Avis concernant cette traduction
Ce livre est une traduction automatique du texte original anglais, réalisée à l'aide d'outils de traduction automatisée. Elle n'a été vérifiée ni révisée par l'auteur ni par aucun autre être humain. Des erreurs, des inexactitudes, des formulations maladroites ou des problèmes de mise en page peuvent donc survenir. L'édition originale anglaise reste la version faisant autorité.

ÉTHIQUE

Une compilation thématique

Avi Sion , docteur en philosophie

© AVI SION , 1995-2008.

PROTÉGÉ PAR LES CONVENTIONS INTERNATIONALES SUR LE DROIT D'AUTEUR.
TOUS DROITS RÉSERVÉS.
AUCUNE PARTIE DE CE LIVRE NE PEUT ÊTRE REPRODUITE DE QUELQUE MANIÈRE QUE CE SOIT, NI STOCKÉE DANS UN SYSTÈME DE RECHERCHE DOCUMENTAIRE OU TRANSMISE, SANS L'AUTORISATION EXPRESSE DE L'AUTEUR-ÉDITEUR, SAUF EN CAS DE BRÈVES CITATIONS DÛMENT MENTIONNÉES.

Première publication : 2008.
Par Avi Sion. Genève, Suisse.

Informations de catalogage de la bibliothèque :

Sion, Avi.
Éthique. Recueil thématique.

ISBN : 978-1495971938

Abstrait

L'éthique est un ensemble de réflexions sur la méthode, la forme et le contenu de l'éthique.

Ce livre est un recueil thématique d'essais tirés d'œuvres antérieures de l'auteur, sur une période de treize ans. Les essais sont présentés par ordre chronologique.

Contenu

1. Chapitre un 9

1. Propriétés fondamentales 9
2. Facteurs complémentaires 19
3. Comment compter les mitsvot 31
4. Moralité imposée vs. Moralité personnelle 46

2. Chapitre deux 56

1. Loi karmique niée 56
2. Observations empiriques 57
3. Conclusions inductives 58

3. Chapitre trois 61

1. Harmoniser la justice et la miséricorde 61
2. Sentiments de vide 67

4. Chapitre quatre 72

1. Connaissance de la volonté 72
2. Liberté de la volonté 78
3. Décision et choix 84
4. Objectifs et moyens 88

5. Chapitre cinq 93

1. La conscience dans la volonté 93
2. Les facteurs de responsabilité 100
3. Juger, et mal juger, les gens 107

6. Chapitre six 119

1. L'influence s'exerce par la conscience 119
2. Connaissance de l'effort, de l'influence et de la liberté 125
3. Analyse formelle de l'influence 128
4. Incitation 134

7. Chapitre sept 141

1. Quelques caractéristiques de l'influence 141
2. Processus d'influence 148
3. Les instincts et le libre arbitre 154
4. Libération des influences indésirables 158
5. Propositions concernant l'avenir 160

8. Chapitre huit 164

1. Volonté et biologie 164
2. Psychologie thérapeutique 172

9. Chapitre neuf 180

1. Cognition, Volition et Évaluation 180
2. Velleity 190
3. Caprice 194
4. Divisions intérieures 198

10. Chapitre dix 202

1. Évaluation 202
2. Les principales évaluations 208
3. Éthologie 218

11. Chapitre onze 227

1. Habitudes 227
2. Obsessions et compulsions 230
3. L'ego a horreur du vide 242

12. Chapitre douze 251

1. Pulsions et impulsions physiques 251
2. Pulsions et impulsions mentales 264
3. Analyse formelle des phénomènes physiques et pulsions mentales 270
4. Existe-t-il des pulsions au sein de l'âme ? 275
5. Analyse formelle des pulsions spirituelles 279

13. Chapitre treize 287

1. Finalité 287
2. Fonctions organiques 289
3. La continuité de la vie 297

14. Chapitre quatorze 304

1. Darwinisme social 304
2. Darwinisme spirituel 312

15. Chapitre quinze 318

1. Éthique fondatrice 318
2. L'éthique est pour les vivants, les pensants et les volontaires 326
3. Conscience et conformisme 331
4. Tai Chi, Karma Yoga et Foi 336

16. Chapitre seize 343

1. Susciter l'éthique 343
2. Formules éthiques 351
3. Philosophie du droit 357

17. Chapitre dix-sept 365

1. Contre Kant sur le libre arbitre 365
2. Influences alléguées 370

18. Chapitre dix-huit 373

1. Les objectifs de la méditation 373
2. Le Soi individuel dans le monisme 380

19. Chapitre dix-neuf 388

1. Distinguer l'ego 388
2. Rejeter l'ego 394
3. Soulagement de la souffrance 399

20. Chapitre vingt 407

1. Relever le défi 407
2. Faire face aux faits avec sérénité 410

21. Chapitre vingt et un 414

1. Mettre fin aux dépendances aux substances 414
2. Ne vous gavez pas jusqu'à l'excès 417
3. Limiter les apports des médias 419

22. Chapitre vingt-deux 423

1. Oubliez votre visage 423
2. Renoncer à la sensualité 425
3. Sur la « libération sexuelle » 429

23. Chapitre vingt-trois 434

1. Pièce jointe 434
2. Non-attachement 436
3. La modération sage 439

24. Chapitre vingt-quatre 441

1. Libre arbitre 441
2. La dichotomie entre ce qui est et ce qui devrait être 445
3. Les normes éthiques 452

25. Chapitre vingt-cinq 456

1. Les lois de la pensée en méditation 456
2. Raison et spiritualité 463

26. Chapitre vingt-six 469

1. Santé mentale 469
2. Transcender la souffrance et le karma 474

27. Chapitre vingt-sept 478

1. Les Lumières sans idolâtrie 478
2. Les bonnes personnes 484
3. Un monde de miséricorde 489

28. Chapitre vingt-huit 492

1. Comprendre l'injustice 492
2. Pardon 499
3. Actions et réactions 504

Références 511

1. CHAPITRE UN

Tiré de *la logique judaïque* (1995),
Chapitre 13.

SUR LE CONCEPT DE *MITZVAH*

La tradition juive attribue diverses caractéristiques techniques au concept de mitsva . *Dans ce chapitre, nous tenterons d'en clarifier certaines et d'analyser leurs implications formelles, en les comparant à la logique éthique naturelle.*[1]

1. Propriétés fondamentales

Le terme ***mitzvah*** (pl. ***mitzvot***) est généralement traduit par commandement(s). Mitzvot ***asseh*** **Les** « mitzvot » (ordres) sont des commandements positifs ou des impératifs ; les « mitzvot ***lo-taasseh »*** (interdictions) sont des commandements négatifs ou des interdictions. À proprement parler, cette affirmation n'est pas tout à fait

---

1 L'ouvrage de Kahan, *Taryag Mitzvos,* mérite d'être lu à cet égard, car il illustre la manière dont les mitsvot sont actuellement enseignées aux laïcs. Nombre des exemples proposés ici sont tirés de cet ouvrage, mais leur analyse est la mienne.

exacte. Certaines « mitzvot » sont effectivement des impératifs ou des interdictions, mais d'autres, explicitement ou implicitement, ne sont en réalité que des permissions (c'est-à-dire des négations d'interdictions) et/ou des exemptions (c'est-à-dire des négations d'impératifs).

Par exemple : Deutéronome 23:25, « lorsque vous entrerez dans la vigne de votre prochain, vous pourrez manger du raisin » (qui désigne un ouvrier au travail), est un cas de permission explicite ; ou Exode 13:13, « et si vous ne voulez pas le racheter, vous le décapiterez » (qui désigne un âne premier-né), est un impératif conditionnel, qui implique par conséquent une permission. Dans certains cas, l'impératif et la permission n'ont pas le même sujet logique ; ainsi, dans Lévitique 19:10, l'obligation pour le propriétaire de laisser des glanages aux pauvres implique le droit de ces derniers d'aller dans le champ et de les prendre.

Il convient toutefois de noter que, dans certains cas, une déclaration qui prend la forme d'une permission est plutôt perçue comme un impératif implicite (par exemple, Deutéronome 14:11, qui dit : « Vous pouvez manger tout oiseau pur », est compris comme signifiant qu'il faut examiner un oiseau et s'assurer qu'il est casher avant de le consommer ; de même pour Lévitique 11:2, 9, 21). Certains passages qui pourraient plus naturellement être compris comme de simples permissions sont apparemment interprétés de manière plus extrême comme des impératifs (par exemple, Deutéronome 15:3 ou 23:21, qui disent : « Acceptez d'un païen[» – « remboursement exact [du]prêt, même pendant l'année]*de la Shemitah* » ou « percevez des intérêts », sont interprétés par certains

comme signifiant « vous *devez* le faire », plutôt que comme simplement « vous *pouvez* le faire » ; de même, Deutéronome 17:14-15 est compris comme signifiant qu'Israël non seulement peut, mais doit (à terme) avoir un roi.

Il nous faut donc interpréter ici le terme mitzvah/commandement comme incluant « l'ordre d'autoriser » et « l'ordre d'exempter », ainsi que « l'ordre d'obliger » et « l'ordre d'interdire ». Ce type de réitération imbriquée pourrait soulever des problèmes formels si on l'interprétait trop littéralement. Il me semble plutôt préférable de comprendre le terme « commandement », faute d'autre acception, comme ayant, outre son sens strict d'impératif, un sens plus large incluant également les interdictions, les permissions et les exemptions.

On pourrait soutenir que la réitération reflète bien un aspect du concept de mitsva, à savoir que même les propositions éthiques contingentes, si elles sont vraies, sont le fruit de la volonté divine et impliquent donc un commandement. Mais alors, un commandement adressé à qui ? Certains pourraient répondre : aux autorités religieuses, leur enjoignant d'indiquer aux fidèles ce qu'ils doivent, ne doivent pas, peuvent ou ne peuvent pas faire. Cependant, je ne crois pas que le judaïsme aspire à un autoritarisme aussi extrême ; il reconnaît une relation plus directe entre le fidèle et Dieu.

De plus, je ne crois pas que nous soyons logiquement contraints de considérer les propositions éthiques contingentes comme des expressions de la volonté divine ; il n'est pas inconcevable que Dieu soit simplement ouvert à l'une ou l'autre des voies qu'impliquent de telles propositions. Autrement dit, la thèse totalitaire selon

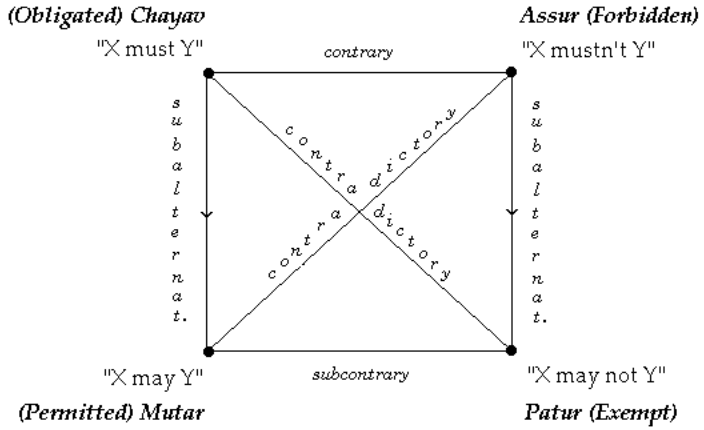
laquelle « tout est réglementé » au sein d'une éthique religieuse n'est pas logiquement inévitable ; il est tout à fait concevable (même si certains, aux penchants fanatiques, en douteraient) que Dieu permette (voire se réjouisse de) une certaine spontanéité humaine, de sorte que les humains disposent d'une certaine liberté de choix (aussi grande ou aussi petite soit-elle), non seulement au sens de leurs capacités naturelles, mais aussi au sens de la liberté éthique.

