoir, pas d'occasion, justement, à saisir. L'occasion est ce *télos* interne qui n'a besoin que d'un point de départ d'où tout puisse émerger et sans lequel rien ne se serait produit. Mais elle est de même intrinsèquement contingente en sa forme. Tout peut être sujet à devenir l'occasion de n'importe quoi. Mieux, cette dimension hasardeuse fait partie de la nécessité de l'occasion, elle en fait sa particularité, elle en fait *cette* occasion, et donc *ce* résultat. Plus particulièrement encore, sa conclusion ne peut être assurée, auquel cas, si une telle chose était possible, elle ne serait pas une occasion : une occasion dont on sait qu'elle sera saisie n'est qu'un simulacre, qu'un faux départ, non un commencement en bonne et due forme, car c'est que le mouvement est déjà en marche... Véritable paradoxe, nous avons là la disposition qui doit rendre audible le choix de l'existence. Ceci, puisque le message ne peut en aucun cas reposer dans l'imposition d'une opinion, d'une vérité inéluctable. La vérité

étant affaire d'appropriation, le message se doit de fournir cette occasion qui la rend possible. Le message n'est plus que cela, et pour Kierkegaard, chantre de l'approfondissement, et pour Pascal qui, rédigeant son *Pari*, « s'est mis à genoux auparavant et après, pour prier cet être infini et sans parties, auquel il soumet tout le sien, de se soumettre aussi le vôtre [...] ; et qu'ainsi la force s'accorde avec cette bassesse ».

Le fin mot de la conversion : la forme de cette subjectivisation

Achevons ici notre analyse comparée du discours de conversion. À ce point rendu, la manière de mettre en place le filet, le piège de l'occasion, cela appartient en propre à chaque auteur. Toutefois, et c'est l'essentiel de notre propos, nul discours ne saurait communiquer le *pathos* de la conversion sans prendre en charge cette question de la forme. Kierkegaard, entre autres, sema les textes pseudonymes comme on jette des hameçons à l'eau. Chacun de ces auteurs fictifs constituant une personnalité autonome, il offre ainsi l'opportunité d'une subjectivité unique, indivisible et dotée d'intérêts et de manière de s'y rapporter qui lui sont propres. De cette façon, Kierkegaard arrive à générer une multitude d'amorces possibles afin d'espérer réussir à faire entendre l'écho des profondeurs de l'homme qui sommeille dans le sein d'un lecteur potentiel. Car l'évidence indique, et c'est encore une lapalissade que de le dire ainsi, que chaque subjectivité est absolument unique. De là vient que l'on aurait tort de croire pouvoir les approcher toutes avec les mêmes mots rangés dans le même ordre. Dès lors, cette polynymie, qui fait de Kierkegaard moins un auteur qu'un groupe de discussion, qu'une communauté d'individus rassemblés par des préoccupations semblables, tire « une raison *essentielle* » à la forme de son projet philosophique « dans la *production* elle-même¹⁵ », dans le message philosophique en tant que tel. Puisque ce message n'est rien sinon la subjectivisation de la personne, on ne peut penser le rendre effectif, quelque effort que l'on déploie en ce sens, qu'en arrivant à faire en sorte que le texte, pour un lecteur réellement existant et concret, lui devienne une occasion de mettre en branle ces nouvelles déterminations. Pour Pascal, bien que l'on ne puisse l'affirmer en toute certitude, l'*Apologie* n'ayant jamais

été complétée, la forme définitive de l'ouvrage étant par conséquent pratiquement inconnaisable, la mise en place de l'occasion n'en est pas moins une question déterminante, dont on ne peut nier qu'elle le préoccupa, bien que de façon larvée. En effet, ce dernier, conscient qu'il était du caractère hasardeux de tout discours (il s'est mis à genoux pour *prier avant et après* afin qu'il porte), n'en utilisa pas moins une batterie de procédés stylistiques pour donner du caractère et du mordant à la dialectique qu'il tentait de déployer (par exemple, tout le dispositif du *Pari*), signe qu'il accordait tout de même une valeur au discours. Le fameux fragment dont on ne lit jamais que la première phrase : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point¹⁶ » offre une démonstration frappante de cette ambiguïté constitutive de l'argumentaire pascalien. La suite du passage constitue exactement le genre de crochet dont il est ici question, dans la mesure où l'auteur demande à son éventuel lecteur s'il est bien certain d'être maître de l'amour qu'il se porte à lui-même. Telle étant la puissance de la forme brève et épurée des *Pensées*, celui qui se heurte à ces trois phrases dont nous venons de parler reste seul ensuite avec la myriade de questions qui le submerge, avec le doute et le déni, l'acquiescement, la stupéfaction ou l'envie de passer outre... avec, peut-être, une touche d'angoisse qui fermente dans l'hypothétique petite plaie que vient d'esquisser l'apologiste. Une porte ouverte, béante, dont il n'appartient qu'au lecteur de franchir le pas... et au philosophe de l'y aider.

Et quant au contenu des montagnes de pages que rédigea Kierkegaard, il ne nous paraît pas utile d'en faire mention, hormis les traits que nous avons déjà relevés et qui constituent pour nous l'essentiel du *message*; d'autant plus qu'en ce qui a trait aux pseudonymes, « leur signification (quelle qu'elle soit dans la *réalité*) ne consiste absolument pas à faire une nouvelle proposition, une découverte inouïe, ou à fonder un nouveau parti et à vouloir "aller plus loin", mais précisément au contraire à ne vouloir avoir aucune signification¹⁷ », à chercher à amorcer la relecture du rapport du sujet à sa propre existence, à savoir, ce processus par lequel la vie, *sa* vie, devient un ensemble signifiant pour celui qui se la réapproprie. Le message kierkegaardien est ici exactement semblable à celui de

Pascal, non pas en tant que transmission des dogmes chrétiens, mais en ce qui a trait à la conversion qu'il s'essaie à mettre en branle.

-
1. Blaise Pascal, *Les Pensées*, fr. L. 418 (B. 233), Paris, Éditions du Seuil, 1962, p. 191.
 2. *Ibid.*, fr. L. 164 (B. 218), p. 107.
 3. Le libertin, dans l'argumentaire pascalien, réfère à cet individu qui, au XVII^e siècle, cherchait à établir les principes devant régir son existence, et tout particulièrement dans le domaine de la morale, par l'usage exclusif de la raison, c'est-à-dire sans s'appuyer sur les dogmes chrétiens. On pourrait, sans trop forcer, assimiler le courant libertin aux divers matérialismes qui se développent à l'époque de Pascal. Retenons simplement deux traits distinctifs du libertin, à savoir une volonté de régir son existence par l'unique effort de la raison, doublée d'un athéisme ou d'un agnosticisme décidé.
 4. *Ibid.*, fr. L. 424 (B. 278), p. 192.
 5. *Ibid.*, fr. L. 377 (B. 280), p. 173.
 6. Søren Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. P. Petit, Paris, Gallimard, 2002, p. 33.
 7. Søren Kierkegaard, *Ou bien... ou bien...*, trad. F. et O. Prior et M. H. Guignot, Paris, Gallimard, 2005, p. 473.
 8. Blaise Pascal, *op. cit.*, fr. L. 130 (B. 420), p. 83.
 9. Søren Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques, op. cit.*, p. 326.
 10. Blaise Pascal, *op. cit.*, fr. L. 418 (B. 233), p. 188. Toutes les citations ultérieures de ce fragment ne seront pas accompagnées de leur référence bibliographique afin de ne pas multiplier inutilement les renvois.
 11. *Ibid.*, fr. L. 821 (B. 252), p. 335.
 12. L'abêtissement, chez Pascal, désigne le simple fait d'employer des déterminations extérieures à la consolidation de dispositions intérieures. Comme les animaux ont besoin d'un maître pour acquérir les comportements nécessaires à leur utilité dans les diverses exploitations qu'on en fait, le libertin doit faire comme les bêtes, et se reposer sur ces autres maîtres «qui savent ce chemin que vous voudriez suivre et guérissent d'un mal dont vous voulez guérir» afin de développer les réflexes de la foi. L'abêtissement ne signifie rien de péjoratif, mais traduit tout de même admirablement ce dont il en est de la situation pour le libertin : il doit renoncer à ce qui faisait sa fierté, son orgueil, s'il

veut demeurer fidèle à ses principes, s'il veut répondre au défi que lui lance l'apologiste. Pour ce *libertin*, la libre détermination de soi-même passe d'abord par les chaînes, ce qui ne peut manquer de lui paraître dégradant. Enfin, il pourra toujours se dire, à tout le moins, que ce seront celles qu'il se sera lui-même désignées...

13. Søren Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, *op. cit.*, p. 117.
14. Blaise Pascal, *op. cit.*, fr. L. 427 (B. 194), p. 194.
15. Søren Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, *op. cit.*, p. 523.
16. Blaise Pascal, *op. cit.*, fr. L. 423 (B. 277), p. 192.
17. Søren Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, *op. cit.*, p. 526.

Peut-on douter de sa propre existence ?

Samuel Montplaisir, *Université de Montréal*

1. Introduction.

Il est communément admis qu'il existe une certaine forme d'équivalence logique entre le fait que savoir que p est le cas et le fait de savoir que « p » est vrai. Dans ce court article, nous souhaitons montrer que ces deux faits ne sont non seulement pas identiques, mais même qu'ils ne s'impliquent pas l'un l'autre de façon nécessaire, bref, qu'ils sont tous deux, au sens strict du terme, épistémiquement indépendants l'un de l'autre. Nous avançons qu'il n'existe aucune instance où le fait de savoir que p est le cas implique automatiquement le fait de savoir que « p » est vrai et, inversement, il n'existe aucune instance où le fait de savoir que « p » est vrai implique automatiquement le fait de savoir que p est le cas. Pour ce faire, nous prendrons le parti d'une forme de scepticisme radical. Sous cette bannière, nous nous attaquerons à la certitude que nous existons dans l'espoir que notre assaut soulèvera les subtiles différences qui distinguent le fait de savoir que p est le cas du fait de savoir que « p » est vrai. Pourquoi nous attaquer à la question de notre propre existence ? Simplement parce qu'il semble s'agir là de notre vérité la plus certaine (et donc la plus à même à résister à notre scepticisme). Dans cet esprit, malgré nos certitudes concernant notre existence, il nous apparaît que la question «Peut-on douter de sa propre existence ?» est encore fertile de certaines vérités insoupçonnées.

Notre entreprise sceptique fait face, nous devons l'admettre, à un défi de taille. La constatation de notre propre existence est, depuis l'argument du *cogito* de Descartes, l'une des vérités parmi les plus indubitables que l'on puisse énoncer. Suivant les constats de la première méditation, même les vérités éternelles (à savoir, les vérités mathématiques, logiques ou géométriques) pouvaient être remises en question par des scénarios sceptiques extrêmement pointus¹. Seule l'évidence de notre propre existence, mise en lumière par l'acte de penser, échappait aux scénarios sceptiques auxquels Descartes

pouvait penser. Ainsi, plus que les vérités empiriques ou les vérités éternelles, l'attestation de notre propre existence a, depuis lors, été considérée comme la pierre angulaire d'une possible réfutation du scepticisme (ou, à tout le moins, présentée comme la vérité la plus à même de résister aux sceptiques).

Cependant, une nouvelle sorte de scepticisme développé par Peter Unger au début des années 70 semble avoir permis de remettre en doute la vérité des énoncés du genre « Je pense, je suis » (ou, plus simplement « J'existe »)². Unger parvient à ce résultat par un alliage de considérations sémantiques et épistémologiques qui prend le nom d'*infaillibilisme*³. L'infaillibilisme d'Unger consiste en une position sceptique affirmant que savoir quelque chose *p* requiert d'être absolument certain de cette chose. Unger procède ici à une analyse d'un groupe de termes de notre langage qu'il désigne comme des termes « absolus ». Ces termes, comme « plat », « complet » et « certain » réfèrent à des absolus auxquels peu de choses (ou rien) dans la nature ne correspondent. Par exemple, dire d'une route qu'elle est plate revient à dire qu'elle est parfaitement horizontale. Conséquemment, dire qu'un objet est plat revient à dire qu'il équivaut à un certain absolu (et dire de deux objets que l'un est plus plat que l'autre ne voudrait rien dire d'autre que ceci : l'un des deux objets est plus proche de cet absolu que l'autre). Dans la même veine, Unger défend l'idée que le terme « certain » est également un absolu en ce sens que si nous sommes certain de quelque chose, il n'existe rien dont nous ne pourrions être plus certain. À ce point-ci de l'argumentaire, Unger avance que si nous sommes certain de quelque chose en ce sens (bref, « absolument certain »), toute nouvelle information qui viendrait contredire notre certitude pourrait immédiatement être rejetée. Or, il semblerait que pour (presque) toute instance où nous prétendons savoir quelque chose, nous pouvons imaginer une nouvelle information qui viendrait nous plonger dans le doute (par exemple, un malin génie se manifestant soudainement à nous pour nous révéler que ce que nous avons cru n'était que l'une de ses machinations). En ce sens, nous ne pouvons jamais être certain de rien et donc, nous ne pouvons également rien savoir. L'expression « infaillibilisme » décrivant le scepticisme

d'Unger renvoie ainsi à cette idée que le savoir ne peut se manifester que par la possession d'une croyance infaillible, bref, qui ne pourrait jamais être fausse. Dans son livre *Ignorance*, Unger avance que cette forme de scepticisme permettrait de mettre en doute même les vérités les plus évidentes (comme le fait que nous existons) en remettant en doute notre connaissance qu'un énoncé du genre « J'existe » est vrai⁴ (nous offrirons plus loin un exemple de la façon dont nous pouvons atteindre un tel résultat lorsque nous acceptons certaines prémisses défendues par le sceptique). Notre article a ici pour but d'examiner cette dernière affirmation et de soulever des raisons de la rejeter, à la faveur d'une indépendance entre le fait de savoir que « p » est vrai et le fait de savoir que p est le cas.

D'autres formes de scepticisme, tels ceux de Brueckner⁵, de Lewis⁶ ou de Kripke⁷, pour ne nommer qu'eux, pourraient également parvenir à ce résultat. Cependant, nous n'emploierons pas ici l'argument d'Unger dans son entièreté. Nous comptons essentiellement conserver l'idée d'Unger selon laquelle nous pouvons douter de notre existence en raison d'un doute que nous pourrions porter sur un énoncé tel que « J'existe ». En fait, nous tenterons de reprendre l'argument classique pour le scepticisme (aussi appelé « argument par l'ignorance »)⁸ afin de l'employer contre le savoir concernant notre propre existence (et par cela j'entends une thèse forte : je ne veux pas attaquer l'idée qu'il existe un « soi » continu qui fonderait notre identité au cours de notre vie ; je veux attaquer l'idée qu'en ce moment précis, vous savez que vous existez). Comme nous l'avons dit, cette remise en question de notre existence nous mènera à découvrir que certaines expressions nous permettant d'exprimer notre savoir (j'entends, ici, plus particulièrement les expressions « Je sais que p est le cas » et « Je sais que " p " est vrai ») sont logiquement indépendantes l'une de l'autre.

2. L'argument classique pour le scepticisme.

Portez votre attention sur n'importe quelle proposition concernant le monde extérieur ayant besoin d'être soutenue empiriquement afin de devenir une croyance justifiée. Appelons cette proposition « p ». Le plus souvent, le scepticisme dirigé contre nos croyances vis-à-vis

du monde extérieur consistera à présenter un scénario logiquement possible, mais irréfutable, où p est faux. Puisque, sur la base de vos considérations empiriques, vous n'êtes pas capable de distinguer si p est vrai ou faux, il s'ensuit que vous ne savez pas si p est le cas. Cet argument repose sur le principe de clôture⁹ : si vous savez qu'une proposition v est vraie et vous savez que v implique $\neg r$, alors vous savez $\neg r$ (par exemple, si vous savez que vous avez une voiture rouge, alors, en suivant le principe de clôture, vous savez qu'elle n'est pas mauve). Par *modus tollens*, si vous ne savez pas $\neg r$, alors vous ne savez pas v . Suite à ce bref exposé, nous pouvons présenter l'argument sceptique classique¹⁰ (nous emploierons l'abréviation SC pour désigner un scénario dans lequel p est faux. Très souvent, SC prendra la forme d'une hypothèse sceptique où nous sommes manipulés par une force qui reste dissimulée à nos yeux, tel, bien sûr, un malin génie) :

- 1) Si je sais que p , alors je sais que je ne suis pas dans SC.
- 2) Je ne sais pas que je ne suis pas dans SC.
- C) Je ne sais pas p .