En termes plus formels, on peut formuler la question ainsi : dans la modalité naturelle, une proposition de la forme « X est *capable* de faire Y » est généralement associée à une proposition de la forme « Quand X se trouve dans telle ou telle situation, il est *contraint* de faire Y », ce qui exprime les conditions dans lesquelles la potentialité est nécessairement actualisée. Une hypothèse (dite déterminisme) postule que cette association est non seulement habituelle mais universelle ; les hypothèses opposées (postulant la spontanéité ou le libre arbitre) affirment qu'il existe des cas où une potentialité n'implique pas une actualisation nécessaire conditionnelle.

De même, la question du totalitarisme face à la liberté partielle se pose comme suit sur le plan éthique : une proposition de la forme « X est *autorisé* à faire Y » peut présupposer ou non une proposition de la forme « Lorsque X se trouve dans telle ou telle situation, il est *obligé* de faire Y » – la question n'est pas formellement résoluble ; les deux positions, déterminisme et indéterminisme éthiques, relèvent de l'hypothèse. Notons au passage que la langue anglaise, par l'emploi de verbes passifs comme « is permitted », sous-entend déjà que la liberté est un don ; mais une terminologie plus neutre refléterait

davantage l'indépendance inhérente de la liberté, sa primauté conceptuelle.[2]

Voici quelques-uns des termes que l'on trouve dans les discussions talmudiques concernant les mitsvot :



Il existe bien sûr de nombreux autres termes équivalents ; en hébreu, par exemple *tsarikh* et *zakai* ; en français, des termes comme « prescrit », « prohibé », « autorisé », etc. (consultez un dictionnaire des synonymes pour en savoir plus). Les logiciens appréhendent généralement ces concepts comme des modalités éthiques – des attributs des relations, conceptuellement proches (voire sous-ensembles) de la nécessité, de l'impossibilité, de la possibilité et de la non-nécessité, mais impliquant, dans le domaine éthique, une ou plusieurs normes de valeur

[2] L'explication la plus simple des propositions éthiques permissives et/ou exemptives dans la Torah consiste à supposer que Dieu voulait nous empêcher (ou empêcher les rabbins) de tirer une conclusion prohibitive ou impérative.

préalables, des normes ultimes – et présentant (entre autres) les caractéristiques logiques suivantes :

(a) Elles sont en principe observables, de sorte que si, pour le sujet X, l'action (au sens le plus large) de Y est une obligation, alors non-Y est interdit, et si Y est interdit, alors non-Y est une obligation ; et de même, si Y est permis, alors non-Y est une exemption, et si Y est une exemption, alors non-Y est permis.

(b) Ils forment un « carré d'oppositions » normal, de sorte que l'obligation implique (mais n'est pas impliquée par) la permission, est contraire à l'interdiction et contradictoire à l'exemption ; et de même, l'interdiction implique (mais n'est pas impliquée par) l'exemption, est contraire à l'obligation et contradictoire à la permission.

Cependant (comme nous l'avons déjà vu dans un chapitre précédent de *Logique judaïque*), les talmudistes auraient tendance, le plus souvent, à interpréter ces concepts différemment. Pour eux, du moins *initialement* , la permission et l'exemption seraient comprises comme des positions *de davqa* , et donc comme s'impliquant mutuellement, et étant ensemble contraires à l'obligation et à l'interdiction. Dans ce cas, on peut déduire « X ne peut pas faire Y » (ainsi que « X ne peut pas ne pas faire Y ») de « X peut faire Y » ; et de même, « X peut faire Y » (ainsi que « X ne peut pas faire Y ») de « X ne peut pas faire Y ». Dans certains cas, les interprétations *lav davqa précédentes* pourraient être préférées, si les interprétations *davqa* s'avéraient intenables pour une raison ou une autre.

Pour aller plus loin, une question se pose : les expressions hébraïques « *asseh* » et « *lo-taasseh* » (« fais » et « ne fais pas ») sont-elles des mots généraux, désignant n'importe quel verbe, ou bien elles signifient plus spécifiquement

« action » et « retenue d'agir » *volontaires , respectivement ?*

Au sens général, les verbes sont parfaitement obvertibles : « fait X » implique « ne fait pas X », et « ne fait pas X » implique « ne fait pas X » ; c'est le sens privilégié par la logique formelle, en raison de sa simplicité. En revanche, au sens plus particulier, concernant la volonté humaine, avec ses corollaires psychologiques, physiologiques, environnementaux, sociaux, politiques et spirituels, qui est le domaine d'étude de l'éthique, diverses nuances doivent être prises en compte.

Une « action » peut désigner une pensée (un événement purement mental), une émotion (une expression psychosomatique de plaisir, de douleur ou d'indifférence, d'amour, de haine ou de non-engagement, sous diverses formes et à différents degrés), ou un événement physiquement manifeste, avec toutes ses implications pour l'individu ou les individus concernés et toutes ses conséquences dans le contexte naturel et social environnant. En ce sens, l '« action » renvoie à un acte de la volonté humaine, qui peut *aller d'un acte pleinement volontaire et conscient à un acte quasi involontaire et/ou inconscient* , mais qui doit en tout état de cause comporter une certaine liberté pour être soumis à une législation éthique, quel que soit le système en vigueur.

Il convient de noter que, contrairement à ce que l'on pourrait penser, les pensées sont souvent soumises à une législation : car si la cognition est en définitive un événement objectif, l'observateur peut souvent choisir la direction de son attention, le cours de ses recherches et les conditions de ses croyances et attitudes. De même, les émotions sont en quelque sorte des « passions », mais les

jugements de valeur qui les sous-tendent relèvent souvent d'un choix relativement libre, et une personne peut choisir de réprimer ses émotions, de les contrôler plus ou moins ou de les laisser s'exprimer librement, ce qui peut entraîner des actions (de valeur variable). On trouve assurément dans le judaïsme des lois relatives à la croyance (croire en l'existence, l'unicité et la souveraineté du Seigneur/Dieu, ne pas croire en d'autres dieux) et à l'amour (aimer le Seigneur/Dieu, aimer son prochain comme soi-même, ne pas haïr son frère).

Enfin, bien qu'il soit possible qu'un individu puisse influencer son environnement naturel et social directement par ses pensées et ses émotions (c'est-à-dire par télépathie), dans la plupart des cas, une telle influence ne peut se manifester que par des actes physiques (qu'il s'agisse de mots ou de sons prononcés ou non, d'expressions faciales et de gestes, ou de mouvements tels que pousser, tirer ou autres) de l'individu.

Il convient également de noter que, du point de vue religieux, l'éthique concerne non seulement l'influence des individus sur leur propre corps et leur esprit (y compris leur âme), ainsi que sur leur environnement physique et social, mais aussi leur influence (supposée) sur les « mondes spirituels supérieurs et inférieurs » à portée mystique. Si certains rituels s'expliquent plus ou moins en termes immanents, beaucoup sont réputés ou présumés avoir des finalités transcendantales. Je ne m'étendrai toutefois pas davantage sur ces sujets relativement métaphysiques.

Mon seul objectif est ici de souligner les différentes acceptions du verbe « faire » et de démontrer brièvement qu'au-delà du sens général et simple, les questions se

complexifient. C'est pourquoi la logique formelle se concentre généralement sur le sens le plus large du verbe « faire », pour lequel il n'existe aucune distinction essentielle, hormis la polarité, entre les impératifs positifs et négatifs.

Lorsqu'on entend le sens plus précis de l'action humaine, il faut garder à l'esprit au moins les catégories suivantes : « faire » et « éviter de faire » (qui impliquent toutes deux un certain degré de volonté et de conscience), et « absence de faire » et « absence d'éviter de faire » (qui nient simplement les deux catégories précédentes, sans impliquer ni volonté ni conscience, et sans les exclure). Tout cela est assez évident et, me semble-t-il, parfaitement connu des talmudistes.

Voici une présentation plus technique des concepts abordés :

Pour les formes les plus abstraites, où « faire » désigne n'importe quel verbe, affirmatif ou négatif, actif ou passif, (a) tous les impératifs comportant zéro ou un nombre pair de négations sont équivalents, et (b) tous ceux comportant un nombre impair de négations sont équivalents, ces deux ensembles de formes étant contradictoires. Ceci concerne les formes suivantes (j'utilise les expressions « c'est bien », « c'est mal » pour exprimer les jugements de valeur binaires en jeu) :

a) **X doit faire Y** = X ne doit pas faire non-Y = X ne doit pas ne pas faire non-Y = X ne doit pas ne pas ne pas faire Y = si X fait Y, c'est bien ; si X ne fait pas Y, c'est mal.

b) **X ne doit pas faire Y** = X doit ne pas faire Y = X ne doit pas ne pas faire Y = X ne doit pas faire Y = si X ne fait pas Y, c'est bien ; si X fait Y, c'est mal.

Cependant, en revanche, si nous interprétons « faire » comme signifiant spécifiquement « vouloir », les obversions ne sont pas toujours possibles, et nous obtenons quatre ensembles diversement opposés de deux formes (c à f, ci-dessous), au lieu de deux ensembles contraires de quatre formes (a, b, ci-dessus).

c) **X doit vouloir Y** = X ne doit pas ne pas vouloir Y = si X veut Y, c'est bien ; si X ne veut pas Y, c'est mal.

d) **X ne doit pas vouloir Y** = X ne doit pas vouloir Y = si X ne veut pas Y, c'est bien ; si X veut Y, c'est mal.

e) **X ne doit pas vouloir Y** = X ne doit pas ne pas vouloir Y = si X ne veut pas Y, c'est bien ; si X ne veut pas Y, c'est mal.

f) **X ne doit pas vouloir Y** = X ne doit pas vouloir Y = si X ne veut pas Y, c'est bien ; si X veut ne pas Y, c'est mal.

Concernant les oppositions entre ces formes. Notez que, puisque « X veut Y » et « X ne veut pas Y » sont incompatibles, tandis que « X ne veut pas Y » et « X ne veut pas non-Y » sont compatibles, il s'ensuit que « X veut Y » implique (mais n'est pas impliqué par) « X ne veut pas non-Y », et que « X ne veut pas Y » implique (mais n'est pas impliqué par) « X ne veut pas Y ».

Les propositions (c) et (d) sont contradictoires, car elles s'opposent quant à la valeur positive (c) ou négative (d) de « X veut Y », et de même quant à la valeur positive (d) ou négative (c) de « X ne veut pas Y ». Il en va de même pour

les propositions (e) et (f). Cependant, puisque « X veut Y » (positif) dans (c) implique « X ne veut pas Y » (positif) dans (f), et que « X ne veut pas Y » (négatif) dans (c) est impliqué par « X ne veut pas Y » (négatif) dans (f), les propositions (c) et (f) sont compatibles, mais aucune n'implique l'autre. Il en va de même pour les propositions (e) et (d).

2. Facteurs complémentaires

Lorsque Dieu nous dit de faire ou de ne pas faire quelque chose, se préoccupe-t-il uniquement de cette chose qu'il a mentionnée, ou d'un contexte beaucoup plus large et non exprimé ?

Peut-être que l'obéissance à Dieu suffit. Ou peut-être que ce minimum est déjà récompensé ; mais aussi, plus on enrichit son acte d'une ***kavanah*** (pluriel : ***kavanot***), telle que définie ci-dessous, plus la récompense est grande. De même, pour les actes négatifs : il peut y avoir différents degrés de gravité, allant d'un minimum pour le « péché par erreur » (impliquant une certaine responsabilité par ignorance ou négligence), à un maximum pour le péché intentionnel ou volontaire (impliquant une rébellion). Ou peut-être, de façon plus extrême, l'accomplissement d'une mitsva positive ou la non-accomplissement d'une mitsva négative requièrent une kavanah adéquate (ou plutôt, un certain ensemble de kavanot), et n'ont aucune valeur en dehors de cela.

La kavanah comprend divers facteurs :

a) Une certaine **conscience** de son activité ou de son inactivité, de sorte qu'elle résulte d'une volonté et non d'une simple réaction automatique (un réflexe, une habitude ou un événement fortuit). Par exemple, lors d'une prière, la conscience du sens (au moins du sens littéral, sinon des significations plus profondes) des mots prononcés relève de cette catégorie.

b) Les **motivations véritables** : il s'agit du contexte causal qui influence l'acte. Cela inclut : i) les objectifs plus ou moins conscients, comme obtenir une place dans l'au-delà ou des récompenses terrestres, telles qu'une épouse et des enfants, une longue vie, la santé, le savoir, la réussite, la richesse, etc. ; et ii) les objectifs non déclarés ou non admis, subconscients ou inconscients, qui constituent le contexte psychologique relativement caché, comme la soif de pouvoir par exemple. Les motivations apparentes ne sont pas nécessairement les véritables motivations ; ici, des besoins complexes d'introspection sont sous-entendus.[3]

---

[3] Il est à noter que, dans certains cas, si ma mémoire est bonne (bien que je n'aie pas d'exemple précis en tête), l'Écriture elle-même mentionne un motif ; dès lors, il semble évident que ce motif doit jouer un rôle. En règle générale, les rabbins désapprouvent les explications concernant les mitsvot, de crainte que celles-ci ne soient indûment limitées. Par exemple : affirmer que le rasage est interdit *parce que* des prêtres païens le pratiquaient pourrait amener à considérer le rasage comme permis tant qu'il n'est pas accompli avec des motifs idolâtres ; ou encore, dire que le porc était interdit *parce* qu'il se gâtait rapidement dans les pays chauds pourrait amener à le considérer comme permis dans les pays froids ou à l'époque des réfrigérateurs. Or, un corollaire de cette conception serait que si l'Écriture mentionne explicitement un motif pour une mitsva, alors l'accomplir *sans* ce motif semblerait, logiquement, équivalent à ne pas l'accomplir (c'est-à-dire constituer, pour

(c) L' **intention** d'accomplir ainsi *la mitsva* , en tant que telle, c'est-à-dire comme un commandement de Dieu donné par Moïse au Sinaï. On peut considérer cela, bien qu'il s'agisse du motif idéal, comme un motif nécessaire, une *condition sine qua non* , sans qu'il doive être le seul motif, *à l'exclusion* de tout autre. Ou, de manière plus radicale, on peut insister sur l'obéissance sans aucun motif égoïste, purement *lishma* , « pour elle-même », ou *leshem Shamaim* , « pour la gloire de Dieu ».

d) On pourrait également mentionner, bien que cela ne relève pas à proprement parler de la kavanah, le *contexte émotionnel* . Les traités sur l'accomplissement des mitsvot insistent toujours sur l'importance de l'humeur ou **de l'attitude** : la bienveillance, le fait d'accomplir la tâche avec joie (*beratson*), rehaussent la valeur et la vertu de la bonne action, tandis que le ressentiment et les attitudes négatives la dévalorisent. Cela est tout à fait compréhensible, du moins du point de vue de celui qui donne l'ordre, qui ne souhaite pas être importuné par des ondes négatives (refus de coopérer) ; du point de vue de celui qui reçoit l'ordre, en revanche, il peut exister un besoin ressenti d'exprimer son mécontentement ou son désaccord, voire son obéissance involontaire.

Selon certains rabbins (dont, si je me souviens bien, le Rambam et le Chafets Chaim), sans la kavanah requise, l'action accomplie ou non est considérée comme un simple

---

une mitsva positive, un acte inutile ; et pour une mitsva négative, une exception légitime). Une lecture *davqa , semblable à une inférence klal uphrat* , semblerait justifiée dans ce cas ; mais je ne sais pas si cette position est traditionnellement acceptée, ni si les rabbins généralisent néanmoins la mitsva.

hasard et ne constitue pas l'accomplissement de la mitsva correspondante.

Or, ce qui précède constitue une doctrine très lourde, dont les implications logiques sont multiples. En termes formels, cela signifie que les commandements divins donnés dans la Torah, bien qu'exprimés sous des formes simples comme « fais ceci » ou « ne fais pas cela », sont en réalité conçus comme des formules plus complexes, incluant une multitude de nuances implicites. De toute évidence, cela modifie leurs propriétés logiques. Par exemple, les deux propositions éthiques ci-dessous possèdent des propriétés logiques très différentes :

- « X doit faire Y » (simple).
- « X doit faire Y *et* être conscient (au degré *k*) de faire Y *et* avoir des motifs *l, n, m* pendant qu'il fait Y *et* fait Y afin de remplir l'ordre de faire Y » (complexe).

Lorsque j'affirme que deux propositions de ce type possèdent des propriétés logiques différentes, j'entends qu'elles ont des contradictoires, des implications, etc., différentes – tout comme une proposition élémentaire « P » possède des propriétés logiques différentes de celles d'une proposition composée « P+Q+R ». Cela est d'autant plus vrai que les éléments supplémentaires mentionnent le même sujet et/ou prédicat de multiples façons complexes.

Il s'ensuit que, si la doctrine décrite ci-dessus est acceptée littéralement et intégralement, de sorte qu'il n'existe en réalité aucune proposition éthique simple dans le judaïsme, alors le système logique qui lui est applicable n'est pas (comme on le présume souvent) celui qui s'applique aux propositions éthiques simples, mais un système beaucoup plus élaboré, adapté aux formes plus

complexes, avec une multitude de nuances venant nuancer les relations simples. Il est essentiel de bien saisir toute la portée de cette implication de la doctrine.

Il existe d'autres facteurs complémentaires qu'il pourrait être nécessaire de prendre en considération :

a) Dans une éthique naturelle, le facteur **récompense/punition** est inhérent, car les actions qu'une personne devrait ou ne devrait pas entreprendre entretiennent une relation causale naturelle, constructive ou destructive, avec sa norme de valeurs – généralement le bien-être humain. Le fait d'agir ou de ne pas agir *entraîne* une amélioration ou une détérioration du ou des objectifs qui constituent notre norme ; et la gravité de la mesure dépend de la nature de cette causalité : nécessaire ou simplement utile, suffisante ou partielle, absolue ou conditionnelle, etc.

Ici, « X devrait faire Y », *car* si X *ne* fait pas Y, le ou les objectifs finaux Z seront *compromis* ; ou « X ne devrait pas faire Y », *car* si X *fait* Y, le ou les objectifs finaux Z seront *compromis* ; ou encore « X peut ou non faire Y », car que X fasse ou ne fasse pas Y, le ou les objectifs finaux Z ne seront *pas* compromis, même si une option peut être plus favorable que l'autre, ou que des conséquences défavorables peuvent survenir, d'une manière ou d'une autre, mais seulement sous certaines conditions et non systématiquement.

Mais dans une éthique religieuse, c'est-à-dire fondée sur la Révélation divine, de telles relations causales ne sont pas toujours évidentes, notamment parce que le ou les buts ultimes en jeu ne nous sont pas toujours pleinement connus (bien que les commentateurs puissent avancer diverses hypothèses quant aux intentions divines). De

plus, la récompense ou le châtiment, individuel ou collectif, ne sont pas toujours liés causalement aux actes de manière naturelle et manifeste, mais peuvent plutôt résulter d'une intervention divine, pour ainsi dire, par des voies cachées. En d'autres termes, même si la Nature est elle aussi un produit de la volonté divine, la religion présuppose que certaines relations lui sont intrinsèques (immanentes, naturelles), tandis que d'autres empruntent des voies plus extrinsèques (transcendantes, miraculeuses).

Ainsi, en religion, la récompense ou le châtiment, que nous symboliserons respectivement par Z1 et Z2, entretient la relation formelle suivante avec le commandement : « X doit faire Y, *et* si X fait Y, alors Z1 est promis, *et* si X ne fait pas Y, alors Z2 est menacé » ; et de même, *mutadis mutandis ,* dans le cas de « X ne doit pas faire Y » . Les impératifs sont associés à des promesses et des menaces, mais on ne peut pas formellement *inférer* de ces impératifs des propositions conditionnelles naturelles négatives.

institution divine , qui peut ne pas avoir (bien qu'elle puisse avoir) de lien causal naturel avec l'impératif (positif ou négatif). Le résultat n'est pas une conséquence automatique de la loi naturelle, mais résulte d' actes de volonté divins *spécifiques* à chaque cas. Même si les choix de Dieu sont généralement uniformes, ils conservent toujours un caractère plus volontaire. Cette hypothèse expliquerait l'irrégularité des résultats (qui pourrait aussi être due à la complexité des causalités naturelles en jeu), et s'accorde parfaitement avec la doctrine selon laquelle Dieu souhaite se réserver la possibilité de la miséricorde et du pardon.

Dans ce contexte, la question de *la rédemption* se pose. Dans la nature, certaines erreurs peuvent être corrigées, d'autres non. Dans le judaïsme, par une sorte de grâce divine, nous nous voyons souvent offrir d'autres possibilités de rédemption, l'annulation et le pardon du *fait accompli* , au-delà du naturel, par le repentir et la transformation personnelle (*teshuvah*), par la charité (*tsedakah*) et le sacrifice au Temple (*korbanot*). Tout cela a une signification logique.

b) Une autre question potentiellement pertinente est celle du lien entre récompense et châtiment et **effort** . Dieu s'intéresse-t-il uniquement à l'accomplissement de la tâche *(tachlit) , ou bien l'effort déployé pour accomplir une mitsva a-t-il une importance à ses yeux ? L'effort implique de lutter contre la résistance, qu'elle provienne* de ses propres facultés ou faiblesses, ou de divers facteurs externes ; autrement dit, selon une terminologie chère aux rabbins, il s'agit de la résistance face au *yetzer haraa* , la « mauvaise inclination » que posséderait l'humanité en particulier et ce monde en général.