Il existe beaucoup d'autres arguments en faveur du scepticisme, certains étant beaucoup plus subtils et permettant de se dégager d'une réponse à la Moore¹¹ qui consisterait à prendre le sceptique à revers en affirmant d'entrée de jeu que l'on sait p . Suivant le principe de clôture auquel Moore souscrit également, nous aurions pu inférer que nous savons que nous ne sommes pas dans SC¹². Toutefois, notre objectif ici n'est pas d'offrir un argument afin de contourner l'approche de Moore (ni même de défendre l'argument sceptique classique en général). Bien plutôt, nous voulons souligner les limitations de ce que nous pouvons inférer du fait de savoir que p est le cas et du fait de savoir que « p » est vrai. Bref, pour le propos que nous souhaitons aborder ici, l'argument classique suffira.

Pour reprendre un exemple des plus traditionnels, examinons la possibilité de savoir si nous possédons des mains. Si vous savez que vous avez des mains, vous devriez être en mesure de savoir que vous n'êtes pas sans corps, manipulé par un malin génie. Or, il apparaît au sceptique que vous ne savez pas cela (rien dans ce que vous pouvez observer, en effet, ne semble vous permettre de réfuter la possibilité

d'être manipulé). Puisque vous ne savez pas que vous n'êtes pas sous le coup du malin génie, il s'ensuit, par le principe de clôture, que vous ne savez pas que vous avez des mains. Naturellement, il est tout à fait possible d'appliquer le même raisonnement à la plupart des énoncés concernant le monde extérieur (à l'exception, pour l'instant, des plus généraux, du genre « Il existe quelque chose », etc.). Nous ajouterons que, même si l'usage le plus commun de l'argument classique est d'employer un scénario sceptique en tant que SC (c'est-à-dire un scénario irréfutable dans lequel la majorité de nos croyances est fausse), nous pouvons employer des scénarios spécifiques, mais réfutables, pour contrer des croyances spécifiques¹³. Un sceptique souhaitant, par exemple, vous montrer que vous ne savez pas que vous voyez une table, pourra soumettre un scénario dans lequel une machine créant des hologrammes, cachée sous le sofa, vous ferait halluciner ladite table. Ce scénario, par sa forme, pourrait être réfuté si vous décidez de regarder sous le sofa. Cependant, au moment où vous êtes confronté à ce scénario, rien parmi les informations sensorielles que vous possédez ne semble vous permettre de savoir que le scénario en question est faux.

3. L'existence mise en doute.

Nous tenterons ici d'employer l'argument classique du scepticisme afin de mettre en doute notre propre existence. Si l'argument fonctionne, il devrait être également assez efficace pour être employé contre d'autres propositions immédiatement connaissables (comme celles traitant de nos états mentaux ou des vérités logiques simples). Nous avons précédemment usé de l'argument classique pour le scepticisme pour remettre en doute le fait que nous avons des mains. Malheureusement, certaines difficultés s'avancent contre le fait de remettre en doute d'autres vérités évidentes. Par exemple, il semble difficile de douter du fait que *nous avons l'impression d'avoir des mains*. Ceci est dû au fait que cette information n'est pas une spéculation qui serait inférée d'une autre : bien plutôt, sa véracité semble nous être immédiatement connue, excluant toute possibilité qu'elle puisse être fausse. Ceci marque une distinction épistémiquement importante dans le cadre du

débat entourant l'argument classique pour le scepticisme : certains de nos contenus mentaux, que nous ramenons temporairement sous la coupe de toute chose sur laquelle un agent a un accès direct et privilégié (par exemple, le fait d'avoir l'impression de se tenir devant une voiture bleue), semblent être hors de tout doute, contrairement à d'autres jugements que nous pourrions faire portant sur le monde extramental (comme le fait qu'il y ait réellement une voiture bleue devant nous). Dans la même catégorie de propositions évidentes semblent se trouver celles concernant des vérités logiques simples (« $p \rightarrow p$ ») et celles attestant de notre propre existence. Comme nous l'avons souligné, ces propositions se distinguent de celles où l'on affirme quelque chose sur le monde extramental par le fait qu'il semble impossible que nous soyons manipulés (par exemple, par un malin génie) dans le but de croire ces propositions en même temps qu'elles soient fausses. Nous souhaitons ici tester ce fait en attaquant la proposition «J'existe» au moyen de l'argument sceptique classique. Si cette proposition peut être remise en doute par ce moyen, alors il semble que rien, en principe, ne pourrait nous empêcher d'user de l'argument sceptique classique pour mettre en doute des propositions aussi évidentes que celle-là (comme celles traitant de nos contenus mentaux ou de vérités logiques simples). Il nous faut donc imaginer un scénario dans lequel la proposition «J'existe», lorsqu'on l'exprime, est fausse sans que l'on ne s'en rende compte. Considérez le scénario suivant. Rappelons-nous que nous ne cherchons pas un scénario nécessairement irréfutable, mais simplement un exemple de scénario qui montrerait que nous ne savons pas, à un moment spécifique t , que nous ne savons pas si l'énoncé «Je suis» est vrai.

Imaginez que vous venez tout juste de terminer votre article pour le 13^{ème} tirage de la revue Phares et, juste avant de le soumettre au comité d'évaluation, vous décidez d'en faire une présentation à certains de vos collègues et amis. Après quelques minutes de présentation, vous citez la fameuse formule de Descartes, «Je pense, je suis». Chose surprenante, l'assistance semble confuse. Vous répétez, même confusion dans l'assistance. Vous demandez pourquoi tout le monde semble si déconcerté : cet énoncé est manifestement

vrai ! L'un de vos amis se lève et vous dit que l'expression « Je suis » relève du verbe « être » et que ce dernier signifie « Bouger de façon rythmée au son d'une musique, en suivant typiquement une séquence de pas ». Vous demandez alors ce que signifie le verbe « danser ». On vous informe que la réponse est difficile : il s'agit d'un verbe très flou avec des affinités avec le concept de danse qui, lui, est l'objet d'étude de l'ontologie. Vous vérifiez dans un dictionnaire, afin de vous assurer qu'on ne vous joue pas une mauvaise farce et, effectivement, votre ami a raison. Il va sans dire : vous êtes extrêmement surpris, mais vous vous rétractez. Peut-être que le fameux malin génie a réussi à vous manipuler de telle sorte que vous avez cru, lorsque vous écriviez votre article, que le verbe être ne signifiait pas « bouger de façon rythmée au son d'une musique ». Il fallait effectivement dire « Je pense, je danse ». L'expression « Je pense, je suis » était effectivement fautive dans cette situation. En ce sens, vous ne pouviez pas savoir que l'expression « Je suis » était vraie puisque, manifestement, cet énoncé était faux.

Il nous apparaît qu'à la lecture du dernier paragraphe, beaucoup de nos lecteurs auront ressenti une certaine déception. Cette situation, pourtant, illustre bien la possibilité qu'un énoncé aussi évident que « J'existe », de même que d'autres énoncés concernant les vérités logiques ou exprimant nos états mentaux, puisse être faux sans que nous en ayons conscience (et, suivant l'argument classique pour le scepticisme, cela nous mènerait à rejeter notre connaissance dudit énoncé). Cependant, force est d'admettre que les raisons pour douter de tels énoncés sont bien différentes de celles qui nous permettraient de douter que nous avons des mains¹⁴. Alors que les raisons pour douter des faits concernant le monde extérieur reposent généralement sur des scénarios fictifs où le monde n'est pas tel qu'il nous apparaît, les raisons de douter des faits mentaux ou de notre propre existence se résument à des scénarios où nous commettons une erreur dans l'énonciation desdites propositions portant sur les faits mentaux ou notre existence. Il semble effectivement y avoir un décalage entre savoir que « p » est vrai et savoir que p est le cas. Toute la question concernant le savoir de notre propre existence tombe donc dans le dilemme suivant : le savoir que nous entretenons sur le monde est-il

réductible au savoir que tel ou tel énoncé est vrai ? Le langage est-il vraiment la base irréductible de notre savoir ? C'est en cela que poser la question « Peut-on douter de sa propre existence ? » devient particulièrement intéressante en ce qui concerne les liens unissant les théories de la connaissance à la philosophie du langage.

4. Savoir que « p » est le cas et savoir que « p » est vrai.

L'emploi du questionnement sceptique sur la question de notre propre existence nous permet de soulever des questions plus profondes sur la distinction entre savoir que *p* est le cas et savoir que « *p* » est vrai. L'objectif ici n'est pas d'en faire un compte-rendu exhaustif : cet article est plutôt un pavé dans la mare. Notre précédent scénario semble avoir montré, sur des bases purement sémantiques, que nous ne savons pas si l'énoncé « J'existe » est vrai, et cette méthode semble s'appliquer à tous les énoncés possibles. Cependant, il n'est pas évident que nous ayons démontré que nous ne savons pas que nous existons : à tout le moins avons-nous montré que nous ne savons pas si nous sommes capables *d'exprimer* correctement ce fait !

Lorsque nous avons employé le scénario du malin génie pour mettre en doute le savoir que nous entretenions par rapport à nos mains, la conclusion de l'argument était que nous ne savions pas que nous avions des mains. Suivant cela, nous pouvions inférer que nous ne savions pas si l'énoncé « J'ai deux mains » était vrai. Dans notre exemple concernant l'existence, il apparaît que nous avons réussi à mettre en doute, sur des considérations mi-sémantiques mi-épistémiques, la possibilité de savoir que l'énoncé « J'existe » est vrai. Cependant, ceci ne semble pas du tout être la même chose que montrer que nous ne savons pas que nous existons. Sur ce point, effectivement, notre scénario fictif ne semble pas du tout concluant. Ceci est le résultat du fait que, dans notre premier exemple, nous avons jeté le doute sur l'existence de nos mains par l'emploi de scénarios où nous remettons en cause certaines croyances concernant le monde extérieur tel qu'il est (bref, nous invoquons des considérations strictement épistémiques), alors que dans le second cas, nous nous sommes attaqué à des considérations portant sur la connaissance de

notre langage. Dans le deuxième cas, notre scepticisme en était un qu'on peut qualifier de scepticisme sémantique¹⁵.

Nous pensons également que savoir que « p » est vrai n'implique pas de savoir que p est le cas. Un expert en topologie algébrique, en qui nous avons entièrement confiance, pourrait nous dire «Toute application f continue d'un disque fermé dans lui-même admet au moins un point fixe». Basé sur la confiance que nous lui accordons et son expertise, nous pourrions savoir que l'énoncé «Toute application f continue d'un disque fermé dans lui-même admet au moins un point fixe» est vrai. Cependant, nous ne pensons pas pouvoir dire, étant donné que nous n'avons jamais fait de topologie algébrique, que nous savons que toute application f continue d'un disque fermé dans lui-même admet réellement au moins un point fixe. De la même façon, nous pouvons savoir qu'un énoncé x , exprimé dans une langue que nous ne connaissons pas, est vrai, si un interprète compétent nous assure que l'énoncé renvoie à quelque chose de véridique. Par exemple, un allemand, observant un arbre, pourrait nous dire «Die Tanne ist tot» («Le sapin est mort»). Si nous sommes capable d'identifier que l'énoncé a été dit en allemand et qu'un tiers parti nous assure que la phrase énoncée est vraie, il semblerait que nous puissions savoir que «Die Tanne ist tot» est un énoncé vrai en allemand, même si je ne sais pas que le sapin est mort. Pour savoir ce dernier fait, il faudrait soit que nous vérifions nous-mêmes que le sapin est mort, soit que nous ayons une connaissance de l'allemand suffisamment élevée pour que nous puissions savoir à quoi les mots prononcés réfèrent. Bref, ces exemples semblent montrer que ce n'est pas parce que je sais que « p » est vrai que je sais que p est le cas. Notre question «Peut-on douter de notre existence?» nous permet de poser la question opposée : est-ce que savoir que p est le cas implique le fait de savoir que « p » est vrai ? À la vue de notre exemple portant sur la proposition «Je pense, je suis», nous soupçonnons que non. Il nous apparaît qu'il n'existe aucune considération épistémique qui pourrait nous faire douter que nous existions. Pourtant, si nous portons notre attention sur des faits purement sémantiques, nous pouvons douter de la signification des termes que nous employons. Rien ne semble interdire la possibilité

que nous employions, sans le savoir, le mauvais terme pour exprimer un sentiment, un concept ou autre. Ainsi, on peut constater que savoir que p est le cas n'implique pas nécessairement de savoir que « p » est vrai. Le pont entre ce premier savoir et le second est de savoir ce que signifie l'expression « p ». Toutefois, en faisant abstraction de ce dernier élément, si l'on se concentre strictement sur le fait de savoir si p est le cas et savoir si « p » est vrai, nous constatons que ces deux propositions ne s'impliquent pas nécessairement l'une l'autre. Nous pouvons très bien savoir que p est le cas sans savoir que « p » est vrai et, inversement, nous pouvons très bien savoir que « p » est vrai sans savoir que p est le cas.

5. Conclusion : «Peut-on douter de notre existence?», une question ambiguë?

Notre enquête nous a montré que nous pouvions douter de la véracité de la proposition «J'existe», mais que cela n'impliquait pas, *contra* Unger, que ceci doive nous conduire à douter du fait que nous existons. Il y a d'ailleurs une nuance subtile dont on doit tenir compte lorsque l'on formule l'argument classique pour le scepticisme. Reprenons la prémisse 1 :

1) Si je sais que p , alors je sais que je ne suis pas dans SC.

Si p ici est traduit par *j'existe*, il apparaît que l'argument classique du scepticisme cherche à remettre en doute le fait que nous existons. Néanmoins, l'exemple que nous avons offert précédemment, où SC représentait une situation où l'on ignorait la signification du verbe «exister», ne concernait, en définitive, que le fait de savoir si l'énoncé «J'existe» est vrai. Bref, il ne satisfaisait pas notre prémisse 1 qui, dans cette optique, aurait dû être formulée de cette manière :

1) Si je sais que « p » est vrai, alors je sais que je ne suis pas dans SC.

Où SC est soit un scénario où nous sommes manipulés par un malin génie nous conduisant à entretenir de fausses croyances sur monde, soit un scénario où nous commettons une erreur purement verbale sur la signification de « p ».

L'idée même que nous puissions faire une erreur dans l'expression d'une pensée nous dévoile, sans surprise, que le langage

est une question de règles. Cela nous renvoie à l'idée que le langage est une sorte d'institution à laquelle doivent participer plusieurs individus (ou, sinon, une institution construite à travers le temps par le même individu isolé)¹⁶. Si le sceptique admet la possibilité que l'on puisse se tromper sur l'expression «J'existe», il doit présupposer qu'il existe un processus qui a conduit à l'élaboration de l'institution du langage, institution assez large et assez vieille pour permettre l'erreur. Nous concluons donc en soulignant que la question de notre propre existence est une question ambiguë. Elle peut premièrement être posée en se demandant si nous existons (la forme: est-ce effectivement le cas que p ?), ce qui nous renvoie à la première constatation de Descartes. La question de notre propre existence peut également être posée en se demandant si «J'existe» est un énoncé vrai (la forme: « p » est-il vrai?) auquel cas elle renvoie à l'existence du langage comme institution dans laquelle nous pouvons commettre des erreurs. Ainsi, notre enquête sur la possibilité de questionner notre propre existence nous a permis de souligner le fait que deux formes générales d'interrogation peuvent surgir de la recherche philosophique (l'une, purement épistémique et l'autre partiellement épistémique et partiellement sémantique) et, surtout, que ces deux formes ne sont pas réductibles l'une à l'autre. Nous avons tenté de montrer l'indépendance épistémique entre le fait de savoir que « p » est vrai et le fait de savoir que p est le cas en proposant des exemples où un individu peut savoir que « p » est vrai sans savoir que p est le cas et, inversement, savoir que p est le cas sans savoir que « p » est vrai. Nous espérons que cet argument montre, contrairement à ce qu'Unger suggérerait, que le fait de douter de la signification d'un énoncé n'implique pas que l'on doit douter de la vérité du fait auquel l'énoncé réfère. Même si cet article n'est qu'une ébauche de cette distinction, nous soupçonnons que seule une question telle que celle de notre propre existence, puisqu'elle semble indubitable, permet de bien faire ressortir ce fait. Nous n'excluons pas la possibilité que d'autres arguments sceptiques puissent, un jour, atteindre un certain succès dans le fait de remettre en doute notre propre existence. Simplement, il apparaît que nous ne pouvons pas remettre en doute quelque chose que l'on sait en plaçant sous

l'empire du doute notre compréhension des mots référant à cette chose. Notre savoir concernant notre existence est, nous croyons, le meilleur exemple de ce fait.