En matière de récompense, si deux personnes accomplissent la même mitsva, et que pour l'une cela a été *facile* et pour l'autre *difficile* , sont-elles au même niveau moral et spirituel ? Celle pour qui cela a été facile est, d'une certaine manière, considérée comme supérieure, compte tenu de la facilité rencontrée ; mais celle pour qui cela a été plus difficile est, d'un autre côté, considérée comme supérieure, compte tenu de l'effort supplémentaire fourni.

Plus précisément, par exemple, si une personne ne tue, ne vole et ne commet jamais d'adultère (et nombreuses sont les personnes qui entrent dans ces catégories), est-elle

toujours considérée comme vertueuse ? Ou bien le mérite dépend-il du fait d'avoir été tenté et d'y avoir résisté, comme le prétendent certains rabbins, et croît-il en fonction de la difficulté rencontrée ? Autrement dit, pour reprendre une image technologique, seule la production de chaleur est-elle valorisée par la loi juive, tandis que la supraconductivité est condamnée ?

Plus formellement, l'injonction « X doit faire Y » signifie-t-elle, dans la Torah, « si X fait un effort pour faire Y, il est récompensé ; sinon, non » ? Et l'injonction « X ne doit pas faire Y » signifie-t-elle, dans la Torah, « si X est tenté mais résiste à faire Y, il est récompensé ; sinon, non » ? Il est peut-être impossible de répondre à ces questions sur le plan formel ; toute doctrine cohérente, qui ne présente aucune difficulté intrinsèque, est, de ce point de vue, équivalente.

Concernant les mitsvot négatives que nous venons d'évoquer, il convient de préciser que les tentations sont en réalité constantes : toute source de colère, réelle ou imaginaire, constitue une tentation de violence et, à terme, de meurtre ; tout objet que l'on peut prendre en main (appartenant à autrui) est une tentation de vol ; chaque femme croisée est une tentation de viol et, si elle est mariée, d'adultère. Ainsi, même si l'on considérait ces tentations comme infimes, voire nulles, pour la plupart des gens, ou si le fait de les surmonter était perçu comme n'apportant qu'un mérite négligeable pour la plupart d'entre eux, on ne pourrait affirmer avec certitude, dans de tels cas, *qu'aucune* tentation n'a eu lieu et, par conséquent, qu'aucune résistance à la tentation n'a été exercée.

L’idée des rabbins les plus extrémistes peut être exprimée plus pleinement en disant que chaque mitsva se réfère à

quatre résultats (laissant de côté les questions plus complexes de kavanah mentionnées précédemment) comme suit : par exemple, que « X doit faire Y » dans la Torah signifie « X doit vouloir Y » (voir la forme (c), dans la section précédente), de sorte que :

- si **X veut Y** (= action active), la mitsva est accomplie et récompensée ;
- Si **X fait Y, mais ne *veut pas* Y** (= performance passive), la mitsva n'est pas véritablement accomplie et aucune récompense ne s'ensuit ;
- Si **X ne veut pas Y, mais qu'il ne *fait pas* Y** (= péché d'omission), la mitsva est enfreinte, même si la punition est peut-être relativement moins sévère ;
- Si **X ne veut pas Y** (= péché par commission), la mitsva est enfreinte d'une manière plus punissable.

De même, l'affirmation « X ne doit pas faire Y » dans la Torah est censée signifier « X ne doit pas vouloir Y » (voir la forme (d)), ce qui entraîne quatre résultats possibles, toutes choses égales par ailleurs ; et il en va de même, vraisemblablement, pour « X doit faire/ne veut pas faire Y » (voir la forme (e)) et « X ne doit pas faire/ne veut pas faire Y » (voir la forme (f)). Tout cela semble cohérent.

En matière de punition, une personne qui a tout fait pour accomplir une mitsva positive ou résister à la tentation de pécher, mais qui a échoué, est-elle traitée moins sévèrement qu'une personne qui a moins essayé, voire pas du tout ? Cette question, comme la précédente, peut être formulée en termes formels ; elle propose des nuances supplémentaires. Notre sensibilité humaine à la justice nous pousse à y répondre par l'affirmative ; le judaïsme

tend à être d'accord en principe, bien que certains récits semblent indiquer que cela est parfois sans importance.

D'autres distinctions et nuances apparaissent lorsqu'on aborde la question de la kavanah. Par exemple, une personne ignorant la loi, ayant été enlevée loin de sa communauté, et consommant sciemment du porc, n'est pas comparable à une personne connaissant la loi et souhaitant la transgresser pour exprimer son rejet. Ces subtilités dépassent le cadre de cette étude ; je les mentionne simplement pour rappeler au lecteur que le sujet est loin d'être épuisé.

c) Puisqu'on aborde la question de la récompense et du châtiment, il convient de mentionner un concept intéressant de déontologie (logique éthique générale) présent dans la Bible et le Talmud : celui de **réparation** . Par exemple, le vol est interdit (une mitsva négative), mais si un vol a été commis, le fait de restituer l'objet volé à son propriétaire (une mitsva positive), parfois accompagné d'une quantité supplémentaire du même objet, dispense le voleur de la peine encourue (comme les coups de fouet). On trouve des exemples similaires dans le droit humain et l'éthique « naturelle ».

Ces processus correctifs peuvent être exprimés formellement comme suit. Dans certaines situations, X cause Y *et* NonX cause NonY ; tandis que dans d'autres cas, bien que X cause Y, NonX ne cause *pas* NonY – de sorte que le *dommage causé* (Y) par la violation (X) ne peut être *réparé* (NonY) par un remède (NonX). Il s'agit là d'une intuition, avant tout, de la logique causale, à savoir que certaines relations causales sont réversibles, tandis que pour d'autres, « ce qui est fait est fait » – elles sont, pourrait-on dire, « entropiques ».

Au sens large, toute récompense ou punition, dans ce monde ou dans l'au-delà, est considérée comme un remède. C'est le concept de ***tiqun*** (réparation), si cher aux mystiques juifs et si largement utilisé par eux. La vie est soit dégénérescence (par le péché), soit réparation (par les bonnes actions ou par la récompense/punition infligée par la société ou par Dieu). Notons que la récompense est, en fin de compte, autant un *tiqun* que la punition, car une bonne action non récompensée est comparable à un travail non rémunéré : il y a injustice, quelque chose qui aurait dû être accompli ne l'a pas été.

> Il convient de souligner que les rabbins n'expliquent nulle part (à ma connaissance) comment ils savent que Dieu a voulu que les mitsvot possèdent les particularités qu'ils leur attribuent. Certes, la Torah écrite n'est pas aussi explicite qu'eux sur ces questions. De même, aucune des inférences découlant des particularités abordées dans ce chapitre ne figure dans les listes principales de principes herméneutiques ; il n'est nulle part démontré précisément comment de tels raisonnements pourraient être intégrés au texte de la Torah au moyen des principes herméneutiques énumérés. Les particularités de la logique éthique rabbinique sont simplement considérées comme allant de soi, comme faisant partie intégrante de la tradition orale ; et peut-être perçues comme implicites, dans une certaine mesure, dans le comportement des personnages exemplaires des récits de la Torah, du Talmud et des écrits inspirés postérieurs. Comme nous l'avons souligné, des discussions existent entre rabbins quant à leur force de loi ultime. Je suggérerais que ces

particularités se sont développées progressivement dans la tradition rabbinique, nourries par l'idéalisme, et parfois la surenchère, des rabbins successifs.

d) Enfin, notons que les mitsvot peuvent présenter **d'autres caractéristiques** (sans lien avec ce qui précède). Par exemple, elles sont souvent liées temporellement, sous la forme « **vous devez accomplir [la]mitsva A avant la mitsva B** ». Il s'agit alors de commandements complémentaires, disons C, dont le sujet est identique à A et B, et dont le prédicat contient deux commandements dans un ordre précis. De tels énoncés peuvent avoir n'importe quelle polarité ou modalité[4] ; ils peuvent être, outre catégoriques, conditionnels, au sein de hiérarchies diverses et parfois complexes. Il va sans dire que la logique formelle de telles propositions peut devenir très complexe. Cette caractéristique n'est pas propre à la déontologie juive, mais se retrouve en éthique naturelle, où les moyens complémentaires pour atteindre une fin sont souvent ordonnés de la même manière.

Un exemple tiré du judaïsme est l'ordre recommandé pour les mitsvot du *talit* (châle de prière) et *des tefillin* (phylactères ; étuis en cuir contenant des extraits des Écritures, munis de lanières) : parmi ces derniers, le *tefillin du rosh* (tête) doit être mis avant celui du *yad (* bras) . À

[4] D'autres formulations existent, comme « A peut précéder B », « A ne doit pas précéder B », « A ne peut pas précéder B », etc. On peut également utiliser des modalités intermédiaires telles que « devrait de préférence » ou « ne devrait pas de préférence » (celles-ci correspondent à des degrés de probabilité dans la modalité naturelle).

proprement parler, il s'agit de mitsvot indépendantes, mais l'ordre dans lequel elles sont énumérées ici est idéal. Il nous est également indiqué précisément à quelles étapes les bénédictions appropriées doivent être récitées. [5]La manière dont tout cela est prouvé (le cas échéant) à partir des Écritures est une autre question, relevant de l'herméneutique ; nous nous intéressons ici aux formalités.

3. Comment compter les mitsvot

L'une des propriétés intéressantes et particulières des commandements bibliques ou talmudiques/rabbiniques réside dans **la non-équivalence entre une proposition éthique et son contraire** . Autrement dit, « X doit faire Y » et « X ne doit pas faire Y » (ou, de manière similaire, « X ne doit pas faire Y » et « X ne doit pas faire Y »), bien qu'implicites l'un pour l'autre, peuvent néanmoins, dans certains cas, être considérés comme deux mitsvot distinctes ! Par exemple, Deutéronome 22:19, qui traite des cas de diffamation de l'épouse par le mari, stipule à la fois « elle restera sa femme » et « il ne la répudiera pas tant qu'il vivra » ; l'obligation de rester marié et l'interdiction de divorcer sont identiques, et pourtant

[5] Il existe de nombreuses prescriptions supplémentaires, comme celle selon laquelle, si l'on a pris le *yad tefillin* avant le *rosh tefillin* , il convient par respect de continuer à le mettre ; ou encore, si l'on parle au cours de la cérémonie, une autre bénédiction doit être récitée ; et ainsi de suite. D'un point de vue formel, ces détails constituent une multitude de mitsvot conditionnelles (si-alors).

toutes deux sont explicitement mentionnées ici. Un autre exemple est celui de Deutéronome 25:17 et 19, les commandements enjoignant de se souvenir des méfaits d'Amalek envers Israël et de ne pas les oublier.