-
1. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, pp. 66-68.
 2. Peter Unger, «A Defense of Skepticism» dans *Philosophical Review*, vol. 80 (1971), pp. 198-219.
 3. Duncan Pritchard, *Knowledge*, Cork, Palgrave Macmillan, 2009, p. 106.
 4. Peter Unger, *Ignorance: A Case for Skepticism*, Oxford, Oxford University Press, 1975, pp. 124-130.
 5. Anthony Brueckner, «Semantic Answers to Skepticism» dans *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 73 (1992), pp. 200-219.
 6. Lewis Carroll, «What the Tortoise Said to Achilles» dans *Mind*, vol. 104 (1995), pp. 691-693.
 7. Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, pp. 7-54.
 8. Noah Lemos, *An Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 140-141.
 9. Duncan Pritchard, *Knowledge*, Cork, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 103-127.
 10. Anthony Brueckner, «Brains in a Vat» dans *The Journal of Philosophy*, vol. 83 (1986), pp. 148-167.
 11. Peter Unger, *Ignorance: A Case for Skepticism*, Oxford, Oxford University Press, 1975, pp. 41-145.
 12. George Edouard Moore, «Proof of an External World» dans *Proceedings of the British Academy*, vol. 25 (1939), pp. 273-300.
 13. Anthony Brueckner, «Terms of Envatment (with Jon Altschul)» dans *Essays of Skepticism*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 174-176.
 14. Peter Unger, *Ignorance: A Case for Skepticism*, Oxford, Oxford University Press, 1975, pp. 92-97.
 15. Martin Kusch, *A Skeptical Guide to Meaning and Rules*, Chesam, Acumen, 2006, pp. 94-148.
 16. Arif Ahmed, *Saul Kripke*, London, Cormwell Press Ltd, 2007, pp. 100-135.

Le problème du dogmatisme chez Fichte

Joël Bégin, *Université Laval*

Avec Fichte, il ne suffit plus de philosopher sur les différents objets de l'expérience, ni sur les seules conditions de possibilité de cette expérience ; il faut avant tout penser les conditions de possibilité de la pensée. La philosophie doit ainsi se tourner vers sa propre source et penser la pensée accompagnée de conscience. Si ce projet trouve des échos chez Descartes, voire chez Aristote – en un sens bien différent il est vrai –, la direction que Fichte lui impose se veut un renouveau de la philosophie. Emboîtant le pas à Kant, père de l'idéalisme transcendantal dont il reconnaît la vérité, et à Reinhold, qui chercha le premier – sans réussir à ses yeux – à soumettre la philosophie kantienne à l'exigence radicale de fondation, Fichte tenta d'achever la philosophie en lui donnant son fondement absolu. De ce premier principe absolument certain, tout devra pouvoir être déduit. La science projetée sera à ce point englobante qu'elle devra pouvoir expliquer les manques de tout autre système, de même que les croyances de la conscience commune, particulièrement celle en l'existence de réalités indépendantes de ladite conscience. Ainsi Fichte est-il amené à affirmer qu'il n'existe que deux systèmes possibles (avec leurs différentes variantes) : l'idéalisme et le dogmatisme. Or ces deux systèmes, ajoute-t-il, sont hermétiques. Aucun terrain commun ne saurait permettre aux deux camps de s'affronter. Le dogmatisme devient ainsi, pour l'idéaliste qui prétend à la vérité ultime, un *problème*. Ces affirmations paraissent étonnantes, et font surgir plusieurs interrogations : pourquoi l'idéalisme transcendantal, tel que professé par Fichte, est-il impuissant à démontrer sa supériorité *par lui-même* ? Cela ne remet-il pas en cause l'évidence du premier principe ? Et surtout : faut-il abandonner le fondement de la science à la croyance, pour reprendre le célèbre mot de Kant ? Il nous semble que la reconnaissance de la vérité inhérente à l'idéalisme critique repose en dernière instance sur la *conviction*. Ce qui ne marque pas de stérilité

l'entreprise discursive et argumentative de la philosophie, comme nous le verrons. Pour soutenir cette idée, nous exposerons d'abord brièvement l'exigence de fondement et de systématisme héritée de Kant et de Reinhold, avant de traiter du problème du dogmatisme tel que formulé par Fichte. Ensuite, nous tenterons de reprendre les arguments formulés par l'idéaliste à l'endroit de tout dogmatisme. La place de la croyance dans la philosophie fichtéenne sera finalement abordée, dans l'optique de la réaffirmation de la supériorité de l'idéalisme sur le dogmatisme. Notre corpus textuel se limitera dans cet article aux écrits de la période de Iéna. Nous traiterons avant tout des deux *Introductions à la Doctrine de la science* de 1797, mais ferons aussi quelques incursions dans *Les principes de la Doctrine de la science* (dénommée communément *Grundlage*, 1794-1795) et la *Doctrine de la science nova methodo* (1798).

I. Système et séries

1.1. La question de la philosophie

Fichte débute chacune de ses deux *Introductions* en décrivant ce qu'est la tâche de la philosophie. Celle-ci consiste à répondre à une question : « Quel est le fondement du système des représentations accompagnées du sentiment de nécessité [c'est-à-dire de l'expérience] et de ce sentiment de nécessité lui-même² » ? À l'opposé des représentations accompagnées du sentiment de liberté, ces représentations nécessaires sont, en d'autres mots, celles qui semblent se rapporter dans l'acte de connaissance à une réalité indépendante de nous. La question peut alors être reformulée ainsi : « Comment en venons-nous à attribuer une valeur objective à ce qui n'est cependant que subjectif ? Ou, puisque l'objectivité est caractérisée par l'être : Comment parvenons-nous à admettre un être³ » ? La philosophie n'est rien d'autre que la résolution de ce problème, développée sous la forme d'une science, puisque « il me semble [dit Fichte] qu'il n'est pas d'autre philosophie que la philosophie comme science⁴ ». Cette science ne peut être, selon le mot même introduit précédemment par l'auteur en parlant des représentations nécessaires, que *systématique*, placée sous le signe de l'unité déductive. Il n'est pas inutile, ici,

d'interrompre notre développement et d'effectuer un court détour par le projet de Karl Leonhard Reinhold, pour mieux cerner l'exigence du fondement formulée à l'égard de la philosophie kantienne.

1.2 Le projet reinholdien et le premier principe fichtéen

Selon Reinhold, commentateur et contemporain de Kant, ce dernier avait réussi, grâce à la révolution copernicienne et à l'idéalisme transcendantal qu'il développe dans sa *Critique de la raison pure*, à fonder les sciences particulières (telles que les mathématiques euclidiennes et la physique newtonienne). Toutefois, il avait échoué à légitimer la prétention de sa philosophie à être science, l'ayant laissée en quelque sorte infondée. En effet, le pivot de l'idéalisme kantien est le sujet transcendantal renfermant les conditions de l'objectivité de la connaissance – c'est-à-dire de la liaison d'une intuition et d'un concept –, à savoir les formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement. Or, du fait de son apriorité, ce sujet lui-même se trouve nécessairement hors de l'expérience; la connaissance du sujet connaissant est dès lors problématique. Le sujet peut se penser et développer un discours sur lui-même, mais les assertions qu'il émet ne peuvent être *valides* car, si elles sont déterminées par un concept, il leur manque néanmoins l'intuition à laquelle ce dernier s'applique. En ce sens, «le discours kantien qui prétend définir la science, c'est-à-dire déterminer ce qui est valide et ce qui ne l'est pas, ne peut établir sa propre prétention à la validité⁵». La raison ne peut, de l'intérieur du système kantien, justifier le savoir qu'elle tire du retour réflexif qu'elle effectue sur elle-même puisque, hors de l'expérience, elle se trouve à l'extérieur du champ légitime d'application des catégories. Reinhold se propose ainsi, dans son *Elementarphilosophie*, de dépasser cette auto-contradiction en fondant non seulement la connaissance, mais toutes les facultés de l'esprit, dans un *fait* premier, originaire : la représentation. Ce fait, qui se veut immédiatement vrai et vrai uniquement par lui-même, se situe au fondement du sujet transcendantal.

Saluant la percée de Reinhold et les problèmes qu'il formule, mais critiquant avec énergie sa solution, Fichte reprend à cet endroit l'entreprise de fonder en toute certitude la philosophie

transcendantale. Reprenons le fil, coupé plus haut, de notre exposé où il était question de la forme que doit prendre la philosophie. Fichte écrit, dans son texte programmatique *Sur le concept de la doctrine de la science*, que «s'il doit y avoir dans l'esprit humain un système achevé et unique, il est nécessaire qu'il y ait un tel principe suprême et absolument premier», à partir duquel *tout* sera déduit: «aucun grain de poussière ne p[ourra] se soustraire à sa sphère d'attraction⁶». Mais ce principe suprême, ce fondement, devra par définition être évident *par lui-même*. C'est ce que Reinhold, malgré sa prétention, n'avait pas réussi à faire, puisqu'il avait placé un *fait* (*Tatsache*), celui de la représentation, à la base de son système. Un fait, avance Fichte dans sa *Recension de l'Énésidème*, ne peut être certain en lui-même; il demande toujours une justification qui lui est externe. En ce sens, «la représentation n'est pas l'essence de l'être, mais une détermination de celui-ci⁷». Quel est donc cet «être» en lequel la représentation trouverait son fondement?

Pour Fichte, le premier principe ne peut être qu'un *acte* (*Tathandlung*), puisque tout *fait* de conscience, en tant que posé, est dérivé d'un acte préalable. Le tout premier acte, qui constitue le premier principe, est celui de l'auto-position du Moi. La philosophie doit débiter par l'intuition immédiate, non encore thématifiée ou consciente, de sa pure activité par la pensée. L'acte intuitionné est celui-là même, pour le Moi, de se poser, par lequel ce Moi *est*: «*Se poser soi-même* et être, si l'on en fait usage comme expressions au sujet du Moi, sont totalement identiques⁸». À cet égard, la parenté étymologique de «position» et de «positivité» est significative: se poser, c'est affirmer et «engendrer» son être, c'est être au sens actif et infinitif du verbe, c'est-à-dire sans marque d'achèvement ou de repos. Cet acte premier, puisqu'il est absolument inconditionné, ne saurait être contraint. C'est donc dire que le Moi se pose lui-même en toute liberté – ce sur quoi nous reviendrons. Or, la question de la philosophie interroge l'expérience. Comment, à partir de cette position absolument libre du Moi, pourrait advenir ladite expérience, c'est-à-dire ce qui relève du sentiment de *nécessité*? Pour le dire rapidement, cela ne saurait être autrement que par la limitation de la liberté du Moi en vertu d'un acte effectué par le Moi. En se limitant,

le Moi se distingue de ce qu'il n'est pas, le Non-Moi qu'il a lui-même posé. En cela, la pensée fichtéenne se rapproche de la position kantienne de l'autonomie de la raison. Si la liberté est au fondement de l'être, le Moi ne peut que se limiter *lui-même* pour faire advenir le Non-Moi ; sinon, sa liberté elle-même serait entravée. Elle serait conditionnelle à autre chose qu'elle-même et, de ce fait, elle ne serait plus liberté absolue. La question que la philosophie doit élucider peut être encore reformulée : comment expliquer la nécessité naturelle sans nier du même coup la liberté originelle du Moi ? Comment, en termes de postures philosophiques, allier le réalisme, qui postule une réalité objective indépendante du sujet, avec l'idéalisme posant l'entièreté de l'expérience dans l'immanence du Moi ?

1.3 Les deux séries de la pensée

Comme nous l'avons souligné plus haut, Fichte tente, dans le sillage de Reinhold, de réformer la philosophie transcendantale⁹ en lui donnant son principe. En ce sens, il est lui aussi placé devant une des apories qui minent de l'intérieur la *Critique de la raison pure* : « La philosophie doit indiquer le fondement de toute expérience : son objet est donc nécessairement en dehors de toute expérience¹⁰ ». Comment peut-on rejoindre cet objet, si l'homme rationnel fini ne connaît rien en dehors de l'expérience ? La réponse se trouve, pour Fichte, dans la distinction de deux points de vue, de deux séries d'actions intellectuelles tout à fait différentes : celle du philosophe et celle de la conscience empirique. La première se présente comme une sorte d'arrachement à l'attitude naturelle, dont « le mouvement immédiat [...] n'est pas de rétrocéder à l'acte mais de s'arrêter aux faits¹¹ ». Ainsi reconnaît-on l'erreur de Reinhold, mais aussi celle de toute philosophie qui, mue par une propension naturelle, accepte un *donné* irréductible. Avant d'en arriver à cette partie de l'analyse, il convient de caractériser davantage ces deux séries de la pensée.

Fichte avance que dans « la Doctrine de la science il existe deux séries extrêmement différentes des actes intellectuels : la série du Moi, que le philosophe observe et la série des observations du philosophe¹² ». La série du Moi est ce que le Moi fait ; la série du philosophe est la réflexion sur ce que le Moi fait – et est, en ce

sens, aussi un faire. Ce dédoublement, surtout présent dans les *Introductions* et la *Doctrine de la science nova methodo*, mais dont on peut aussi trouver des traces dans la *Grundlage*¹³, semble donc mettre en place un observateur, le philosophe, et un observé, le Moi. À ce titre, Fichte multiplie les images renvoyant à la vision (le miroir, l'œil, l'observation, etc.). Cette distinction s'enracine aussi dans le langage philosophique, où il est question de «réflexion», de «spéculation» et d'«aperception». Où la métaphore visuelle peut tromper par sa maladresse, c'est lorsqu'elle donne l'impression que le philosophe observe un objet distinct de lui-même, alors que c'est l'acte même de la pensée qui est pensé. En appliquant la métaphore à la lettre, il faudrait dire que l'œil de l'intelligence qui observe se regarde *lui-même* en train de regarder. Si le Moi qui réfléchit peut se prendre lui-même pour objet, le miroir qui réfléchit ne peut pas se voir. Mais le Moi peut aussi agir sans s'observer, comme lorsqu'il porte attention à ce mur-ci ou ce poêle-là. Les deux points de vue doivent être rigoureusement distingués :

Le philosophe dit seulement en *son* nom: Tout ce qui est pour le Moi est par le Moi. Mais le Moi lui-même dit en sa philosophie: S'il est vrai que je suis et que je vis, il est vrai qu'il existe quelque chose en dehors de moi qui n'existe pas en moi. Le philosophe en partant des principes de sa philosophie explique comment le Moi peut parvenir à une telle affirmation. Le premier point de vue est purement spéculatif, le second est celui de la vie¹⁴.

Nous trouvons ici une reformulation de la question fondamentale de la philosophie. En effet, le Moi qui s'interroge du point de vue de la conscience empirique et s'arrête au fait en vient à croire que de l'être subsiste hors et indépendamment de lui-même. Le philosophe, qui pour sa part observe le Moi agissant, doit retourner jusqu'à l'acte sous-jacent qui produit et affirme cet être. C'est dire que le véritable idéalisme, celui du philosophe transcendantal critique, doit expliquer au sein même de son système la posture réaliste. La ligne séparant l'idéaliste du dogmatique se voit ici tracée en germe. Les postures sont assimilées d'une part à la «spéculation», d'autre part à la «vie».

«Le second point de vue ne peut être compris que par le premier ; [...] quant au premier point de vue il n'existe que pour rendre le second intelligible¹⁵». La distinction de ces deux séries permet à Fichte de contrecarrer toute réfutation basée sur l'absurde présomption selon laquelle «la manière de penser idéaliste devrait être réalisée dans la vie¹⁶». L'idéalisme n'est en fait pas «manière de penser» (*Denkart*), mais «spéculation», c'est-à-dire retour sur soi¹⁷. En tant qu'elle est telle, la Doctrine de la science n'a pas pour dessein d'être un manuel inculquant certains *habitus*. Le point de vue qu'elle développe ne peut être adopté dans la vie quotidienne. Le philosophe, qui est aussi homme vivant, n'est donc pas un idéaliste dans la vie ; il ne peut de ce point de vue qu'y admettre la transcendance de l'être. La Doctrine de la science constitue plutôt un guide pour l'effectuation d'une expérience où le Moi découvre une fois pour toutes sa propre liberté et analyse la structure du savoir. Où l'entreprise fichtéenne trouve-t-elle alors sa nécessité ? Dans le fait que l'homme ne peut se contenter de la simple croyance en sa conscience empirique, car «telle n'est pas la destination du genre humain ; cette destination requiert toujours une connaissance fondée ; l'homme est sans cesse poussé à rechercher une conviction fondée¹⁸». Sans expliciter davantage cette destination, il convient de souligner d'une part l'adhésion de Fichte à la tradition millénaire qui fait ressortir l'activité philosophique et connaissante au désir, et d'autre part que le projet de philosophie première de Fichte est fondamentalement motivé par un idéal de progrès moral.

Comment, pour en revenir à la question qui avait mis en branle ce développement, peut-on indiquer le fondement de toute expérience s'il se trouve en dehors de toute expérience ? Comment le philosophe peut-il atteindre cet endroit à partir duquel il observe les actes du Moi ? Fichte répond qu'il le fait par *abstraction*, «c'est-à-dire [en] sépar[ant] par la liberté de la pensée ce qui est lié dans l'expérience¹⁹». Nous retrouvons ici cet acte libre, propre à la pensée, qui permet de s'élever au-dessus de la nécessité intrinsèque de l'expérience. Le Moi ne peut se connaître ou s'intuitionner que dans son agir déterminé, c'est-à-dire en tant qu'il impose une limitation à sa liberté. Il ne s'intuitionne que dans une forme où il n'est plus libre – tel est le propre de l'expérience. Cependant, le

Moi est en quelque sorte inexplicable sans disjonction spéculative. Le moment de l'abstraction est donc décisif pour la philosophie. Ce qui est lié dans l'expérience, d'abord et avant tout, ce sont en effet l'intelligence et la chose déterminée qu'elle pense ou connaît. Deux choix s'offrent alors au penseur qui, pour retenir le principe de l'explication de l'expérience, effectue cette opération : « Fait-il abstraction de la chose, il retient l'intelligence en soi, c'est-à-dire abstraction faite de son rapport à l'expérience, comme principe d'explication de l'expérience ; fait-il abstraction de l'intelligence, il retient la chose en soi, c'est-à-dire abstraction faite de ce qu'elle surgit dans l'expérience [...]. Le premier procédé est *l'idéalisme*, le second *le dogmatisme*²⁰ ». Ces deux postures, qui dérivent de deux principes explicatifs premiers différents (qu'il ne faut pas confondre avec les deux premiers principes fichtéens de la *Grundlage*), constituent les deux seuls *systèmes* possibles : le premier pense l'expérience comme un produit de l'intelligence, le second comme un produit de la chose en soi. Si différentes philosophies ont tenté d'amalgamer des parties de chacun des systèmes pour en faire un tout, elles n'ont pu qu'échouer à ériger un tout cohérent et conséquent, puisque telles sont les prémisses : 1) la chaîne déductive qui découle d'un principe est unique ; 2) seulement deux principes sont possibles.

2. La distinction de l'idéalisme et du dogmatisme

Avant de nous tourner résolument vers la critique fichtéenne du dogmatisme, il convient de retourner un moment au traitement que Kant lui-même en faisait. Pour ce dernier, le « dogmatisme est [...] la démarche dogmatique qu'adopte la raison pure *sans critique préalable de son propre pouvoir*²¹ ». De cet usage dogmatique de la raison, à savoir celui qui n'est pas limité par un auto-examen rigoureux, émerge pour Kant l'impératif du criticisme, c'est-à-dire « le dispositif préalable qui est nécessaire pour préparer l'établissement progressif d'une métaphysique solide possédant la valeur d'une science, laquelle doit nécessairement être exposée de façon dogmatique et selon la plus stricte exigence de systémativité²² ». Ce passage nous permet à nouveau d'apprécier la filiation existant entre les deux penseurs, surtout en ce qui a trait à l'appui sur la nécessité d'une

philosophie achevée sous forme de science et de système. Il est aussi intéressant de noter la précision de Kant selon laquelle la science ne saurait être présentée que de façon dogmatique, c'est-à-dire par des arguments péremptoirs. À cet égard, le nom donné par Fichte à son système – ayant abandonné l'appellation de « philosophie » –, *Doctrine de la science*, n'est pas anodin. Comme nous le verrons, le système véritable ne peut être que doctrinaire. La distinction entre dogme et doctrine ne tient pas au ton adopté, mais à la vérité ou l'erreur qu'ils énoncent.

Nous avons vu, à la fin de la dernière section, que le chemin de l'idéalisme et du dogmatisme se séparaient au moment de l'abstraction. L'objet respectif de ces philosophies, le fondement de l'expérience, se rapporte nécessairement différemment à la conscience. Comme nous l'avons brièvement explicité plus haut, le fondement idéaliste de l'expérience est l'intelligence qui, faisant abstraction de toute chose, en vient à se prendre comme objet, et, par le fait même, à se déterminer elle-même – à s'autodéterminer – comme pensante. Dans cette identité du sujet et de l'objet, c'est-à-dire du Moi qui se pense lui-même, le Moi se pose librement. De cette façon, le Moi n'est pas un objet de l'expérience, « car ce Moi-en-soi n'est pas déterminé et le devient par moi seul²³ », par un acte de *liberté*. Pour sa part, le dogmatisme pose au fondement de l'expérience la *nécessité*, incarnée par une « pure fantaisie²⁴ », la chose en soi. Cette dernière se trouve aussi en dehors de l'expérience, puisqu'elle n'est pas intuitionnable.

De la division originaire surgit le constat suivant : « Aucun des deux systèmes ne peut directement réfuter celui qui lui est opposé ; [...] chacun des deux systèmes, si on lui accorde son principe propre, réfute celui de l'autre ; chacun nie tout ce qui appartient au système opposé et ils n'ont aucun point commun, à partir duquel ils pourraient se comprendre réciproquement et s'unir²⁵ ». En effet, seul le postulat de la liberté et de l'autodétermination du Moi pourrait réfuter le dogmatisme ; et au contraire seule une preuve de l'existence de la chose en soi, qui ne peut prendre d'autre forme qu'une thèse explicative (la chose en soi doit être postulée pour expliquer l'expérience), pourrait réfuter l'idéalisme. Or, ce sont là précisément ce que chaque système nie. Nous ne pouvons que constater que

«jusqu'ici, ces deux systèmes semblent, au point de vue spéculatif, d'une égale valeur²⁶» et que rien ne saurait les départager ou les concilier. Il est impossible d'en appeler à un principe plus élevé, antérieur aux principes premiers, pour déterminer de façon logique ou déductive une voie à privilégier. En l'absence de terrain commun, d'une prémisse que les deux systèmes partageraient, qu'est-ce qui pourrait engager l'homme rationnel dans l'un ou l'autre des chemins tracés par ces systèmes? Autrement dit, si ces derniers sont d'égale valeur au point de vue spéculatif, comment se fait-il que certaines personnes adhèrent *effectivement* au dogmatisme ou à l'idéalisme?

C'est à cet endroit que tombe la célèbre sentence de Fichte: «Ce que l'on choisit comme philosophie dépend ainsi de l'homme que l'on est; un système philosophique [...] est animé par l'esprit de l'homme qui le possède²⁷». C'est dire que la philosophie ne semble pas ultimement déterminée par la raison, mais par l'intérêt. Ce passage marque aussi le fait que Fichte ne jongle pas seulement avec les concepts abstraits du dogmatisme et de l'idéalisme, mais s'adresse à des *hommes* qui sont, en tant que philosophes – mais non en tant que simples vivants –, dogmatiques ou idéalistes. L'intérêt de l'idéaliste est de continuellement affirmer et maintenir son Moi dans l'objet saisi par la pensée; celui du dogmatique de ne pas abandonner la croyance à l'indépendance des choses, auxquelles il croit son Moi intimement lié (sa conscience n'étant qu'un épiphénomène des choses, comme nous le verrons sous peu). Ces intérêts divergents, qui procèdent de l'intuition ou de la non-intuition originelle de la liberté, s'incarnent ainsi dans les deux premiers principes et donnent naissance, comme nous l'avons déjà souligné, à deux systèmes tout à fait incompatibles.

Or, cela ne signifie pas que toute voie rationnelle soit refusée à la philosophie fondamentale, et qu'il faille accepter ce divorce principiel. C'est pourquoi Fichte s'échine malgré tout à critiquer le dogmatisme par des arguments. Si on ne peut aller en amont du premier principe pour y chercher un sol commun, peut-être le philosophe peut-il aller en aval. C'est ainsi qu'on «peut montrer au dogmatique l'insuffisance et l'inconséquence de son système [...]: on peut le troubler et l'angoisser de toute part, mais on ne peut le

convaincre²⁸». Examinons de plus près trois arguments que Fichte développe pour instiller le doute et la méfiance²⁹ dans l'esprit du dogmatique, avant de conclure sur cette conviction incommunicable.

3. La voie argumentative

Nous pouvons trouver dans les deux *Introductions* trois arguments généraux qui tendent à établir, une fois le premier principe posé et le système développé, la supériorité de l'idéalisme sur le dogmatisme. Rappelons tout d'abord les thèses corollaires que le dogmatique, qui pose la chose en soi au principe, est contraint d'accepter. Tout d'abord, une thèse métaphysique : que la chose en soi soit indépendante de la pensée signifie qu'elle n'est pas amenée à l'être *par* la pensée, mais y préexiste et rend cette dernière possible. Ensuite, une thèse explicative : la seule façon d'expliquer l'expérience réside dans le postulat d'une chose en soi déjà existante. En dérive une thèse causale : placer la nécessité au principe implique qu'on ne peut sortir d'un régime causal. Pour cette raison, il faut affirmer que la chose en soi affecte la pensée causalement, et que cette affection constituant l'expérience institue le lien entre ladite pensée et le monde. Finalement, une thèse matérialiste : le Moi est un produit des choses, un accident du monde ; l'intelligence et la conscience n'en sont en ce sens que des épiphénomènes³⁰. Le dogmatique conséquent et systématique est donc aussi réaliste, déterministe, mécaniste, fataliste, matérialiste.

3.1 L'explication de l'expérience

Le premier des arguments visant à démontrer la supériorité de l'idéalisme sur le dogmatisme se trouve développé principalement dans le §6 de la *Première introduction*, et énonce que le dogmatisme est incapable d'expliquer ce que tout système philosophique se doit d'expliquer (puisque c'est la question centrale de la philosophie) : la déduction de l'expérience. Pour rappeler la définition déployée plus haut, l'expérience est le système des représentations accompagnées du sentiment de nécessité. Or la représentation, même si elle n'est qu'un effet de la chose en soi, est distincte de celle-ci et se situe du côté de l'intelligence (la chose en soi, si elle agit, doit agir *sur*

une réalité différente et séparée d'elle). Or, comment le dogmatique pense-t-il le passage de la chose en soi à l'intelligence? Comment reconquiert-il la pensée à partir de son principe? Il ne le peut d'aucune façon. Il ne peut que répéter son principe sous différentes formes, c'est-à-dire toujours affirmer l'être qui transcende la conscience. Pour reformuler l'argument en des termes posés plus haut, la philosophie est nécessairement composée de deux séries : celle de la chose en soi (série réelle) et celle de l'intelligence (série idéale, qui est synthétique en ce qu'elle est «immédiate union de l'être et du voir³¹»). Le dogmatique ne pense que la première série, simple, et l'intelligence doit émerger à partir de la pure causalité des choses. Au final, «[i]ntelligence et chose [en soi] sont ainsi absolument opposées, elles se situent dans deux mondes, entre lesquels il n'existe aucun pont³²». Le philosophe qui pense idéalement conçoit ensemble les deux séries. Il peut en ce sens dériver de son premier principe, celui de la liberté absolue du Moi dans son autoposition, la série de l'être – un être idéal, dont l'*objectivité* ne peut être issue que de la pensée³³ – déjà présente dans l'intelligence. Elle *doit* le faire, puisque expliquer l'expérience exige d'expliquer le réalisme de la conscience empirique, c'est-à-dire la croyance en l'existence d'objets indépendants de notre conscience. Le réalisme empirique trouve ainsi son fondement dans l'idéalisme transcendantal ; ils « ne doivent pas s'opposer comme deux philosophies, mais comme la philosophie et la vie, chacun [étant] vrai à son niveau³⁴». Le Moi observé voit de l'être en oubliant son activité, mais le philosophe, dans une vision «contre-nature», retrouve l'acte au fondement de cet être.

3.2 L'autocontradiction

Une autre série d'arguments vise à prouver que le réalisme est auto-contradictoire en ce que, un peu à la manière du système kantien mais sans la vérité qui lui est propre, l'explication qu'il présente ne peut s'appliquer à elle-même. Autrement dit, le dogmatique, dans son explication du système des représentations, explique ce qui est devant lui, mais pas ce qu'il fait en l'expliquant. Un exemple flagrant en est donné lorsque les dogmatiques, qui sont *ipso facto* mécanistes s'ils sont cohérents, postulent l'universalité de leur principe explicatif :

Ils se contredisent, à la vérité, eux-mêmes immédiatement par cette présupposition de la validité complète du mécanisme des causes et des effets ; ce qu'ils disent est en contradiction avec ce qu'ils font. En effet au moment même où ils *présupposent* le mécanisme, ils le dépassent ; leur pensée du mécanisme est extérieure au mécanisme³⁵.

Fichte affirme que la présupposition de la validité universelle du mécanisme n'est pas elle-même issue de l'application du mécanisme, car elle est le produit d'un acte de liberté qui excède toute contrainte extérieure au Moi. Dans ce cas, le mécanisme ne s'applique pas à l'explication mécaniste. Or la science, et partant l'unité de son système, exigent que toute explication respecte l'identité réflexive (le Moi = Moi de la *Grundlage* ; le sujet = objectivité de la *Doctrine de la science nova methodo*) donnée dans le premier principe³⁶. Le philosophe doit pouvoir rendre compte à la fois de l'acte pensé et du fait de penser cet acte ; il doit pouvoir penser ensemble le Moi posant et le Moi réfléchissant sur le posé³⁷ séparés par l'abstraction. Sans cette cohérence absolue et auto-justificatrice, qui donne à tout acte de la conscience sa forme, un système est voué à l'incomplétude.

3.3 L'évidence du premier principe et le concept de liberté

Enfin, l'idéalisme détient un avantage décisif par rapport au dogmatisme en ce que son objet, le Moi absolument indépendant, est accessible directement dans la conscience. Le premier principe du dogmatisme est pour sa part un postulat, « une pure fiction, qui attend sa réalisation de la réussite du système³⁸ ». Comme nous l'avons affirmé au dernier paragraphe, toute la consistance de la démarche de Fichte tient à que le premier principe se vérifie dans chacun des actes de la conscience, et non seulement dans l'achèvement du système. Comme le dit Bernard Bourgeois, « [l]e point essentiel de son système réside pour Fichte dans cette affirmation que toute conscience d'un objet (qui peut par exemple être le Moi lui-même) présuppose une "conscience immédiate" dans laquelle le côté subjectif et le côté objectif sont intimement unis³⁹ ». Cette conscience immédiate n'est autre que l'intuition intellectuelle, « pure intuition du moi en tant que sujet = objet⁴⁰ », intuition obscure de l'agir auto-posant du Moi, qui

accompagne tous ses actes. Il n'est pas nécessaire, pour les besoins du présent argument, d'entrer dans les détails du concept d'intuition intellectuelle, sinon pour introduire le problème de la liberté.