À première vue, répéter le même commandement sous forme positive et négative pourrait sembler redondant ; on pourrait même supposer que ces deux formulations étaient considérées comme deux lois distinctes, afin de satisfaire une conception préconçue du « nombre de mitsvot ». Cependant, l'explication donnée par les rabbins est tout à fait plausible : cette insistance vise non seulement à encourager doublement l'obéissance au commandement, mais aussi à souligner les possibilités supplémentaires de récompense ou de punition inhérentes à son accomplissement ou à son non-respect. (Il est à noter que les mitsvot positives et négatives en question ne sont pas nécessairement proches l'une de l'autre dans le texte biblique : par exemple, Lévitique 19:13 et Deutéronome 24:15, concernant le paiement sans délai et en temps voulu du salaire d'un ouvrier, sont éloignés l'un de l'autre tout en étant complémentaires.)

Il existe donc une règle générale (ou quasi générale) selon laquelle la désobéissance à un commandement positif ne peut être punie par les tribunaux rabbiniques, bien qu'elle puisse avoir des conséquences sociales négatives ou des conséquences divines, dans cette vie ou dans l'au-delà ; en revanche, la désobéissance à un commandement négatif peut être punie par les tribunaux rabbiniques, même si elle peut également avoir des conséquences diverses. Concernant l'obéissance aux commandements positifs ou négatifs, la récompense qui en découle ne relève généralement pas de la compétence des tribunaux rabbiniques (bien qu'ils puissent, dans certains cas,

ordonner qu'une personne soit honorée, par exemple), mais peut être inscrite dans la nature (par Dieu, bien sûr), se manifester comme un phénomène social (très probablement dû à la culture ambiante induite par la Torah) ou être opérée providentiellement (c'est-à-dire par intervention divine) dans ce monde ou dans l'autre.

En effet, nous avons ici une *convention linguistique spécialisée* selon laquelle : lorsqu'un ordre est formulé *uniquement* En d'autres termes, les tribunaux ne sont pas compétents pour punir la transgression, alors qu'en revanche, lorsqu'elle est exprimée *aussi bien ou uniquement* de manière négative, ils le sont. Il s'agit d'un signal, d'un code, absent du langage courant, et donc non pas d'une règle de logique éthique formelle, mais propre (nous l'enseignons) au domaine de la Torah.

Il convient de noter que, dans certains cas, les commandements positifs et négatifs ne sont pas, à proprement parler, formellement opposés l'un à l'autre. Cela peut se produire lorsque le commandement positif se réfère à un acte de volonté précis, et que le commandement négatif ne se réfère pas simplement à l'absence de cette volonté, mais à un autre acte de volonté précis, mais contraire. Par exemple, Deutéronome 22:29, concernant les cas de viol, impose le mariage et interdit le divorce ; ces deux commandements ne sont pas identiques, contrairement au cas mentionné précédemment dans Deutéronome 22:19, car on peut être contraint d'épouser quelqu'un sans pour autant avoir l'interdiction absolue de divorcer peu après.

De même, dans Deutéronome 21:23, l'interdiction de laisser un homme *pendu* toute la nuit et l'obligation de l' *enterrer* le jour même de son exécution ne s'opposent pas

formellement. Dans Deutéronome 22:1,3, la mitsva de restituer un objet trouvé perdu et l'avertissement de ne pas passer à côté sans le remarquer (afin d'éviter les démarches liées à sa restitution) ne se justifient pas mutuellement ; il en va de même pour Deutéronome 22:4, concernant l'aide à apporter à l'animal tombé de son prochain. Enfin, les commandements de Deutéronome 22:6-7 relatifs à la mère oiseau ne se déduisent pas les uns des autres (il aurait pu être demandé de ne prendre ni la mère ni les petits, ou la mère sans les petits).

On trouve également dans la Torah une autre forme de redondance apparente : **la répétition de certaines lois, tant de manière générale que spécifique** . Par exemple, si l'inceste est interdit entre un homme et *certains* proches parents désignés (Lévitique 18:7-18), on peut se demander pourquoi l'interdire également avec *tout* proche parent (Lévitique 18:6). Là encore, les commentateurs expliquent que cette répétition souligne la sévérité de la mitsva et met en garde contre la double peine qu'implique sa transgression, dans le cas des mitsvot négatives ; ou, dans le cas des mitsvot positives, contre leur importance et la double récompense qu'elles entraînent. Un calcul est proposé. Concernant l'exemple pris ici, on pourrait dire que si l'inceste en général engendre une faute morale de x , une telle pratique avec un proche parent désigné engendre une faute plus importante, $x + y$.[6]

[6] L'exemple présenté ici n'est peut-être pas le plus pertinent, car trop complexe. Le texte peut être interprété comme *klal uphrat* , c'est-à-dire que la généralité initiale est limitée aux spécificités énumérées ci-après [quatrième règle herméneutique de Rabbi Ishmaël] ; ou bien la généralité peut être comprise comme se référant à des actes érotiques non

Cette question en soulève une autre, d'un intérêt encore plus général pour la logique formelle des propositions éthiques : quelles sont les relations logiques entre impératifs, permissions, interdictions et exemptions ? Cette question relève de la logique modale et, comme nous le verrons, on peut y répondre entièrement **en se référant à la logique aléthique (non éthique)** .

Nous savons que, dans la logique des propositions non éthiques, si la prédication d'une espèce implique syllogistiquement la prédication de tous ses genres, la prédication d'un genre ne suffit pas à impliquer la prédication d' une espèce *quelconque* (choisie aléatoirement), bien qu'elle implique *qu'au moins une de ses espèces* (sans préjuger *laquelle*) soit prédicable. Par contraposition, il s'ensuit que : si la négation d'un prédicat générique implique la négation de *tous* les prédicats relativement spécifiques, la négation d' une espèce *quelconque* (ou même de plusieurs, pourvu qu'il n'y en ait pas plus de toutes) n'est pas formellement suffisante pour nier un genre donné ; il faut en revanche nier *toutes* ses espèces pour garantir la négation d'un genre donné.

Comme nous allons le montrer, certaines règles peuvent être déduites de ce qui précède, en matière de logique éthique. La relation formelle entre les propositions éthiques et neutres se trouve dans **la téléologie** (un dérivé de la logique causale). Les énoncés normatifs se réfèrent à

---

copulatoires, tandis que les spécificités se rapportent à la copulation, bien que la formulation soit identique [*lo tikrav legalut ervah* , ne vous approchez pas pour découvrir la nudité]. De plus, le sujet de ces interdictions est généralement masculin [*ish* , un homme], sans précision quant au statut des partenaires féminines. Et ainsi de suite – mais laissons de côté ces complications dans ce contexte.

des moyens et des fins ; ils nous indiquent si telle ou telle chose est *nécessaire, nuisible, ou ni nécessaire ni nuisible à une norme de valeur* acceptée . Cette norme peut avoir pour origine une révélation, des délibérations rationnelles ou des choix irrationnels ; elle peut être plus ou moins explicite, et unitaire ou multiple (à condition qu'elle soit cohérente, ou du moins que ses composantes soient clairement hiérarchisées).

Dans le judaïsme, la norme est la Volonté divine, dont le contenu précis ne nous est connu que partiellement et de manière spéculative, dans la mesure où il est implicitement exprimé dans la Torah à travers les lois et les récits (et de même, *mutatis mutandis* , dans certaines autres religions). En éthique naturelle, la norme est le bien-être humain général, qui peut être élargi pour inclure les préoccupations écologiques ; cette norme est largement explicite et cohérente, dans la mesure où elle est connaissable par la biologie et les sciences apparentées. Les systèmes éthiques plus subjectifs se réfèrent aux émotions personnelles ou au bien-être de groupes spécifiques (par exemple, une ethnie) comme critère, et sont généralement non verbalisés et souvent incohérents. Quoi qu'il en soit, quel que soit le critère de valeur (que nous appellerons **C**), les relations formelles suivantes sont établies par la science logique, pour toute action donnée (appelons-la **B**) accomplie par une personne (**A**) :

- **A doit faire B** (B est impératif pour A), ce qui signifie que si A ne fait pas B, C ne peut pas se produire.
- **« A ne doit pas faire B »** (B est interdit à A) signifie que si A fait B, C ne peut pas se produire.

- **L'expression « A ne doit ni ne ne doit faire B »** (appelons cela une « autorisation », faute de meilleur terme) signifie que, que A fasse ou ne fasse pas B, C peut toujours se produire.

En plus:

- **A peut faire B** (B est autorisé à faire A) signifie que B est soit impératif, soit autorisé à A.
- **« A ne peut pas faire B »** (B est exempté de A) signifie que B est soit interdit, soit autorisé à A.

Voici donc les interprétations aléthiques de la nécessité éthique *catégorique* , de l'impossibilité, de la contingence, de la possibilité et de la non-nécessité, respectivement. Notre palette de modalités éthiques peut être étendue aux téléologies *conditionnelles* . Ainsi, par exemple, l'action B de A est *favorable* à C si elle provoque C dans certaines circonstances ; et l'action B de A est *dangereuse* pour C si elle inhibe C (ne provoque pas C) dans certaines circonstances. Notre objectif est ici d'établir **les relations entre les espèces et les genres d'action** . Sachant qu'un genre donné (disons **G**) est impératif, interdit, etc., que pouvons-nous en déduire concernant ses espèces (disons **S1** , **S2** , **S3** , etc.) ? Et inversement ?

a. Si un genre G est impératif , *aucune* de ses espèces n'est logiquement considérée comme impérative, ni quoi que ce soit d'autre, bien qu'il soit sous-entendu qu'au *moins une* de ses espèces doit être réalisée, *sinon G ne peut exister, et par conséquent C ne peut exister* . Il est important de noter que S1, S2, S3... sont implicitement impératifs par l'impératif de G, mais pas individuellement, ni distributivement, et encore moins collectivement ; seule la disjonction de la série de S est affectée, chaque S

pouvant tout aussi bien, pris individuellement, être autorisé, impératif ou même interdit. Il s'ensuit, par contraposition, qu'il ne suffit pas de savoir que chacune de ses espèces, S1, S2, S3, ..., est exemptée, pour en déduire qu'un genre G est exempté ; il faut établir que les espèces ne sont pas impératives par disjonction, comme nous venons de le définir ; il est essentiel de bien le retenir ! Ainsi, **si une espèce quelconque, par exemple S1, est exemptée,** aucune inférence concernant ses genres, tels que G, n'est logiquement possible.

b. **Si un genre G est interdit** , *toutes* ses espèces sont logiquement interdites, *car si une ou plusieurs de ces espèces existaient, G existerait également, et donc C ne pourrait exister.* L'interdiction de G est ici transmise à S1, S2, S3, ..., de manière distributive et collective ; ce lien est beaucoup plus fort que dans le cas précédent. Il s'ensuit, par *l'absurde* , que **si une espèce quelconque, par exemple S1, est autorisée** , alors tous ses genres, tels que G, sont autorisés (par obligation ou par licence).

c. **Si une espèce quelconque, par exemple S1, est impérative** , alors tous ses genres, tels que G, sont impératifs, *car l'absence de G (impliquée par S1) impliquerait l'absence de S1, condition sous laquelle C ne peut se produire* . Notons que les autres espèces de G, S2, S3, ..., ne sont pas nécessairement toutes impératives ; l'impératif de G, ici, est plutôt accessoire à celui de S1, s'apparentant davantage à une fatalité, du fait qu'on ne peut générer S1 sans G ; G ne serait impératif *en soi que si toutes ses espèces étaient également impératives* . Il s'ensuit, par *l'absurde* , que **si un genre G est exempté** , alors toutes ses espèces, S1, S2, S3, ..., sont exemptées (soit interdites, soit autorisées).

d. Si une espèce quelconque, disons S1, est interdite , aucune inférence n'est possible concernant son genre G, *car étant donné que S1 implique non-C et que S1 implique G, nous ne pouvons que conclure que G n'implique pas C (puisque si G impliquait C, alors S1 impliquerait à la fois non-C et C, et S1 serait donc impossible, contrairement à la prémisse selon laquelle il est interdit, ce qui implique le potentiel).* G peut également être impératif (non-G implique non-C, auquel cas les espèces restantes S2, S3, ..., sont au moins impératifes de manière disjonctive), ou interdit (G implique non-C, auquel cas l'interdiction de S1 est simplement une conséquence de celle de G), ou ni impératif ni interdit (« G n'implique pas C » exclut seulement la possibilité que G soit impératif à *non-* C, ce qui ne nous concerne pas, puisque c'est C qui est notre critère de valeur). Il résulte de tout ce qui précède que **si un genre G est permis** , aucune inférence n'est logiquement possible concernant ses espèces S1, S2, S3, ... Chacune d'elles pourrait tout aussi bien être impérative (auquel cas G serait impérative et donc autorisée), autorisée (ce qui impliquerait seulement que G est autorisée) ou interdite (ce qui n'implique rien pour G).

Enfin, il est important de noter que, sachant **qu'un genre G** est **autorisé** (c'est-à-dire ni impératif ni interdit), on ne peut que déduire pour ses espèces qu'elles sont exemptées (c'est-à-dire soit interdites, soit autorisées) ; et sachant **qu'une espèce quelconque, par exemple S1,** est **autorisée** , on ne peut que déduire pour ses genres, tels que G, qu'ils sont permis. Ces relations découlent de ce qui précède. Il n'est pas nécessaire d'approfondir davantage la question ici, en ce qui concerne les situations conditionnelles.

Il convient toutefois de noter que les principes susmentionnés, décrivant *la transmission ou la relativité de la modalité éthique au sein des hiérarchies conceptuelles* , peuvent également s'exprimer sous forme de syllogismes modaux. Les modes valides les plus évidents sont (voir b et c ci-dessus, qui aboutissent à des conclusions catégoriques) :

G est un genre de S1	**S1 est une espèce de G**
et A ne doit pas faire G	**et A peut faire S1**
Par conséquent, A ne doit pas faire S1	**Par conséquent, A peut faire G**

G est un genre de S1	**S1 est une espèce de G**
et A ne peut pas faire G	**et A doit faire S1**
Par conséquent, A ne peut pas faire S1	**Par conséquent, A doit faire G**

Dans le langage courant des Juifs pratiquants, le terme « mitsva » est employé dans un sens large et souple, englobant toute bonne action ou tout acte de retenue salutaire, susceptible d'attirer les louanges. Cependant, dans le contexte de la doctrine des **613 mitsvot** pour les Juifs, ou de celle des **7 mitsvot** pour les Bnei Noah (non-Juifs), le terme acquiert des sens plus restreints, qui

diffèrent d'ailleurs légèrement selon les systèmes. Ce phénomène sera expliqué ci-après, car il est particulièrement intéressant du point de vue de la logique et propre au droit juif (ou d'inspiration juive).

La logique formelle traite des énoncés grammaticaux signifiants, chacun symbolisant une apparence phénoménale, concrète ou abstraite, matérielle ou mentale, empirique ou hypothétique, réelle ou illusoire. Dans cette perspective ouverte, même le subjectif devient objectif, et la logique est toujours accessible à tous ceux qui aspirent à intégrer le corpus de connaissances qu'elle cherche à construire progressivement. Chaque événement présente une multitude de facettes et de niveaux, interconnectés de multiples façons. Chacun de ces innombrables phénomènes, qu'ils soient inclus ou adjacents à un autre, peut être représenté conceptuellement par des propositions verbales ; cependant, de nombreux objets de l'expérience perceptive ou de l'intuition ne sont jamais verbalisés.

Dans cette perspective souple, il serait absurde et arbitraire de tenter d' *énumérer dogmatiquement* des « lois » de quelque nature que ce soit, et d'affirmer « il existe N lois de la nature dans tel ou tel domaine » (par exemple, les trois lois de la thermodynamique) ou « il existe M lois morales à suivre dans telle ou telle situation » (par exemple, les sept péchés capitaux). Une telle énumération devrait englober toutes les propositions, *à un même niveau* , qui sont vraies et dont toutes les autres relatives au sujet peuvent être déduites ; et elle prétendrait à une certaine finalité.

Ce type de programme logistique ultra-rationaliste, que l'on retrouve encore chez certains logiciens modernes

d'inspiration cartésienne, ne tient aucun compte de l'apport constant de données empiriques qui se manifeste dans la pratique. Cet apport progressif influence nécessairement non seulement l'application des lois, mais aussi leurs fondements et leur contenu mêmes.

Dans toute science ou tout domaine de connaissance, on peut identifier certains grands principes, quelle que soit la manière dont on y parvient, qui dominent les autres données, à la manière d'une relation déductive entre axiomes et théorèmes ; mais tout penseur avisé garde à l'esprit les sources inductives de l'ensemble et reste pragmatique dans sa démarche. Autrement dit, *dénombrer rigoureusement* les « lois » serait une procédure très artificielle, surtout si l'on s'obstinait à ***en respecter un nombre précis*** . Or, on retrouve cette pratique dans le droit juif, ce qui, comme on pouvait s'y attendre, influence non seulement son contenu, mais aussi sa forme.

Ainsi, différents rabbins s'accordent *sur* le nombre de mitsvot pour les Juifs et de mitsvot pour les non-Juifs, conformément à la tradition talmudique, mais divergent quant *aux* commandements précis à inclure ou à exclure de cette liste. Tant qu'ils parviennent au total correct, même superficiellement, leur système conserve une certaine légitimité ; en revanche, un système refusant de reconnaître ce nombre magique et insistant sur un nombre irréductiblement supérieur ou inférieur serait d'emblée rejeté. Il est également admis qu'il existe **248 mitsvot positives et 365 mitsvot négatives** [7]. Mon propos n'est pas

[7] On dit que cela correspond aux 248 os de notre corps et aux 365 jours de l'année, et que cela implique la nécessité de consacrer toutes ses facultés au service de Dieu. (J'ignore si notre corps compte réellement 248 os précisément ; quant

ici de critiquer cette approche, mais d'en souligner les spécificités logiques.

> Il est intéressant de noter que le nombre 613 [*TaRYaG* , en hébreu,]ne repose, à ma connaissance, que sur une brève mention dans *Maccot* 23b, citant Rabbi Simlai, et le Talmud ne propose aucune énumération détaillée de ces mitsvot. Une explication que j'ai lue suggère que ce nombre correspond à la somme de : 2 pour les deux premiers commandements des Dix Commandements, que les Enfants d'Israël ont entendus au Sinaï directement de Dieu ; plus 611, qui est la guématrie du mot TORAH (T=400, O=6, R=200, H=5), qui leur a été transmis indirectement par Moïse. J'ignore si cette explication a été élaborée *a posteriori ou si elle constituait la raison originelle de ce nombre.*

Dans un tel contexte, on ne peut pas considérer *n'importe quelle* mitsva (ordonnance éthique) comme une mitsva (notez l'emploi d'une majuscule). Seules certaines mitsvot méritent cet honneur, et leur statut repose principalement sur la tradition (par exemple, elles figurent dans la liste proposée par Maïmonide dans le *Sefer HaMitzvot* , ou dans celle du *Sefer HaChinukh*). On ne peut affirmer avec certitude que ces lois, appelées *av* mitsvot (premières mitsvot), sont toutes au même niveau conceptuel ; ni que leur ensemble permette la déduction stricte de toutes les autres lois, bien que nombre d'entre elles soient effectivement déductibles (on les appelle alors *toledot)* .

---

aux 365 jours, il s'agit d'un nombre rond, corrigé lors des années bissextiles.)

[(descendants]). Ainsi, l'énumération n'a aucun fondement naturel ; c'est une structure imposée.

Dans une certaine mesure, les mitsvot forment un ensemble hétéroclite, reflétant peut-être la complexité du monde auquel elles sont censées s'appliquer. Alors que, du point de vue de la logique formelle (et d'ailleurs pour des codes de loi comme le *Choulhan Aroukh* , mentionné plus loin), toute injonction individuelle, catégorique ou conditionnelle, impérative ou autre, compte comme une sentence éthique (mitsva), une mitsva traditionnelle (*av* mitsva) peut consister en un ensemble de telles sentences, ensemble ou séparément, explicites ou implicites. La plupart des mitsvot sont sans doute implicites dans les mitsvot ; mais, à vrai dire, à proprement parler, on ne peut affirmer que toutes le sont : de nombreux détails proviennent de la tradition ou de décisions rabbiniques ultérieures, et beaucoup varient d'une communauté à l'autre.

Prenons un exemple au hasard. Dans Exode 20:12, « Honore ton père et ta mère », deux éléments distincts sont énumérés (et non simplement « les parents »), et pourtant, ils constituent une seule et même loi. Parfois, la composition est plus complexe : par exemple, Deutéronome 25:3, « Qu'il lui donne quarante coups, pas plus », prescrit de donner des coups, en autorise jusqu'à quarante et en interdit plus de quarante, le tout dans une seule et même phrase. Il n'est pas toujours facile de prévoir et de comprendre comment et pourquoi les rabbins ont divisé certaines phrases en deux ou plusieurs mitsvot distinctes, tandis qu'ils en ont conservé d'autres, ou en ont fusionné certaines en une seule mitsvot.

> Plus généralement, notons que, dans certains cas, des énoncés qui auraient pu intuitivement être considérés comme des lois sont finalement rejetés par la jurisprudence rabbinique ; tandis que des énoncés qui auraient pu, à première vue, sembler relever du récit anecdotique, deviennent des lois. Chaque cas doit être expliqué individuellement, en se référant aux discussions talmudiques et post-talmudiques pertinentes ; il n'existe pas de justification universelle. La tradition orale, par ailleurs, précise et délimite les lois, en indiquant leur champ d'application et en détaillant leurs exceptions.

Si nous nous intéressons maintenant non plus à ces systèmes numériques, mais au système juridique élaboré du *Choulhan Aroukh* , nous constatons que ce dernier vise à énumérer toutes les mitsvot (avec un m minuscule), sans chercher à les compter, lesquelles sont généralement acceptées comme faisant partie de la Halakha, et même de nombreuses traditions subculturelles (*minhagim*). Alors que le Code des 613 mitsvot est par définition exhaustif, le *Choulhan Aroukh* constitue plutôt une tentative d'exhaustivité (et d'organisation, du moins pour les lois actuellement pertinentes). Il est clair que l'on ne peut espérer déduire mécaniquement les milliers de nuances de la casuistique du *Choulhan Aroukh* des 613 mitsvot. Ces dernières pourraient plutôt être considérées comme les titres de chapitres, désignant des ensembles de mitsvot d'importance et de consensus variables.