L'intuition intellectuelle est celle du Moi agissant en tant qu'il est une libre activité (puisque'il «n'y a pas d'objet, en tant que tel, qui soit objet immédiat de la conscience si ce n'est l'acte même de faire ou liberté⁴¹»), au moment même où il se détermine – c'est-à-dire limite lui-même sa liberté par un acte libre – en se posant. Telle est la difficulté: l'acte originaire continuellement répété qu'est l'auto-position du Moi, premier principe de la science, est immédiatement présent à la conscience via l'intuition intellectuelle. Toutefois, la liberté dont il est issu ne l'est pas, puisque seule l'intuition d'un faire déterminé, c'est-à-dire d'une liberté déjà limitée, n'est possible. C'est donc dire que la liberté elle-même n'est pas l'objet direct d'une intuition. Or sa réalité se doit néanmoins d'être confirmée dans la conscience par une certaine représentation du Moi. Cela est l'apanage de la loi morale, car «*it is only along with an awareness of the moral law that I receive the full notion of my freedom, through which I can come to recognize (as Fichte has done) my consciousness as essentially free activity*⁴²». La loi morale, qui est donnée dans la conscience, est loin de posséder une signification éthique applicable dans la vie: elle n'est que l'expression du devoir originaire du Moi de limiter sa liberté, de se déterminer lui-même, pour advenir. Elle constitue le médium par lequel j'accède au *concept* de mon Moi pur, c'est-à-dire de mon Moi en tant qu'il n'est pas encore déterminé, et donc absolument libre. Si le point d'arrivée constitue un simple *concept*, c'est que le Moi, comme nous l'avons dit, ne peut s'*intuitionner* qu'à travers un faire déterminé. Or le Moi absolument libre n'est pas intuitionnable car il ne se trouve jamais en un simple «état» de liberté: c'est l'acte, donc le fait même de se décider pour ceci et non pour cela (en d'autres mots et pour le répéter: une limitation de sa liberté), qui le fait advenir. En somme, le premier principe d'auto-position du Moi est évident – pour qui s'y arrête – via l'intuition intellectuelle, et le concept de liberté absolue, non limitée, qui lui est inhérent l'est par le médium de la loi morale. Bien entendu, tous les hommes sont libres, mais tous n'en ont pas conscience et ne peuvent

pas s'élever à ce concept de liberté : « Certes vous le possédez en vous-même ; toutefois vous ignorez que vous le possédez. Le principe de votre impuissance ne réside pas dans une faiblesse particulière de votre entendement, mais dans une faiblesse de votre caractère tout entier⁴³ ».

Ce qui ressort de ces arguments, c'est que la supériorité de l'idéalisme sur le dogmatisme n'est que comparative. La différence entre le dogmatique et l'idéaliste n'en est pas une de nature, mais de degré. En effet, il y a possibilité pour chacun de se rallier à l'un ou l'autre des camps, de se convertir volontairement. Cependant, à quoi servent les arguments précédents, si, comme Fichte l'a lui-même souligné, ils ne peuvent aucunement être entendus par le dogmatique, qui n'a rien en commun avec l'idéalisme bien compris ? Il appert que ces arguments ne peuvent persuader que celui qui a une foi inébranlable en lui-même. C'est dire que Fichte prêche pour les convaincus. En effet, chacun de ces arguments est basé sur la reconnaissance d'une conscience de la liberté originelle du Moi pur. Or, cette reconnaissance ne peut être issue que d'un acte libre, et qui ne relève donc pas de la force de l'argumentation :

Cette conscience [du Moi pur] ne s'impose pas, ni ne surgit d'elle-même ; on doit agir effectivement librement et, faisant abstraction de l'objet, ne prêter attention qu'à soi-même. On ne peut obliger quelqu'un à accomplir un tel acte ; et quand bien même on prétendrait y parvenir, on ne pourrait toujours pas savoir si cette personne a correctement procédé et comme il convient. En un mot : on ne peut prouver à cette personne cette conscience ; chacun doit la produire en soi par liberté⁴⁴.

La surdité du dogmatique face aux arguments de l'idéaliste se montre sous un nouveau jour. L'intuition intellectuelle, commune à chacun, relève d'une reconnaissance volontaire, sans monstration ni démonstration. À celui qui nie avoir une telle intuition, il n'y a rien à répondre. Une personne peut sans problème et sans contradiction évidente ne pas se penser pensante. Encore peut-elle penser son activité consciente sans se la représenter comme libre. C'est en ce sens que du « point de vue de la spéculation, on ne peut rien faire

avec le dogmatisme, mais on le peut du point de vue du sentiment le plus intime⁴⁵ ». Et on le peut surtout au sein d'un processus éducatif, d'une formation de la jeunesse, plutôt que chez « les hommes *déjà faits*⁴⁶ ».

4. *Liberté et conviction*

Au terme de ce rapide parcours du projet fichtéen et de la distinction principielle entre dogmatisme et idéalisme, il convient de rappeler quelques-unes des questions que nous avons posées en début de parcours : pourquoi l'idéalisme transcendantal, tel que professé par Fichte, est-il impuissant à démontrer sa supériorité par lui-même ? Et surtout : faut-il abandonner le fondement de la *science* à un certain type de croyance ou de tempérament naturel ? À la première de ces questions, il nous faut répondre que la justesse du premier principe n'est reconnue que par celui qui entreprend d'en faire l'expérience. Son auto-évidence n'est aucunement mise en cause par la simple existence du dogmatique, mais elle dépend d'une décision – qui ne peut être ni nécessaire, ni contrainte extrinsèquement. S'élever au concept de la liberté est, en soi-même, un acte de liberté. L'argumentation de l'idéaliste ne peut convaincre que celui qui croit en lui-même, celui qui peut rattacher l'ordre nécessaire des raisons à un point hors de toute nécessité. Nous ne pouvons pas reprocher à Fichte cette impuissance du premier principe à s'imposer universellement, puisque cela est en parfaite cohérence avec son *système de la liberté*. Fichte a rendu la Doctrine de la science disponible, un guide pour celui qui veut, une fois pour toutes, fonder son savoir en tournant son regard vers son intériorité. Au final, pour répondre à la seconde question, Fichte fait de ce qu'il appelle la « conviction » le critère ultime de la vérité de la philosophie. Cette conviction n'est pas qu'une simple croyance arbitraire ou personnelle, qui pourrait être ceci ou cela : elle « est ce qui est indépendant du temps et de tout modification de la situation ; [...] c'est l'âme elle-même. On ne peut être convaincu que du vrai immuable et éternel : dans l'erreur la conviction est absolument impossible⁴⁷ ». On ne peut croire qu'au vrai, et cette vérité réside « dans la *coïncidence* des deux extrêmes de la vie et de l'abstraction⁴⁸ ». Déduction rigoureuse et conscience

commune doivent converger. C'est pourquoi Spinoza, emblème du dogmatisme conséquent, ne pouvait être convaincu : il devait penser sa philosophie sans y croire puisque, en contradiction avec le principe de l'identité réflexive, il ne retrouvait pas dans ce qu'il disait – en parlant de l'être – ce qu'il faisait – réfléchir sur l'être. La conviction n'est autre que l'intime concordance de soi avec soi, du soi agissant avec le soi réfléchissant, qui émerge de son propre fond et ne saurait être communiquée. C'est pourquoi l'homme doit se convertir, c'est-à-dire délaissier de plein gré une position pour en adopter une nouvelle, et non être persuadé. Pour adhérer à l'idéalisme, «il faudrait être né philosophe, être éduqué en philosophe et s'y éduquer soi-même ; mais on ne peut être fait philosophe par aucun art humain⁴⁹». À la Doctrine de la science vient s'attacher une conception conséquente de l'éducation où l'éducateur vise l'interaction *avec* l'éduqué plutôt que l'influence *sur* lui. En un – trop court – mot, l'éducation vise à réaliser la fin de l'homme en l'éveillant à sa propre liberté.

Conclusion

En somme, nous avons cherché à mieux cerner la conception de l'idéalisme et de son assise que Fichte développe dans ses deux *Introductions*, notamment en situant le rôle de l'argumentation et de la croyance en sa fondation. Cela se fit en quelque sorte par contraste, grâce à l'analyse de sa critique du dogmatisme. Ce faisant, nous n'avons pu que réaffirmer l'extrême cohérence de la philosophie fichtéenne de la période de Iéna. En effet, bien que les deux systèmes philosophiques trouvent leur fondement en raison, il a fallu que le philosophe s'extrait de la nécessité pour découvrir ce point où leurs chemins divergent irrémédiablement, et dut donc se réfléchir librement. Le seul système apte à prendre en charge l'intégralité de l'agir – qui comprend cet acte libre – est ainsi l'idéalisme transcendantal. Cependant, le premier pas dans la science appelle un assentiment personnel, car le premier principe, quoique potentiellement évident, est indémontrable par quelque raison antérieure. Cet assentiment est continuellement vérifié dans la conscience philosophique. C'est dire que la Doctrine de la science n'abandonne pas son fondement à la croyance, sinon à une croyance

qu'il convient d'appeler « conviction » ou vérité. Pour en arriver à cette conclusion, nous avons d'abord rappelé le projet fichtéen dans son ensemble, avec son exigence de fondation et de systématisme. Nous avons ensuite exposé la distinction originaire et définitive entre réalisme et dogmatisme, avant de développer quelques-uns des arguments que Fichte propose pour une critique du dogmatisme. Nous avons enfin souligné le caractère problématique, mais profondément cohérent, de cette critique en attirant l'attention sur les notions de conviction et d'éducation. C'est résolument vers cette dernière notion qu'il faudrait nous tourner pour compléter le portrait d'une critique du dogmatisme chez Fichte. C'est en effet par l'éducation que pourront s'instituer les progrès moral et scientifique espérés et que pourra, ultimement, advenir une réconciliation complète de la raison avec elle-même dans toutes les sphères de l'expérience humaine⁵⁰.

-
1. « Il me fallait donc mettre de côté le *savoir* afin d'obtenir de la place pour la *croyance* » (Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2006, p. 85 (AK, III, 19)).
 2. Johann Gottlieb Fichte, « Première introduction à la Doctrine de la science (1797) » dans *Œuvres choisies de philosophie première – Doctrine de la science (1794-1797)*, Paris, Vrin, 1999, p. 245 (I, 423).
 3. Johann Gottlieb Fichte, « Seconde introduction à la Doctrine de la science (1797) » dans *Œuvres choisies de philosophie première – Doctrine de la science (1794-1797)*, Paris, Vrin, 1999, p. 267 (I, 455-456). Une formule semblable se trouve dans l'introduction à la *Doctrine de la science nova methodo*, avec cette remarque que l'acte de philosopher, c'est-à-dire de retourner sur soi, découle de la présupposition de l'existence de choses hors de soi : « en admettant cette existence [hors de soi], on se réclame de son état intérieur » (Johann Gottlieb Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, Paris, Le livre de poche, 2000, p. 61 (p. 5 de l'édition Meiner 1982)).
 4. Johann Gottlieb Fichte, « Première introduction à la Doctrine de la science (1797) », *op. cit.*, p. 245 (I, 423).
 5. Isabelle Thomas-Fogiel, *Fichte*, Paris, Vrin, 2004, p. 57.
 6. Johann Gottlieb Fichte, « Sur le concept de la doctrine de la science en général » dans *Essais philosophiques choisis (1794-1795)*, Paris, Vrin,

- 1985, p. 44. La citation précédente provient de la même page.
7. Johann Gottlieb Fichte, «Les principes de la Doctrine de la science (1794-1795)» dans *Œuvres choisies de philosophie première – Doctrine de la science (1794-1797)*, Vrin, 1999, p. 23 (I, 100).
 8. *Ibid.*, p. 22 (I, 98).
 9. «[M]on système n'[est] que le système kantien; c'est-à-dire: il contient la même conception de la réalité, mais il est dans sa méthode absolument indépendant de l'exposé kantien» (Johann Gottlieb Fichte, «Première introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 242 (I, 420)).
 10. *Ibid.*, p. 246 (I, 425).
 11. Isabelle Thomas-Fogiel, «Présentation» dans Johann Gottlieb Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, Paris, Le livre de poche, 2000, p. 20.
 12. Johann Gottlieb Fichte, «Seconde introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 266 (I, 454).
 13. Johann Gottlieb Fichte, «Les principes de la Doctrine de la science (1794-1795)», *op. cit.*, p. 66 (I, 162).
 14. Johann Gottlieb Fichte, «Seconde introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 266 (I, 455).
 15. *Id.*
 16. *Ibid.*, p. 286 (I, 483).
 17. Cette action de retour sur soi est le propre de l'idéalisme critique (transcendantal). Celui-ci se distingue, pour le dire rapidement, de l'idéalisme transcendant (dogmatique) en ce qu'il «déduit des lois fondamentales de l'intelligence le système des modes nécessaires de l'activité» (Johann Gottlieb Fichte, «Première introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 258 (I, 442)). L'idéaliste transcendant, pour sa part, «saisit ces lois en la façon dont elles sont déjà immédiatement appliquées aux objets» (*ibid.*, p. 259 (I, 442)). Nous pourrions reconnaître en cette seconde caractérisation la critique qu'Énésidème à l'égard de Kant, selon laquelle la philosophie transcendantale présupposait chez lui un certain concept d'expérience pour expliquer les conditions de possibilité de la même expérience. Or Fichte répond à cela que si la philosophie kantienne peut être interprétée dogmatiquement, l'esprit de son système demeure fidèle au criticisme (ayant par exemple nécessairement présupposé, sans l'expliquer, l'effectivité d'une intuition intellectuelle). Il ne nous est pas possible de développer davantage ces distinctions dans le cadre du présent article.
 18. Johann Gottlieb Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, *op. cit.*,

- p. 65 (p. 6 de l'édition Meiner 1982).
19. Johann Gottlieb Fichte, «Première introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 247 (I, 425).
 20. *Ibid.*, p. 247 (I, 425-426).
 21. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, pp. 87-88 (AK, III, 21 ; B XXXV).
 22. *Ibid.*, p. 88 (AK, III, 22-23 ; B XXXVI).
 23. Johann Gottlieb Fichte, «Première introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 248 (I, 428).
 24. *Ibid.*, p. 249 (I, 428).
 25. *Ibid.*, p. 250 (I, 429).
 26. *Ibid.*, p. 251 (I, 431).
 27. *Ibid.*, p. 253 (I, 434).
 28. *Id.*
 29. Ceci est le dessein explicite – constituant le sous-titre – de la *Seconde introduction*, rédigée à l'intention des «lecteurs qui possèdent déjà un système philosophique».
 30. Pour une discussion plus détaillée de ces quatre thèses, voir Lance P. Hickey, «Fichte's critique of dogmatism: the modern parallel» dans *The Philosophical Forum*, vol. 35, no. 1 (Printemps 2004), pp. 72-73.
 31. Johann Gottlieb Fichte, «Première introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 254 (I, 435).
 32. *Ibid.*, p. 254 (I, 436).
 33. Johann Gottlieb Fichte, «Seconde introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 295 (I, 494).
 34. Bernard Bourgeois, *L'idéalisme de Fichte*, Paris, Vrin, 1995, p. 38.
 35. Johann Gottlieb Fichte, «Seconde introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 306 (I, 509-510).
 36. Isabelle Thomas-Fogiel, «Présentation» dans Johann Gottlieb Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, *op. cit.*, p. 23.
 37. Johann Gottlieb Fichte, «Les principes de la Doctrine de la science (1794-1795)», *op. cit.*, p. 21 (I, 98).
 38. Johann Gottlieb Fichte, «Première introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 249 (I, 428).
 39. Bernard Bourgeois, *L'idéalisme de Fichte*, Paris, Vrin, 1995, p. 54.
 40. Johann Gottlieb Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, *op. cit.*, p. 93 (p. 31 de l'édition Meiner 1982).
 41. *Ibid.*, p. 115 (p. 50 de l'édition Meiner 1982).
 42. Andrew W. Lamb, «Fichte's "introductions" as introductions to

- certainty» dans *Idealistic studies*, vol. 27, no. 3 (Automne 1997), p. 210.
43. Johann Gottlieb Fichte, «Seconde introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 302 (I, 504).
 44. Johann Gottlieb Fichte, «Première introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, pp. 249-250 (I, 429).
 45. Johann Gottlieb Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, *op. cit.*, p. 76 (p. 15 de l'édition Meiner 1982).
 46. Johann Gottlieb Fichte, «Première introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 253 (I, 435).
 47. Johann Gottlieb Fichte, «Seconde introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 308 (I, 513).
 48. Jean-Christophe Goddard, *La philosophie fichtéenne de la vie – Le transcendantal et le pathologique*, Paris, Vrin, 1999, p. 22.
 49. Johann Gottlieb Fichte, «Première introduction à la Doctrine de la science (1797)», *op. cit.*, p. 253 (I, 435).
 50. Je tiens à remercier Simon Jomphe et les évaluateurs anonymes de la revue *Phares* pour leur lecture minutieuse des versions antérieures de ce texte et pour les judicieux commentaires formulés à leur égard. Toute inexactitude m'est, évidemment, complètement attribuable.

Droit, neurosciences et responsabilité : critique d'une thèse réformiste

Dominic Cliche, *Université Laval*

1. Introduction

Peu de domaines d'investigation philosophique ont échappé au tournant naturaliste qu'a pris la philosophie contemporaine au moins depuis les travaux de Quine sur la naturalisation de l'épistémologie, et la situation n'est pas différente pour les disciplines normatives comme l'éthique et le droit. Suite à cela, certains ont pu se pencher sur ce que signifie un naturalisme juridique ou sur la naturalisation du droit lui-même¹. Dans le présent texte, cependant, mon intérêt se portera sur les conséquences pour le droit d'une forme avancée de naturalisation du comportement humain par le moyen des sciences cognitives et neurosciences.