De plus, comme Aaron Lichtenstein l'a brillamment démontré dans son ouvrage **Les Sept Lois de Noé** * , le terme « mitsva » n'a pas tout à fait la même signification ni les mêmes connotations dans le code juridique des 613

mitsvot et dans celui des 7 mitsvot. Il existe des parallèles et des liens génétiques entre ces systèmes, mais aussi des différences importantes et des nuances dans le détail. Là encore, le terme « mitsva » revêt donc une signification variable (même après la mise en évidence d'environ 66 équivalences entre les deux systèmes proposée par Lichtenstein, comme il le soutient lui-même).

Le concept de « titres de chapitres », plutôt que de « principes fondamentaux dont tous les autres découlent », est également mis en évidence dans cet ouvrage : dans la liste des lois noachiques, les titres tendent à décrire un *comportement négatif extrême* (par exemple, manger un membre d'un animal vivant), sans toutefois s'y limiter, c'est-à-dire sans exclure d'autres comportements proscrits, ni même des comportements positifs prescrits (en l'occurrence, contre d'autres formes de cruauté envers les animaux et en faveur de la bienveillance à leur égard).

Il ressort de ce qui précède que le décompte des mitzvot n'est pas une mince affaire.

4. Moralité imposée vs. moralité personnelle

Selon le judaïsme, une personne mérite davantage un acte de bienfaisance accompli sur ordre divin que s'il est accompli volontairement. En effet, dans certains cas (par exemple, agiter le *loulav* en dehors de la fête de Souccot), accomplir un acte sans y avoir été ordonné est inutile et ne vaut aucun mérite ; dans d'autres cas (comme celui d'un non-Juif qui présume observer le sabbat), cela est même contre-productif et passible de sanctions.

Dans cette perspective, l'éthique n'est pas « universelle » au sens d'uniforme pour tous, mais peut varier d'un groupe à l'autre, voire d'un individu à l'autre. Ainsi, les Juifs peuvent avoir un ensemble de règles, les non-Juifs un autre ; les Israélites, les Lévites et les Cohanim peuvent être soumis à des règles différentes, de même que certaines catégories d'individus, comme les naziréens, les juges (au sein d'un Beth-Din, ou tribunal religieux) ou les rois ; les hommes, les femmes et les enfants n'ont pas nécessairement les mêmes obligations, restrictions et libertés ; les prophètes ou les rois peuvent recevoir des ordres très personnels ; et ainsi de suite. Non seulement les règles peuvent varier d'une population à l'autre, mais les récompenses et les punitions peuvent également varier en conséquence.

Je ne vois aucune difficulté logique à ce point de vue, en ce sens que je n'ai jamais adhéré à l'idée kantienne selon laquelle la morale est nécessairement réciproque et universelle. La déontologie, logique générale des formes éthiques, ne saurait se réduire à de simples énoncés catégoriques, mais doit prendre en compte un entrelacement complexe d'énoncés conditionnels. De même que l'aspect non éthique de la nature présente diversité et conditionnalité, ainsi qu'une certaine uniformité et catégoricité, l'aspect éthique de la nature (dans la mesure où il existe), et plus encore l'éthique d'origine divine, peut manifester ces diverses modalités.

De plus, en éthique naturelle comme en éthique religieuse, le conditionnement peut être de toute nature et de toute modalité : il peut être extensionnel (schématiquement : « dans le cas de cette catégorie de personnes, ainsi ; dans tous les autres cas, autrement »), naturel/temporel (par exemple : « lorsqu'un *naziréen* mange une certaine

quantité de raisins, il est passible de certaines sanctions »), voire épistémique (c'est-à-dire : « si une personne avait connaissance de telle ou telle chose, elle en est responsable ; sinon, non »). La recherche d'absolus (d'une éthique qui puisse être prouvée avec certitude) ne doit pas être confondue avec la recherche de catégoriques.

Bien sûr, en l'absence de motif véritablement convaincant de discrimination, on est logiquement amené à se référer à l'idée de réciprocité et d'universalité (connue des philosophes sous le nom de principe d'uniformité des indiscernables). Un tel positivisme ou minimalisme est souvent justifié et inévitable, du moins dans le cadre de la connaissance naturelle ; il s'applique d'ailleurs dans le contexte religieux, lorsque le texte de référence ne précise aucune distinction. Car, dans de tels cas, toute différenciation juridique entre les personnes et l'absence d'équité (d'égalité devant la loi) seraient arbitraires et injustifiables.

En matière d'éthique religieuse, nous considérons que si Dieu, Créateur de toute réalité, y compris éthique, choisit de répartir les responsabilités et d'organiser les récompenses et les châtiments de manière inégale, et nous communique sa volonté à cet égard, cela relève de sa prérogative et nous sommes tenus de nous y conformer. Cette position ne tient pas nécessairement à l'existence d'une cause de discrimination qui nous serait invisible mais qui serait visible pour Dieu (bien que cela puisse être le cas dans certaines situations), mais plutôt au fait que Dieu est libre d'attribuer des fonctions et des rémunérations différentes à ses différents serviteurs, aussi semblables soient-ils par leurs caractéristiques naturelles ou spirituelles. Il est le Maître.

> Cependant, ce point de vue est difficilement acceptable, à un autre niveau, pour quelqu'un vivant dans une société occidentale démocratique moderne, à une époque et dans des lieux où l'expérience du monarque totalitaire oriental ou médiéval a heureusement quasiment disparu. Notre société est très permissive et libérale (et néanmoins, Dieu merci, elle n'est pas totalement et extrêmement amorale ou immorale, et est même, à bien des égards, plus morale qu'auparavant). Cette position est le fruit d'une évolution, perceptible même de mon vivant, mais qui plonge ses racines dans les Lumières (notamment chez Emmanuel Kant, mais aussi chez bien d'autres) et les événements philosophiques et politiques ultérieurs.
>
> Il nous est difficile d'accepter, comme modèle de moralité, le comportement d'un esclave apeuré, accomplissant ses tâches sans aucun bénéfice personnel, simplement parce que le maître l'a ordonné d'un ton menaçant, ne pensant qu'à ce qui est nécessaire pour exécuter l'ordre. Nous aspirons à une meilleure compréhension, nous exigeons davantage de justice. La soumission désintéressée et l'obéissance pure nous semblent des constructions théoriques abstraites, des inventions de moralistes austères et insensibles ; elles ne nous paraissent plus aussi belles et idéales. De telles attitudes doivent être prises en considération.

Ce que je souhaite aborder ici, c'est la question de savoir si une action imposée de l'extérieur, certes d'origine divine, mais accomplie par devoir, est moralement supérieure, comme semble le suggérer le judaïsme

normatif ; ou si une personne est plus crédible moralement lorsqu'elle agit spontanément, sans contrainte, guidée par une profonde intuition du bien et du mal, par un amour véritable pour le monde, pour ses semblables et pour Dieu. En d'autres termes, la question est : qui est le plus bon, celui qui fait l'aumône ou qui ne vous tue pas simplement parce qu'il en a reçu l'ordre, ou celui qui fait l'aumône ou qui ne vous tue pas parce qu'il vous aime ?

Cette question est intimement liée à celle de la psychologie même de l'étude et de la pratique religieuses, ce qui laisse supposer que la réponse varie selon les cas. Car il existe assurément une différence, le plus souvent, entre les motivations que la religion exige idéalement de ses adeptes en théorie, et celles qui les animent réellement dans la pratique. Et si la religion envisage cet écart avec espoir comme une phase transitoire, que l'étude et la pratique ont précisément pour rôle de combler, nous devons nous y attarder avec plus d'attention. Nous devons nous demander ce qui, *en réalité,* pousse la plupart des personnes religieuses à agir comme elles le font, c'est-à-dire en apparente conformité avec les préceptes de leur religion.

On ne saurait répondre que ces personnes partagent d'emblée les mêmes valeurs que la religion. Il se peut qu'elles les partagent, si elles y ont été préparées culturellement dès leur plus jeune âge, sans pour autant prouver qu'elles n'auraient pas acquis d'autres valeurs et convictions sous d'autres influences. Quoi qu'il en soit, les nouveaux venus dans la religion, qu'ils soient juifs faisant *techouva* (retour) ou *gerim* (conversion), même s'ils ont pu, de par leur expérience personnelle, acquérir certaines valeurs et convictions communes avec celles proposées par la religion – suffisamment pour les y attirer –, sont, à

mon sens, systématiquement *acculturés* et amenés à acquérir des désirs et des croyances qui leur faisaient défaut auparavant.

Ainsi, si les motivations initiales d'un nouvel arrivant peuvent être le désir d'échapper à des expériences douloureuses, telles que la solitude et la confusion, ou, plus positivement, celui de se démarquer dans un monde compétitif en obtenant la faveur du Maître du monde, ou encore la simple aide matérielle de la communauté juive, la religion suscite chez lui de nouveaux désirs, condition sine qua non de son appartenance au groupe. Ces désirs peuvent être de nature matérielle, psychologique, familiale, nationale, politique et spirituelle. Par exemple, le nouvel arrivant peut n'avoir aucun intérêt initial pour le monde à venir ou le Messie, mais la religion lui fait progressivement croire que ce sont là ses aspirations les plus profondes, voire qu'elles l'ont toujours été.

Objectivement parlant, à tout moment du développement spirituel d'une personne, certains aspects de son endoctrinement sont intériorisés, d'autres demeurent essentiellement une simulation ou une imitation, tandis que d'autres encore sont rejetés. Si, dans le cas d'un jeu de rôle, une distinction est possible entre le sujet et ses réactions ou comportements, une telle distinction objective est beaucoup plus difficile à établir pour une doctrine intériorisée. La différence entre les traits et les habitudes acquis, d'une part par le processus naturel que nous appelons « expérience », et d'autre part par le processus social que nous appelons « endoctrinement », devient à un certain stade théorique – sauf si la méthode d'influence employée a impliqué la violence ou le mensonge délibéré, de sorte que le sujet a été contraint ou trompé plutôt que d'y participer volontairement.

Des doutes similaires subsistent même concernant la personne motivée par des forces non religieuses à la vertu. Si les bonnes actions (ou les retenues), comme les actes de charité (ou de non-violence), peuvent présenter des ressemblances extérieures, leurs racines profondes varient considérablement, allant de motivations cachées mesquines et odieuses à de beaux exemples d'amour humain sincère et de fraternité. Il serait injuste de n'y voir que des sous-textes négatifs, et naïf de n'en supposer que des positifs.

Pour ces raisons, je ne comprends pas pourquoi certains rabbins insistent sur le caractère suspect des bonnes actions (ou des retenues) fondées sur des motivations purement profanes. J'ai du mal à croire que la nature humaine soit intrinsèquement mauvaise et vile, en l'absence de toute guidance divine explicite. Je pense plutôt que les êtres humains possèdent un minimum de moralité innée, qui s'exprime de diverses manières et à des degrés variables selon les individus, et en deçà duquel il leur est difficile de tomber. Certes, ce « minimum de moralité » individuel, les limites qu'un individu ne franchira pas quelles que soient les contraintes ou les tentations, a souvent des racines culturelles (qui peuvent d'ailleurs être, en fin de compte, religieuses), mais il n'en demeure pas moins présent.