Si l'on peut taxer d'enthousiasme un peu démesuré ceux qui, face aux imposants succès des sciences de la nature dans le domaine de la production de connaissances, ont pu affirmer que tout savoir devait pouvoir être réduit et formulé dans le langage de ces sciences dures (principalement la physique), force est cependant d'avouer aujourd'hui que ces sciences fournissent au moins un aspect essentiel de notre «meilleure compréhension du monde». En ce sens, tout savoir, tout concept qui se trouverait à ne pas être au moins *compatible* avec les connaissances issues des sciences de la nature devrait être considéré comme fortement improbable, voire être carrément rejeté. Ainsi, toute conception de l'humain qui serait en contradiction avec le fait que ce dernier est un être naturel, une partie de la nature, se trouve exclue de notre meilleure compréhension du monde.

Dans la mesure où le droit vise à réguler et orienter le comportement humain, on serait en droit de s'attendre à ce que les catégories qu'il utilise soient des catégories viables d'un point de vue naturaliste et que, dans la pratique, il traite les humains d'une manière qui ne soit pas incompatible avec notre meilleure compréhension

du monde et de nous-mêmes. Selon certains auteurs, cette attente s'avère nécessairement déçue lorsqu'on tient compte des avancées neuroscientifiques récentes. Notamment, Joshua Greene et Jonathan Cohen, dans leur article « For the law, neuroscience changes nothing and everything »², argumentent que l'explication causale déterministe de l'action humaine qu'offrent les neurosciences nous oblige à abandonner la catégorie de responsabilité criminelle telle qu'elle a été conçue jusqu'à présent et, alors, à délester la justification des sanctions pénales de toute visée de rétribution. Une prise en compte sérieuse des neurosciences exigerait donc, selon eux, de réformer la philosophie sous-jacente au droit criminel³. C'est à l'évaluation de leur argument en faveur de cette thèse que je m'attarderai dans le présent texte. Je commencerai par déterminer quelle forme logique doit prendre une critique radicale du concept de responsabilité criminelle et, ainsi, ce que serait un bon argument permettant de soutenir une thèse réformatrice (§2). Au regard de cette analyse, il s'avèrera fort improbable qu'un tel argument puisse être fourni, à moins de modifier l'angle d'approche. C'est ce que font Greene et Cohen dans leur article, et c'est alors vers l'évaluation de leur argument que je me tournerai (§3). Bien que leur tentative semble prometteuse au plan formel, je montrerai qu'elle échoue dans ses prétentions. Je conclurai donc qu'en l'absence d'un argument plus probant en faveur de la thèse réformatrice, la responsabilité criminelle n'est pas menacée par les neurosciences (§4).

2. La falsification des catégories juridiques : mode d'emploi

La question est la suivante : la compréhension du comportement humain que peuvent offrir les neurosciences menace-t-elle la responsabilité, au sens où elle est définie par le droit ? Pour pouvoir y répondre de manière efficace, il importe avant tout de se demander ce qui peut compter comme un bon argument permettant de falsifier cette catégorie juridique. La question n'est pas triviale. Le droit n'est pas une théorie de l'esprit, mais un discours normatif à visée pratique, et en ce sens il n'est pas d'emblée évident de savoir comment, si c'est le cas, une théorie de l'esprit ou une conception neuroscientifique du comportement peut venir en falsifier des

composantes. Il n'est pas clair, par exemple, que les propriétés auxquelles font référence les catégories juridiques se laissent saisir par le langage neuroscientifique. De même, ce « problème de traduction » n'implique pas nécessairement pour autant que ces catégories soient incompatibles avec une compréhension naturaliste du monde⁴.

Ainsi, avant de me tourner vers la forme de l'argument, je m'attarderai quelque peu à l'idée que le droit est un discours normatif. J'entends « normatif » ici en deux sens. Le discours juridique est normatif (1) en ce qu'il fournit aux agents des raisons d'agir, c'est-à-dire qu'il a pour visée de réguler et d'orienter l'action des agents, et (2) en ce qu'il mobilise des catégories définies elles-mêmes sur la base de considérations normatives. L'affirmation (1) n'est pas celle qui m'occupera principalement. Elle n'est pratiquement pas controversée, du moins depuis Hart⁵, et reprend directement l'idée que le droit s'adresse et s'applique à des « personnes », c'est-à-dire à des êtres capables d'exercer leur raison pratique (*practical reasoners*)⁶.

L'affirmation (2) est plus pertinente à mon propos, mais elle peut s'avérer plus problématique et, surtout, plus ambiguë. Elle repose sur deux postulats. Premièrement, le droit ne décrit pas des processus naturels, mais formule plutôt des catégories artificielles ainsi que les critères permettant de les appliquer, c'est-à-dire des critères permettant de déterminer si un certain comportement ou un certain individu peut être rangé sous une de ces catégories. Deuxièmement, et c'est ce qui constitue l'aspect proprement normatif des concepts ou catégories juridiques, les critères de leur application sont justifiés au regard de considérations normatives, c'est-à-dire des principes appartenant à un ensemble de règles dont la visée constitutive est de réguler les comportements, soit d'*approuver* les comportements *acceptables* et de *punir* les comportements *inacceptables*. Par exemple, aucun acte n'est « criminel » en soi ; pour appliquer cette catégorie à des faits, il faut au préalable que des critères aient été formulés pour discriminer un acte juridiquement acceptable et un acte juridiquement inacceptable. Pour ce faire, il est impossible de sortir complètement du vocabulaire normatif.

Il y a donc à l'intérieur du droit une certaine indépendance du normatif par rapport à la description empirique, dans la mesure où, par exemple, une fois que les faits empiriques sont décrits de manière neutre, il demeure à se demander s'ils constituent une infraction criminelle, c'est-à-dire un comportement inacceptable du point de vue du droit criminel. Les concepts juridiques, cependant, sont *aussi* nécessairement sensibles aux faits, au sens où ils comportent une composante empirique qui peut être vérifiée ou falsifiée. Un crime n'est jamais *seulement* une suite d'événements décrits de manière neutre, mais appliquer la catégorie «crime» demande toujours une analyse attentive et scrupuleuse des faits auxquels s'appliquent les critères.

Cette présentation assez sommaire de l'aspect normatif du discours juridique permet d'avancer deux propositions :

(2.1) La définition des catégories juridiques normatives n'est pas *a priori* contrainte par les faits. La définition est toujours plutôt le résultat d'une prise de position sociale, au regard de principes ou d'engagements normatifs préalables, par rapport à ce qui est acceptable ou non. Ainsi, seul un argument contenant au moins une prémisse normative semble pouvoir mettre en danger une de ces catégories. En ce sens, une catégorie juridique ne peut pas être démontrée fautive simplement sur la base de données empiriques, mais elle peut être démontrée *injustifiée* d'un point de vue normatif.

(2.2) L'application des catégories, elle, est contrainte par les faits. S'il est possible de falsifier une catégorie juridique, cela devra être fait indirectement, en montrant que la catégorie est *inapplicable*. Il s'agit de voir que si la définition d'une catégorie juridique est avant tout normative, cela n'empêche pas que l'extension de cette catégorie puisse s'avérer *vide*. On peut bien définir une «personne» de telle ou telle manière, si on découvre que, dans les faits, personne ne satisfait aux caractéristiques sélectionnées dans la définition, alors on a une catégorie bien claire, mais sans effet. Par exemple, on pourrait bien accorder des droits spécifiques aux extra-terrestres, mais, jusqu'à preuve du contraire, les catégories auxquelles feraient référence ces droits ne pourraient jamais être invoquées dans la décision d'un tribunal. Ainsi, si les caractéristiques pertinentes

sont sélectionnées normativement, il faut tout de même que ces caractéristiques existent. Le droit n'a d'autorité que sur la pertinence, et non sur l'existence.

Un argument permettant de falsifier une catégorie juridique se présente alors, au point de vue formel, comme la conjonction de deux prémisses, l'une qui énonce la définition de la catégorie, selon (2.1), et l'autre qui formule un jugement d'existence concernant certaines ou toutes les propriétés empiriques identifiées dans la définition, selon (2.2) :

Tout ce qui est P a les propriétés empiriques $\langle x,y,z \rangle$;
Il n'existe rien qui ait les propriétés empiriques $\langle x,y,z \rangle$;
Donc, il n'existe rien qui soit P, i.e. l'extension de P est vide.

Dans le cas où P est une catégorie juridique, la conclusion est assurément indésirable, au sens où elle fait en sorte que la catégorie est inapplicable. Or c'est une attente légitime, voire nécessaire, qu'une catégorie juridique puisse être appliquée, sans quoi elle ne peut pas remplir sa visée pratique et orienter l'action des agents ou les décisions des officiers. C'est l'ajout d'une prémisse normative supplémentaire, soit « l'extension de P ne *doit* pas être vide »⁷, qui fait que l'argument peut proprement compter comme une réduction à l'absurde. Dans la mesure où la vérité de la prémisse mineure (le jugement d'existence) repose sur un procédé de vérification indépendant, on ne peut pas tenter d'éviter la contradiction simplement en la rejetant, bien que cela puisse inciter à retourner dans le laboratoire. Il semble alors que le problème repose sur le fait que la prémisse majeure (la définition) est inadéquate, que la catégorie juridique est problématique et que ce soit elle qui doit être révisée ou abandonnée.

Revenons au cas particulier de la catégorie de responsabilité criminelle. Pour formuler un argument qui permettrait de la falsifier, on doit premièrement définir ce qui fait qu'un individu puisse être tenu responsable d'une infraction quelconque, de manière à déterminer si cette définition implique l'existence de propriétés ou de caractéristiques falsifiables empiriquement. De manière générale, les critères déterminant la responsabilité découlent de la proposition

(1) présentée ci-dessus, comme quoi le droit est normatif en ce qu'il fournit aux agents des raisons d'agir, et donc qu'il s'applique à des « personnes », c'est-à-dire à des êtres capables d'exercer leur raison pratique (*practical reasoners*). Ainsi, un individu est tenu responsable d'une action qu'il a posée seulement s'il possédait, au moment de l'action, les capacités normales et nécessaires pour obéir à la loi, à laquelle il a eu une « possibilité équitable » (*fair opportunity*) d'obéir⁸. De manière plus spécifique, cet individu capable, volontaire et conscient doit avoir posé le geste qui lui est reproché (preuve de l'acte matériel de culpabilité, ou *actus reus*). Il doit aussi l'avoir fait avec l'intention qui lui est reprochée (preuve de l'intention criminelle, ou *mens rea*)⁹. Pour être tenu responsable, un individu doit donc jouir de certaines capacités, dont celles de former des intentions et d'assurer un degré suffisant de contrôle sur son action, c'est-à-dire de soumettre ses états motivationnels à des raisons à un niveau jugé suffisant.

Cependant, certaines restrictions s'appliquent. Dans le cadre du droit criminel canadien, il est reconnu qu'un individu n'est pas criminellement responsable si un trouble mental le rend, au moment de commettre l'acte, « incapable de juger de la nature et de la qualité de l'acte [...], ou de savoir que l'acte [...] était mauvais¹⁰ ». Pour être tenu responsable, il doit savoir ce qu'il fait, avoir des croyances minimalement rationnelles ou ne pas être déconnecté par rapport à la réalité. Un exemple figurant dans la jurisprudence récente est celui de Pascal Morin, reconnu non criminellement responsable du meurtre de sa mère et de ses deux nièces, suite à un épisode de schizophrénie où il était convaincu qu'elles étaient possédées du démon et que lui, qui se prenait pour Jésus, devait les tuer pour ainsi sauver la planète¹¹. Il aurait eu beau mettre en œuvre une rationalité moyens-fin impeccable, cela n'est pas suffisant pour qu'il soit tenu criminellement responsable de son geste. Il en est de même pour un individu qui aurait agi sous l'effet d'une contrainte qui, dans la situation particulière où il se trouvait, s'avérait être une meilleure raison d'agir que la loi qu'il a transgressée¹². Par exemple, s'il a volé sous l'effet d'une menace de mort, on considérerait qu'il était plus raisonnable de commettre l'infraction que de mourir.

Ainsi, une catégorie de responsabilité applicable inclurait les éléments suivants : la personne tenue responsable a la capacité de former des intentions et la capacité de soumettre ses états motivationnels à des raisons, elle fait exercice de ces capacités au moment de l'action, elle n'est pas déconnectée par rapport à la réalité et agit en l'absence de contraintes excessives¹³. Une réfutation empirique devra montrer que personne, ou qu'un nombre trop important de personnes, ne peut être tenu suffisamment rationnel ou libre pour que lui soit appliquée la catégorie de responsabilité.

Une *bonne* réfutation empirique devra cependant tenir compte d'une contrainte supplémentaire. En effet, les éléments retenus peuvent mener à deux interprétations, l'une d'entre elles étant trop large pour pouvoir servir, dans le cas présent, comme prémisse dans un argument fondé. Les deux interprétations se distinguent quant au rôle que joue l'explication causale dans la disculpation. Dans la première, un motif valable de disculpation peut consister en le fait que le comportement de l'agent soit déterminé par des causes, externes à sa vie mentale, qu'il ne pouvait contrôler. Dans l'autre, seules certaines causes externes peuvent jouer ce rôle, et uniquement dans la mesure où elles sont significativement liées à une incapacité spécifique. L'adoption de la première interprétation est ce que Stephen J. Morse a nommé « l'erreur psycholégale fondamentale » (EPF ; *fundamental psycholegal error*). Par exemple, une tumeur au cerveau peut être une cause véritable rendant mon comportement fort étrange, mais elle ne m'excuse pas de tout écart de conduite, à moins qu'on puisse montrer qu'elle m'empêche d'exercer ma raison pratique à un niveau suffisant. Par exemple, qu'elle me rende plus agressif qu'à l'habitude n'implique pas qu'elle ruine ma capacité à exercer un contrôle minimal sur mon agressivité.

The discovery that the brain, including a brain abnormality, played some causal role in the production of what is undeniably human action does not lead to any legal conclusions about responsibility. The proper internal question is whether the neuroscience evidence helps to establish the presence or absence of action, mental states or a genuine affirmative defense, such as lack of rational capacity¹⁴.

L'exclusion de l'EPF ne rend pas toute falsification impossible, bien sûr, mais elle introduit une contrainte conceptuelle supplémentaire sur la définition de la responsabilité. Cela fait en sorte qu'un *bon* argument devra montrer *directement* qu'un nombre important d'êtres humains n'ont pas les capacités minimales nécessaires pour être considérés comme des êtres pouvant exercer leur raison pratique et ce, peu importe la vérité du déterminisme causal qu'impliquent les sciences de la nature.

Une telle démonstration est improbable. Le meilleur candidat, il me semble, est une forme de matérialisme éliminativiste (ME)¹⁵. Une telle position requiert l'abandon du vocabulaire de la psychologie naïve (*folk psychology*), c'est-à-dire principalement des termes dénotant des attitudes propositionnelles (désirs, croyances, intentions, etc.) nécessaires à la formulation de la conception minimale de la raison pratique qui est utilisée par le droit. ME invite à réformer en profondeur la compréhension qu'ont d'eux-mêmes les agents, et ainsi semble priver nécessairement le droit du cadre général de catégorisation du comportement qui en est constitutif. Cependant, même une proposition aussi radicale n'a peut-être pas de conséquences aussi catastrophiques pour le droit qu'il n'y paraît. Notamment, Paul Churchland affirme :

Eliminative materialism thus does not imply the end of our normative concerns. It implies only that they will have to be reconstituted at a more revealing level of understanding, the level that a matured neuroscience will provide¹⁶.

ME doit maintenir un certain sens des termes «rationalité» et «normativité» à travers la traduction dans le langage des neurosciences, ne serait-ce que pour assurer sa cohérence en tant que théorie qui vise à être rationnellement justifiée. Ainsi, à moins de rejeter en entier le droit en tant que système normatif, ME n'affecte pas la catégorie de responsabilité en elle-même ; il ne fait que rendre abusivement compliquée la description des capacités requises¹⁷. Dans la mesure où l'on peut continuer à discriminer entre les processus selon ce que l'on valorise ou encourage – la définition

des catégories juridiques – et dans la mesure où cette discrimination peut au moins en principe avoir un impact pratique sur les processus qui ont effectivement cours – ce qui a trait à la normativité ou au caractère pratique des catégories, incluant la capacité pour les cerveaux de tenir compte des catégories pour l'action –, on a les éléments essentiels pour constituer le cadre général et formel du droit en tant que système normatif de régulation des comportements.

3. Une tentative prometteuse de falsification : Greene et Cohen sur le rôle des intuitions morales

Pour falsifier la catégorie juridique de responsabilité, il faut d'abord définir les critères normatifs de la responsabilité. Une telle définition peut être justifiée ou injustifiée au regard de considérations normatives, mais elle n'est pas directement falsifiable. Ensuite, il faut déterminer si la catégorie est applicable en déterminant quelles propriétés ou caractéristiques empiriques sont impliquées par la définition et si elles existent réellement. Pour obtenir une conclusion négative, compte tenu de l'état actuel du droit, il faudrait montrer qu'un nombre important de personnes ne peuvent pas être considérées comme des êtres exerçant de manière suffisante leur raison pratique. Or, à moins de nier que le droit s'applique à des personnes à qui il fournit des raisons d'agir, une caractéristique essentielle au droit lui-même, il est impossible de montrer que la catégorie juridique de responsabilité est vide. L'éventualité d'une telle falsification s'avère donc fort improbable.

En ce sens, pour le droit, les neurosciences ne changent rien. Cependant, Greene et Cohen¹⁸ affirment que ce constat est fragile et que, dans l'avenir, les neurosciences sont en fait appelées à tout chambouler. Leur thèse principale est que l'application des catégories juridiques n'est pas déterminée par leur seule définition explicite, mais aussi par les intuitions morales implicites qui les justifient : «The legitimacy of the law itself depends on its adequately reflecting the moral intuitions and commitments of society. If neuroscience can change those intuitions, then neuroscience can change the law¹⁹». Dans le cas de la responsabilité criminelle, ils affirment que cette catégorie juridique peut être modifiée en fonction des intuitions

morales des individus concernant la responsabilité et le libre arbitre. Or ces intuitions morales imposent des critères plus exigeants que la catégorie formulée par le droit. L'intuition à laquelle ils font appel est en fait une réhabilitation de l'EPF, comme quoi un agent ne peut légitimement être considéré responsable d'une action que s'il est la cause ultime (CU; *uncaused causer*) de cette action. Il serait considéré immoral de punir quelqu'un qui ne satisfait pas à ce critère. Ainsi, une fois que les neurosciences auront rendu manifeste que l'action humaine est soumise au déterminisme causal, les individus devraient devenir réfractaires à tenir quiconque responsable de ses gestes, et la catégorie de responsabilité criminelle deviendra alors inapplicable.

C'est cet argument que je souhaite évaluer dans la présente section. Je commencerai par justifier le changement qu'ils opèrent dans l'angle d'approche et montrer ce que cela implique quant à l'argument proposé en faveur de la thèse réformiste (§3.1), pour ensuite analyser et critiquer leurs deux arguments principaux: une expérience de pensée (*Mr Puppet*) sensée isoler l'intuition en question (§3.2) et l'explication de cette intuition d'un point de vue évolutionniste (§3.3). Dans les deux cas, je montrerai que leur démonstration ne permet pas de soutenir leur position réformiste.

3.1. Un nouvel argument tenant compte du rôle des intuitions morales

Le but de Greene et Cohen est de montrer que l'EPF est en fait fortement ancrée dans les intuitions morales des individus, qu'elle n'est finalement pas une erreur, et qu'elle fait ainsi pression sur la définition de la catégorie juridique de responsabilité. Cela fait en sorte que la falsification de la catégorie de responsabilité serait possible simplement sur la base du fait que les agents sont soumis au déterminisme causal impliqué par les sciences de la nature, et principalement qu'ils sont déterminés par des causes neurologiques extérieures à leur vie mentale consciente.

Ce changement dans l'angle d'approche implique une différence importante par rapport à l'argument que j'ai présenté plus haut. Cette différence repose dans le fait que Greene et Cohen s'intéressent à l'impact de croyances générées par des intuitions,

et non seulement aux catégories positives du droit et aux états de fait en eux-mêmes. Les résultats scientifiques *en tant que* résultats scientifiques ne sont que peu importants dans l'argument : ce sont leurs effets, lorsqu'intégrés par des individus raisonnables parmi leurs croyances et mis en relation avec leurs intuitions, qui sont importants. L'argument devient alors le suivant :

Toute personne a l'intuition morale que pour être légitimement tenu responsable d'une action, un agent doit être la cause ultime de cette action ;

Les neurosciences rendent manifeste qu'aucun agent n'est la cause ultime de quelque action que ce soit²⁰ ;

Donc, toute personne consciente de ce dernier fait croit qu'aucun agent ne peut être légitimement tenu responsable de quelque action que ce soit.

Cette différence semble faire en sorte que l'argument de Greene et Cohen prête le flanc à la critique. En effet, pourquoi s'intéresser à ce que les individus *croient* être le cas, et non pas directement à ce qui *est* le cas ? Les croyances des individus pourraient bien être *fausses*, auquel cas le détour n'en vaut pas la chandelle. Le droit aurait raison de ne pas prendre en compte une intuition qui mène à des croyances fausses, et on peut espérer que les arguments des philosophes compatibilistes²¹ puissent en venir à corriger ces intuitions. Ainsi, on pourrait affirmer que l'argument de Greene et Cohen échoue, qu'il ne règle pas la question, mais plutôt la contourne, en remplaçant, par une acceptation non critique des intuitions naïves des individus, ce qui serait véritablement une bonne réponse à la question et qui ne pourrait se passer d'arguments métaphysiques.

Cependant, il me semble qu'une telle critique n'est pas fondée, dans la mesure où elle néglige ce qui fait justement une force de l'argument de Greene et Cohen, soit le fait de prendre au sérieux le caractère normatif des catégories juridiques. Si l'on accepte que la responsabilité n'est pas une catégorie naturelle, mais une construction humaine visant certains objectifs de régulation des comportements – par exemple, réguler l'attribution du blâme et des louanges de manière juste entre les individus – alors il semble que

pour bien la définir, on doit s'attarder à décrire la pratique humaine qui consiste à tenir un agent pour responsable de ses actions. Les intuitions des agents concernant à ce qui est requis par cette pratique sont vraisemblablement des plus importantes, voire essentielles, à une telle description.

Une autre critique possible s'appuie sur le fait que le droit n'a pas retenu l'intuition morale CU pour la définition de la responsabilité; cette intuition n'est donc pas du droit. Pourquoi le droit devrait-il alors s'en soucier, surtout si elle est métaphysiquement problématique? La réponse de Greene et Cohen est qu'en fait, le droit a déjà intégré implicitement CU, quoique sans que ne transparaisse d'emblée la tension que cela implique. Un agent responsable doit minimalement pouvoir exercer sa raison pratique; or on ne peut pas comprendre ce que signifie le concept d'agent pouvant exercer sa raison pratique sans référer à CU (cet argument sera explicité en §3.3). Ce que cela implique, c'est que personne ne serait prêt à considérer quiconque comme responsable sans qu'il ne satisfasse à CU. Ainsi, lorsqu'on applique la catégorie de responsabilité, c'est toujours à un comportement qui semble satisfaire à CU, peu importe ce qu'en dit explicitement le droit; face à un comportement qui ne semble pas y satisfaire, la catégorie est jugée ne pas s'appliquer, ou du moins ne pas s'appliquer de manière légitime (cet argument sera explicité en §3.2). Les questions qu'on pose pour déterminer si un agent est responsable, s'il est suffisamment rationnel, s'il mérite une punition, disent Greene et Cohen, sont toujours motivées par une conception de la raison pratique plus riche que celle explicitement fournie par le droit.

En résumé, pour les deux auteurs, il y a une différence entre ce que le droit *dit* et ce qu'il *présuppose* pour gagner l'appui des citoyens – pour que ces derniers acceptent sa normativité et pour qu'il leur apparaisse mener à des décisions légitimes. La catégorie de responsabilité est appliquée sur la base de CU et lorsqu'une tension apparaît, dans une situation limite, entre la catégorie juridique et la catégorie plus riche qui motive réellement les agents, la catégorie juridique semble nécessairement erronée et inapplicable sur une base normative. En l'absence d'une justification morale de la notion de

responsabilité, il semble que la catégorie juridique ne puisse plus être considérée comme *socialement légitime* (bien que toujours *légalement valide*). C'est cette «délégitimisation» de la catégorie de responsabilité qui appelle avant tout à une réforme du droit.

3.2. *Mr Puppet*

L'argument proposé par Greene et Cohen est valide ; il reste à déterminer s'il est fondé. Il est fondé si l'intuition morale à laquelle ils font appel, soit qu'un agent ne peut être considéré responsable d'une action que s'il est la cause ultime (*uncaused causer*) de cette action²², est partagée au sein de la population. Pour appuyer leur thèse, Greene et Cohen proposent une expérience de pensée, celle de *Mr Puppet*, visant à isoler l'intuition en question. Cependant, si dans les faits plusieurs intuitions conflictuelles pouvaient être isolées, un problème surviendrait nécessairement pour leur argument. Dans un tel cas, la question normative de savoir quel concept de responsabilité on devrait adopter demeurerait ouverte. C'est, je crois, ce qui fait que l'argument de Greene et Cohen ait, au final, peu de chance de succès.

L'expérience de pensée est la suivante²³. Imaginons qu'un groupe de scientifiques parvenait, par la manipulation génétique et un contrôle accru des variables environnementales, à produire un individu (*Mr Puppet*) de manière à ce que chacun de ses désirs et chacune de ses croyances, et ainsi chacun de ses comportements intentionnels, soient le résultat nécessaire de la planification effectuée par le groupe de scientifiques. Ces scientifiques, dans la mesure où ils réussissent, peuvent prédire chaque fait et geste de *Mr Puppet*. Plus encore, ils peuvent se considérer comme les véritables agents de la vie de *Mr Puppet*. Ils l'ont créé justement pour qu'il soit tout ce qu'il est et accomplisse tout ce qu'il accomplit. Un jour, *Mr Puppet* commet un crime qui, nécessairement, est aussi un comportement planifié par le groupe de scientifiques.

Mr Puppet agit selon ses intentions, formées selon ses désirs et ses croyances, en toute conscience et sans coercition excessive. Il devrait donc, à la lumière des critères fournis par le droit, être tenu responsable de ses actes. Cependant, Greene et Cohen affirment, à raison il me semble, que de le tenir ainsi responsable est contre-

intuitif. Plutôt, on est tenté de le disculper complètement de son crime, au moins au sens où on ne considère pas qu'il *mérite* d'être puni pour ce crime. Pour expliquer le manque de concordance entre la conclusion tirée à partir de la catégorie juridique et celle tirée intuitivement, ils suggèrent que la question qu'on se pose dans les faits n'est pas de savoir s'il a agi intentionnellement, mais s'il a agi librement, si c'était bien *lui* qui a agi. Ce qui pose problème, c'est qu'il apparaît être le jouet de forces qui le dépassent, d'influences causales qu'il ne peut aucunement contrôler, et donc qu'il ne peut pas être considéré comme étant la cause ultime de ses actions. Dans la mesure où les neurosciences – du moins lorsqu'elles seront parvenues à maturité – offrent une telle description déterministe du comportement de tout agent, la conclusion qu'on tire intuitivement dans le cas de *Mr Puppet* devra s'étendre à toutes les actions et tous les agents.

Cependant, il me semble que l'expérience de pensée ne permet pas réellement d'isoler l'intuition qui soutiendrait CU. Le problème principal est que Greene et Cohen sautent trop rapidement de l'intuition d'iniquité déclenchée par l'application de la catégorie de responsabilité criminelle à *Mr Puppet* et de la question sous-jacente concernant la légitimité de l'attribution de l'action, à une explication de cette intuition et de cette question sur la base d'une conception du libre arbitre entendu comme la capacité d'être la cause ultime de ses actions. Il y a pourtant des explications alternatives possibles. L'intuition d'iniquité est distincte de l'intuition sur le libre arbitre qu'ils proposent pour l'expliquer, et ils doivent pouvoir montrer que les autres explications possibles ne sont pas crédibles. C'est-à-dire qu'ils doivent présenter un argument supplémentaire pour trancher en faveur de leur interprétation de l'histoire de *Mr Puppet*. Le reste de cette section sera consacré à une justification de cette objection.

Tout d'abord, l'histoire de *Mr Puppet* est présentée dans une narration qui dépasse le strict déterminisme causal. Pour rendre compte d'un ensemble déterminé de causes qui mènent à une certaine action, on reconstruit une histoire où cet ensemble déterminé de causes est préalablement et soigneusement, *consciemment*, planifié pour mener à cette action. Du point de vue de *Mr Puppet*, cette

situation a de forts relents de fatalisme, soit que ce qui arrive *doit* arriver, peu importe qu'il le veuille ou non. Cela est cependant une thèse plus forte que le déterminisme et il n'est pas déraisonnable de penser que des intuitions distinctes seraient déclenchées si le scénario présenté en était un où il n'est fait mention que de forces purement impersonnelles, sans aucune explication téléologique. Que l'on considère que *Mr Puppet* ne soit pas suffisamment libre pour être tenu responsable, cela ne repose pas nécessairement sur le fait que la suite des causes soit déterminée (au sens du déterminisme naturel), mais peut-être sur le fait qu'elle soit soigneusement planifiée *par un autre agent*. Greene et Cohen, bien sûr, attestent de cette différence, mais ils la tiennent pour non significative.

Pourtant, cette différence pourrait s'avérer significative et Greene et Cohen devraient se justifier davantage si une interprétation alternative permettait de rendre compte de la différence entre les conclusions juridiques et intuitives sans faire appel à une conception du libre arbitre comme capacité d'être la cause ultime de ses actions²⁴. Une manière d'expliquer l'intuition d'iniquité tout en demeurant neutre quant à CU pourrait être de déterminer les influences causales qui ont joué un rôle dans la formation des intentions et des croyances qui ont mené à l'action, pour ensuite déterminer, selon un seuil que l'on considère raisonnable, lesquelles sont acceptables pour qu'un agent ne cesse pas de considérer que l'action en question est *son* action. On peut, par exemple, formuler le principe contrefactuel suivant : « Une action *a* est attribuable à un agent *A* si, et seulement si, *A* la considérerait comme étant bel et bien *son* action même s'il connaissait les influences causales pertinentes l'ayant mené à accomplir *a* ».

Un tel principe semble pouvoir fournir les résultats escomptés, c'est-à-dire discriminer explicitement ce qu'on est porté à discriminer de manière relativement intuitive, entre un agent responsable de *a* et un agent non responsable de *a*. L'explication fait appel, non pas à la notion de causalité elle-même, mais à certains types de causes qui sont mobilisées et qui posent problème pour la responsabilité ou l'authenticité. On peut accepter bien des influences causales sur lesquelles on n'a aucun contrôle tant qu'on ne juge pas qu'elles ne

devraient pas nous influencer. Par exemple, je n'ai aucun problème à admettre que mon caractère est déterminé par mes gènes et par des expériences que j'ai eues au fil de ma vie ; je pourrais cependant voir un problème dans le fait que mes parents aient fait modifier mes gènes pour que je sois, par exemple, un bon garçon obéissant.

Pour revenir finalement à *Mr Puppet*, je proposerais que c'est en raison de l'identification de causes *inacceptables* du point de vue de l'authenticité de l'action qu'on est porté à trouver injuste de le tenir responsable ou de le punir pour son geste. D'ailleurs, le fait que l'histoire ne précise pas si *Mr Puppet* sait qu'il est manipulé ou non me semble significatif. L'intuition d'iniquité me semble plus forte dans l'éventualité où *Mr Puppet* ignore qu'il est manipulé. S'il le sait et l'accepte, au contraire, on est moins enclin à trouver son sort injuste, dans la mesure où il aura *fait siens* les motivations et les comportements qui résultent de sa condition. Encore là, un sentiment d'iniquité persistant pourrait être imputé au fait, par exemple, qu'on juge qu'aucun individu raisonnable ne puisse consentir à une telle chose. Un critère objectif pourrait ainsi être préféré au critère subjectif présenté plus haut, en utilisant la norme de la personne raisonnable : « Une action *a* est attribuable à un agent *A* si, et seulement si, une personne raisonnable, dans la situation de *A*, la considérerait comme étant bel et bien *son* action même si elle connaissait les influences causales pertinentes l'ayant mené à accomplir *a* ».

Greene et Cohen pourraient répliquer que rien dans ce que j'avance ne garantit que je ne présuppose pas implicitement une forme de libre arbitre comme celle qu'ils attaquent. En effet, rien ne le garantit. Mais rien ne garantit l'inverse non plus, soit que ce n'est pas le type de cause en question qui déclenche mon intuition. Dans tous les cas, un argument supplémentaire est nécessaire pour trancher la question, d'un côté comme de l'autre.

Si mon interprétation alternative s'avérait, cela impliquerait malgré tout qu'il faudrait compléter la catégorie juridique de responsabilité pour qu'elle en tienne compte, car le système judiciaire actuel ne considère pas ce genre d'origine causale comme une source potentielle de disculpation. Par exemple, Sifferd²⁵ montre que le droit demeure mal outillé pour bien gérer ce qui peut constituer une défense

acceptable face à la possibilité d'implantation de désirs chez un autre individu par le moyen des nanotechnologies, un cas relativement similaire à celui discuté ici. C'est d'ailleurs pourquoi je crois que l'argument de Greene et Cohen semble fonctionner; le droit actuel devrait effectivement traiter de la même manière *Mr Puppet* et son homologue non manipulé. Cela n'est pas à dire qu'aucune révision mineure ne puisse remédier au problème. Cependant, si Greene et Cohen avaient raison, la catégorie de responsabilité ne pourrait pas être complétée sans en compromettre l'application et entrer en conflit avec notre meilleure compréhension du monde. Le problème repose ainsi strictement sur l'introduction de la notion de libre arbitre comme capacité pour l'agent d'être la cause ultime de ses actions. Il est néanmoins possible d'en faire l'économie et de s'en tenir au fait que, collectivement, nous jugeons inacceptable qu'un individu puisse être aussi fondamentalement manipulé par d'autres. Cela ne va pas à l'encontre de notre meilleure conception du monde. Il serait alors possible d'espérer que le niveau raisonnable d'intervention extérieure puisse être déterminé normativement par une cour et ce, sans compromettre l'application de la catégorie de responsabilité. En somme, l'exemple de Greene et Cohen montre que la catégorie de responsabilité qu'on applique intuitivement est plus exigeante que celle explicitement fournie par le droit, mais, considérant ce que j'ai avancé, la catégorie appliquée n'est pas nécessairement *trop* exigeante au regard de notre meilleure compréhension du monde.

3.3 L'explication évolutionniste des intuitions

L'expérience de pensée de *Mr Puppet* visait à isoler l'intuition morale sous-tendant CU. Or j'ai montré qu'une telle intuition ne pouvait pas être isolée avec certitude, et donc que la conclusion de Greene et Cohen ne découle pas nécessairement des prémisses. Greene et Cohen peuvent cependant offrir un autre argument, à partir d'une explication évolutionniste des intuitions. Comme Greene et Cohen considèrent avoir démontré leur thèse, l'argument évolutionniste qu'ils offrent vise à expliquer pourquoi on ne considère comme un agent véritable que celui qui satisfait à CU. Cependant, dans la mesure où il n'est pas clair qu'on ait l'intuition en question,

l'argument peut tout de même servir une autre fonction: celle de montrer qu'on a cette intuition, et non une autre, qu'on a évolué de telle manière qu'on a bel et bien cette intuition. En ce sens, il peut servir à compléter, et non simplement expliquer, la thèse avancée par Greene et Cohen. C'est cette dernière fonction qui m'intéressera ici.

L'explication qu'ils mettent de l'avant consiste à montrer que l'humain a eu un avantage évolutif à développer deux systèmes cognitifs permettant de traiter différemment les objets de son environnement selon deux catégories distinctes²⁶. Un premier système, celui de la « physique naïve » (*folk physics*) traite des objets inanimés et leur attribue intuitivement certaines propriétés. Un second système, celui de la « psychologie naïve » (*folk psychology*) traite des objets animés, en leur attribuant aussi certaines propriétés, soit les « unseen features of minds: beliefs, desires, intentions, etc.²⁷ ». Plus encore, Greene et Cohen avancent que la caractéristique principale de la psychologie naïve, et celle qui permet de la distinguer de la physique naïve, est que les objets qu'elle traite semblent se mouvoir non pas en raison de causes physiques, mais plutôt en raison de buts qu'ils poursuivent. Ainsi, ils suggèrent qu'une caractéristique essentielle d'un esprit (*mind*) est d'être la cause ultime de ses actions, ce qui validerait CU. De plus, dans la mesure où l'on ne blâme dans les faits que les objets/agents que traite la psychologie naïve, « [t]o see something as a responsible moral agent, one must first see it as having a mind. But, intuitively, a mind is, among other things, an uncaused causer²⁸ ».

Selon notre meilleure conception, le monde dans lequel on vit est déterminé par les lois de la nature. En ce sens, si la description offerte par Greene et Cohen est juste et que de considérer quelqu'un (ou quelque chose) comme un agent implique toujours intuitivement de le voir habité par un esprit, et conséquemment de le considérer comme la cause ultime de ses actions, alors il n'existe pas d'agents – encore moins d'agents responsables. Cependant, cette description s'avère problématique sur un aspect crucial: CU ne joue pas le rôle central qu'il est supposé y jouer.

En effet, CU pourrait – et devrait – servir à distinguer un objet tel qu'il est traité par la psychologie naïve d'un autre objet tel qu'il

est traité par la physique naïve, ou alors servir de lien logique entre la description en termes de psychologie naïve et l'attribution de responsabilité morale. Or il semble, d'une part, tout à fait plausible, à partir de l'information que donnent Greene et Cohen, que ce qui distingue un agent d'un objet inanimé ne soit pas tant qu'il soit considéré comme la cause ultime de ses actions, mais plutôt que les causes pertinentes dans la compréhension de son action soient des désirs, des croyances et des intentions ; en somme, que son action soit médiatisée par un *certain type de cause* – des événements mentaux qui peuvent en retour être causés par des événements physiques ou neurologiques – plutôt que d'avoir son impulsion première à l'extérieur de la chaîne causale naturelle²⁹. D'autre part, le même genre d'objection permet de montrer que le détour par CU n'est pas nécessaire pour rendre compte de l'attribution de blâme. Greene et Cohen donnent pour exemple qu'on ne blâme pas la pluie qui tombe, mais qu'on blâme le voisin s'il décide d'arroser nos convives lors d'une fête estivale. Cependant, la différence fondamentale entre la pluie et le voisin n'est pas nécessairement que ce dernier est considéré être la cause ultime de ses actions. Par exemple, le voisin peut se voir attribuer des intentions, des buts ; la pluie, non. Du moment qu'un comportement peut être décrit dans le langage téléologique de la raison pratique, il est susceptible d'être attribué à une personne qui en sera tenue responsable. Évidemment, d'autres critères pourront s'ajouter pour rendre compte de l'attribution du blâme, comme par exemple que le voisin n'agit pas sous la contrainte, qu'il ne pose pas ce geste pour sauver nos convives d'un feu qui les menace, ou pour éviter un quelconque plus grand mal, etc. Néanmoins, le fait d'être *a priori* admissible à l'attribution de la responsabilité et du blâme ne requiert pas de référence à CU. Si la pluie se voyait attribuer des états mentaux et poursuivait des buts, dont celui de nous embêter, il serait probablement intuitif de la blâmer pour avoir gâché notre fête.

Ainsi, en l'absence d'un argument supplémentaire, il semble que Greene et Cohen en soient réduits à présupposer que le compatibilisme est faux, ou du moins intuitivement faux, alors que les données ne permettent pas, pour l'instant, de trancher la question. Ne pouvant pas fournir une base plus solide à CU au moyen de leur

explication évolutionniste, force est d'admettre que la prometteuse tentative de Greene et Cohen échoue à soutenir une thèse réformiste concernant la responsabilité criminelle.

4. Conclusion

Dans le présent texte, je me proposais de répondre à la question suivante: la compréhension du comportement humain que peut offrir les neurosciences menace-t-elle la responsabilité, au sens où elle est définie par le droit criminel? J'ai commencé par présenter ce qui constituerait un bon argument permettant de falsifier la catégorie juridique de responsabilité criminelle. Un tel argument doit montrer que l'ensemble des êtres capables d'exercer leur raison pratique est vide – ou presque vide – et donc que la catégorie ne peut jamais – ou pratiquement jamais – s'appliquer. Cela est cependant fort improbable. Malgré tout, j'ai montré qu'en changeant l'angle d'approche de manière à tenir compte des intuitions morales des individus dans l'application de la catégorie, Greene et Cohen peuvent formuler un argument valide qui falsifierait la catégorie simplement sur la base du déterminisme causal impliqué par les sciences de la nature, et s'appliquant explicitement au comportement humain dans le cas des neurosciences. Finalement, l'évaluation de l'argument dans sa substance m'a permis de montrer que, bien que valide, il n'est pas fondé, car il n'est pas établi que les individus ont bel et bien l'intuition morale nécessaire, soit qu'un individu n'est responsable d'une action que s'il en est la cause ultime.

Cela ne veut pas dire qu'aucune thèse réformiste ne peut être justifiée. Seulement, des arguments supplémentaires – ou une stratégie différente – sont nécessaires. Aussi, il est possible que la catégorie de responsabilité ait malgré tout à être complétée ou modifiée. Cependant, je crois qu'on aurait plus de chance de justifier une modification sur une base directement normative, par exemple pour mieux réaliser un idéal de liberté politique. Dans tous les cas, il faut faire bien attention avant d'écarter des catégories normatives aussi fortes au sein d'une société; elles aussi méritent un procès juste et équitable, surtout lorsqu'elles sont considérées passibles de la peine de mort³⁰.

1. À ce sujet, voir notamment les essais de Brian Leiter, «Naturalism and Naturalized Jurisprudence» dans B. Bix (dir.), *Analyzing Law: New Essays in Legal Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1998 et «Naturalizing Jurisprudence: Three Approaches» dans J. Shook et P. Kurtz (dir.), *The Future of Naturalism*, Amherst, Prometheus Books, 2009.
2. Joshua Greene et Jonathan Cohen, «For the law, neuroscience changes nothing and everything» dans *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, no. 359 (2004), pp. 1775-1785.
3. Pour une discussion détaillée des positions conservatrices et réformistes concernant l'impact des neurosciences sur le droit, voir Nicole Vincent, «Legal responsibility adjudication and the normative authority of the mind sciences» dans *Philosophical Explorations*, vol. 14, no. 3 (septembre 2011), pp. 315-331.
4. Voir, notamment, Michael Gazzaniga, *The Ethical Brain*, New York, Dana Press, 2005.
5. H. L. A. Hart, *Le concept de droit*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1976.
6. Stephen J. Morse, «New Neuroscience, Old Problems: Legal Implications of Brain Science» dans Walter Glannon (dir.), *Defining Right and Wrong in Brain Science. Essentials Readings in Neuroethics*, New York, Dana Press, 2007, p. 196. Voir aussi Hart, *op. cit.*, p. 115.
7. La prémisse pourrait aussi être «l'extension de P doit être suffisamment pleine», car une catégorie non vide mais à l'extension trop restreinte pourrait, dans certains cas, nuire tout autant à la visée pratique du droit.
8. H. L. A. Hart, *Punishment and Responsibility*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 181-182 et 201.
9. Pour plus de détails sur ces critères, voir la jurisprudence canadienne en la matière, notamment: R. c. Parks, [1992] 2 R.C.S. 871 (défense sur la base du somnambulisme); R. c. Stone, [1999] 2 R.C.S. 290 (défense d'automatisme avec aliénation mentale); R. c. Sault Ste. Marie, [1978] 2 R.C.S. 1299 (justification de la notion de *mens rea*); R. c. Hundal, [1993] 1 R.C.S. 867 (appréciation objective de la faute selon le critère de la personne raisonnable).
10. *Code criminel*, article 16. (1), L.R.C., 1985, ch. C-46.
11. R. c. Morin, [2012] QCCS 4722.
12. Cette idée est exprimée à l'article 17 du *Code criminel* du Canada.
13. Il est à noter qu'en droit criminel, à moins d'une disposition contraire, toute personne est préjugée remplir ces exigences et le fardeau incombe donc à l'accusé de démontrer qu'il ne doit pas être tenu responsable, s'il y a lieu.

14. Stephen J. Morse, «Brain Overclaim Syndrom and Criminal Responsibility: A Diagnostic Note» dans *Ohio State Journal of Criminal Law*, no. 3 (2006), p. 405.
15. Paul Churchland, «Eliminative Materialism» dans *The Journal of Philosophy*, vol. 78, no. 2 (1981), pp. 67-90.
16. *Ibid.*, p. 84.
17. Une description neuroscientifique est beaucoup plus complexe qu'une description dans les termes de la psychologie naïve. Il n'est pas clair que la complexité des neurosciences soit un gain pour les descriptions qui sont pertinentes pour la pratique du droit en comparaison, par exemple, à la pratique de la médecine ou de la psychiatrie.
18. Joshua Greene et Jonathan Cohen, *loc. cit.*
19. *Ibid.*, p. 1778.
20. Il pourrait certainement être contesté que les neurosciences rendent bel et bien manifeste un déterminisme causal fort. Je me permets cependant de leur concéder ce point pour les fins de l'argument.
21. Le «compatibilisme» est la thèse selon laquelle le libre arbitre et la responsabilité morale sont compatibles avec le déterminisme causal impliqué par les sciences de la nature.
22. Il y a en fait deux intuitions en jeu: (1) $R \rightarrow LA$, qui dit que le libre arbitre est une condition nécessaire de la responsabilité; et (2) $LA \rightarrow CU$, qui dit que le libre arbitre implique que l'agent soit la cause ultime de son action. Les deux, conjointement, forment l'intuition qu'une personne n'est responsable d'une action que si elle en est la cause ultime. Le droit refuse (1) et demeure neutre quant à (2). Voir aussi Stephen J. Morse, «The Non-Problem of Free Will in Forensic Psychiatry and Psychology» dans *Behavioral Sciences and the Law*, no. 25 (2007), pp. 203-220.
23. Greene et Cohen, *op. cit.*, pp. 1780-1781.
24. Le but ici est uniquement de montrer que la conclusion de Greene et Cohen ne découle pas nécessairement des prémisses. Il ne s'agit pas de démontrer l'interprétation alternative.
25. Katrina L. Sifferd, «Nanotechnology and the Attribution of Responsibility» dans *Neurotechnology Law and Business*, vol. 5, no. 2 (2008), pp. 177-190.
26. Greene et Cohen, *loc. cit.*, pp. 1781-1783.
27. *Ibid.*, p. 1782.
28. *Id.*
29. Pour une étude identifiant justement les intuitions naïves concernant le libre arbitre dans les termes de la médiatisation par des états mentaux

plutôt que dans les termes de CU, voir Dylan Murray et Eddy Nahmias, «Explaining Away Incompatibilist Intuitions» dans *Philosophy and Phenomenological Research*, 2012, à paraître [pré-publié en ligne].

30. Je remercie Jocelyn Maclure ainsi que les réviseurs du comité de rédaction de *Phares* pour leurs généreux commentaires sur des versions antérieures de cet article. Toute erreur ou imprécision n'est cependant attribuable qu'à l'état de mon propre cerveau.

Politique éditoriale de la revue *Phares*

Tous les textes reçus font l'objet d'une évaluation anonyme par les membres du comité de rédaction selon les critères suivants: clarté de la langue, qualité de l'argumentation ou de la réflexion philosophique et accessibilité du propos. En outre, il est important pour les membres du comité que les textes soumis pour un dossier prennent en charge la question proposée de manière effective. La longueur maximale des textes recherchés est de 7 000 mots, **notes comprises**. Les textes soumis à la revue doivent respecter certaines consignes de mise en page spécifiées sur le site Internet de la revue, au www.phares.fp.ulaval.ca. Un texte qui ne respecte pas suffisamment les consignes de mise en page de la revue ou qui comporte trop de fautes d'orthographe sera renvoyé à son auteur avant d'être évalué, pour que celui-ci effectue les modifications requises. Les auteurs seront informés par courriel du résultat de l'évaluation.

Les propositions doivent être acheminées par courriel à l'adresse électronique revue.phares@fp.ulaval.ca avant la prochaine date de tombée. Toute question concernant la politique éditoriale de la revue *Phares* peut être acheminée au comité de rédaction à cette même adresse. Les auteurs sont incités à consulter le site Internet de la revue pour être au fait des précisions supplémentaires et des mises à jour éventuellement apportées à la politique éditoriale en cours d'année.