Une conformité, même superficielle, à la loi (qu'il s'agisse des sept commandements pour les non-Juifs ou des 613 pour les Juifs) demeure respectable, bien qu'une adhésion plus profonde à l'esprit de la loi soit toujours plus admirable. Les rabbins soutiennent que lorsqu'une loi existe (ou plutôt, est connue ou supposée exister), la tentation de s'y opposer est plus forte, et que, par conséquent, l'obéissance à la loi est d'autant plus louable ;

en revanche, les actions (ou inactions) accomplies en l'absence d'une telle résistance sont presque vaines. Ceci peut expliquer pourquoi il est préférable d'agir bien par obéissance à une loi (qui nous est applicable) plutôt que par motivation personnelle, ou pourquoi une personne à qui la loi était applicable est plus digne de confiance qu'une personne à qui elle ne l'était pas, bien que toutes deux l'obéissent. Mais à mon avis, un tel argument n'a de valeur que relative ; il ne saurait être poussé à l'extrême.

En bref, même si l'on peut formuler une typologie des motivations les plus souhaitables et les moins souhaitables, les différences entre les motivations sont en pratique souvent floues et sans objet, et il est difficile de juger sans préjugés où se situe chaque personne.

Une personne qui maîtrise l'art de la connaissance de soi peut, dans une certaine mesure, avoir une bonne idée de ses propres motivations ; mais comprendre autrui est bien plus difficile et relève souvent de la conjecture. Car notre jugement est fortement influencé par notre degré de tolérance et d'amour, envers nous-mêmes comme envers les autres. Ceux qui ont l'habitude de se juger trop sévèrement auront tendance à juger les autres avec la même sévérité, voire plus ; ceux qui sont trop complaisants envers eux-mêmes peuvent soit l'être tout autant envers les autres (pour se justifier), soit néanmoins porter des jugements sur autrui (en appliquant deux poids, deux mesures).

La véritable conclusion est que les êtres humains ne sont pas comme des objets matériels, clairement ceci ou clairement cela ; leurs traits de caractère sont indéfinis – un « était en quelque sorte », un « semble devenir », une « tendance à être », plutôt qu'un être. Il n'est pas toujours

clair ce qu'ils sont réellement – non seulement pour nous, observateurs subjectifs ou objectifs, mais aussi dans la réalité, en fait.

> Puisqu'on aborde la question des jugements sévères, je voudrais commenter un raisonnement déplacé chez certains religieux. Je fais référence à la suspicion tacite qui entoure toute victime, voire toute personne souffrante. Ils pensent : « Si Dieu est juste, alors chaque victime/personne souffrante a forcément commis un crime ou un péché dans le passé, ce qui justifie cette punition . » [8]Dans cette optique, il n'existe pas de victimes ou de personnes souffrantes *innocentes* , et toute pitié est déplacée, toute compassion gratuite ; le malheur devient alors *la preuve d'* une faute cachée !
>
> Il paraît invraisemblable que Dieu utilise le méfait d'un criminel comme instrument de punition pour sa victime : cela impliquerait que, même en condamnant un tel crime, il en serait en quelque sorte l'instigateur ou le complice, et que le criminel œuvrerait pour la justice ! Non : le crime doit être perçu comme une initiative humaine, totalement désapprouvée par Dieu. Dieu peut, *a posteriori,* rétablir un certain équilibre dans la dette de la victime, mais le crime ne lui était nul besoin pour cela. On pourrait plus vraisemblablement considérer les catastrophes naturelles comme

[8] On trouve des échos de cette conception dans le Talmud. Dans la philosophie hindoue et bouddhiste, l'argument se réfère au « karma » et présuppose que la victime a commis un crime *similaire* dans une vie antérieure, voire dans la vie présente. Mais cela suppose une régression à l'infini ; le crime a forcément eu un début, quelque part, à un moment donné.

l'œuvre de Dieu au service de la justice ; mais même cette vision me semble simpliste. De même que Dieu *permet que des crimes se produisent, il permet* aussi (et à plus forte raison encore) que des catastrophes naturelles surviennent.

Les souffrances suggèrent *une distance* prise par Dieu, laissant le drame humain se dérouler dans un cadre défini, généralement sans intervention. (Pourquoi une telle négligence et comment la concilier avec la justice, je l'ignore.) Il existe *des* liens de causalité évidents entre les souffrances et les méfaits antérieurs, mais très souvent (comme par exemple avec la *Shoah*), les explications crédibles font défaut. L'établissement des comptes doit intervenir ultérieurement, après la mort (si tant est qu'il ait lieu). Cela semble être le seul point de vue empirique et raisonnable.

2. CHAPITRE DEUX

Tiré de *Buddhist Illogic* 2002),
Chapitre 9.

LOI DU KARMA

1. La loi karmique niée

Enfin, considérons les propos de Nagarjuna sur le principe moral du « karma » (tel qu'on l'appelle communément). **Il nie la loi karmique : pour lui, les « liens nécessaires entre les bonnes actions et leurs récompenses, et les mauvaises actions et leurs châtiments » ne sont [9]pas, comme l'explique Cheng, des « lois objectives de la nature et de la société, mais des projections subjectives de l'esprit ».** Il ne s'agit pas d'un argument, mais d'une affirmation, et son raisonnement ne peut donc être évalué. Cette affirmation est remarquable, compte tenu du contexte des croyances indiennes et bouddhistes. De plus, Nagarjuna formule cette affirmation non pas par volonté de s'opposer au bouddhisme normatif, mais dans un souci de cohérence avec son propre programme philosophique

[9] Voir p. 88. Cheng y fait référence à MT XVII:1-33, XXIV:18 et *Hui-cheng-lun* , 72, ainsi qu'à TGT II.

d'une conscience transcendant la raison, la « voie du milieu ».

2. Observations empiriques

Je profite de cette occasion pour formuler quelques remarques personnelles concernant le karma. L'affirmation selon laquelle il existe un ordre moral dans le monde repose en partie, mais seulement en partie, sur des bases empiriques. Sans préjuger de ce qui constitue la moralité, nous pouvons convenir que certaines actions ont certaines conséquences, et que certaines de ces actions et conséquences se trouvent être moralement acceptables selon nos critères. Les « actions » mentionnées sont les actions d'une personne ; les « conséquences » mentionnées sont des événements qui arrivent à cette personne indépendamment de sa volonté.

Il arrive parfois qu'une personne ayant agi d'une manière qu'elle (ou un observateur) considère comme « bonne » (par exemple, en étant bienveillante envers autrui) reçoive peu après, ou bien plus tard, quelque chose qu'elle (ou l'observateur) considère comme « positif » pour elle-même (par exemple, la santé, des enfants, la richesse, etc.). De même, une « mauvaise » action peut être suivie d'événements « négatifs ». Dans certains cas, une relation causale peut être établie *empiriquement* entre l'« action » et la « conséquence », sans qu'il soit nécessaire de faire appel à un principe moral. Par exemple, un homme travaille dur et prospère. De tels cas peuvent être considérés comme des preuves en faveur d'une loi karmique. Dans d'autres cas, cependant, la relation causale

est *simplement supposée* exister de manière sous-jacente, car il n'est pas empiriquement évident qu'une telle « action » produise une telle « conséquence ». Par exemple, un homme fait l'aumône et prospère. Utiliser de tels cas comme preuve en faveur d'une loi karmique serait une pétition de principe, car cela ne fait que présupposer l'existence de cette loi. que nous interprétons les événements comme étant liés causalement.

De plus, il arrive parfois que, malgré de bonnes actions, aucune conséquence positive ne survienne, voire que des conséquences négatives ; ou que, malgré de mauvaises actions, aucune conséquence négative ne survienne, voire que des conséquences positives. Le saint souffre et le méchant jouit. Ces cas constituent autant de preuves empiriques *contre* la loi du karma, compte tenu des jugements de valeur impliqués, puisque nous ne postulons pas l'existence du karma pour établir les relations causales entre de telles actions et leurs prétendues conséquences (qu'elles soient fortuites ou manifestement produites par ces actions). Bien sûr, on pourrait nuancer cette conclusion en affirmant qu'il faut connaître toute la vie d'une personne, car nul ne souffre ni ne jouit uniquement, et qu'il est de toute façon difficile d'évaluer les mérites d'une bonne action ou les méfaits d'une mauvaise.

3. Conclusions inductives

Ainsi, si la loi karmique peut être perçue comme une généralisation à partir des cas où les actions sont empiriquement liées causalement à leurs conséquences, elle ne peut être déduite des cas où un tel lien n'est pas

établi sans présupposer son existence, et elle est contredite par les cas où l'ordre des choses prédit par la loi karmique ne correspond pas à l'expérience. Afin de justifier néanmoins la loi karmique, les religions peuvent introduire le concept de renaissance, sur terre en tant qu'humain ou autre créature, ou ailleurs, au ciel ou en enfer, suggérant que si les comptes ne s'équilibrent pas au cours de cette vie, ils s'équilibrent à long terme. Mais là encore, comme nous n'avons aucune preuve empirique de cette transmigration et que le processus est de toute façon très vaguement décrit, un tel argument est une pétition de principe, rendant superficiellement l'hypothèse de la loi karmique plus acceptable, mais sans en fournir un concept clair ni une preuve inductive.

Certains pourraient néanmoins s'accrocher à la loi du karma, en arguant que ce que nous avons qualifié de bon ou de mauvais, de positif ou de négatif, l'a été à tort. Ils postulent qu'il existerait un ensemble de normes morales, de vertu et de valeur, qui coïncideraient exactement avec des processus causaux empiriquement manifestes, ou du moins qui ne seraient pas contredits par de tels processus. Bonne chance.

> Mais ce qui me dérange le plus dans l'idée de loi karmique, c'est qu'elle *sous-entend logiquement que quiconque souffre a forcément commis le mal* . Prenons l'exemple des millions de Juifs (dont des enfants) assassinés par les nazis pendant l'Holocauste. Cela me semble une injustice impardonnable : c'est affirmer qu'il *n'existe pas de victimes innocentes* et que *les criminels sont en réalité des agents de la justice* ! Ainsi, au nom de la morale, au nom de l'ordre moral – simplement pour satisfaire une impulsion « rationaliste » à

> défendre une « loi du karma » – la justice est *pervertie* et amenée à accuser les innocents et à disculper les coupables. De toute évidence, l'idée de loi karmique est fondamentalement illogique. Force est de constater que le monde fonctionne différemment de ce que suppose un tel principe.

Il semble que nous soyons parvenus, concernant le karma, à la même conclusion négative que Nagarjuna, bien que peut-être par un raisonnement différent. S'il n'existe pas de loi karmique, la libération est-elle alors inutile, la vertu et la méditation sans utilité ? Cela ne s'ensuit pas. Même si les âmes vont et viennent, telles des bulles à la surface de l'eau, il peut être bénéfique pour elles de prendre conscience de leur véritable nature durant leur passage sur Terre. « La vertu est sa propre récompense », et les bienfaits de la méditation sont évidents pour quiconque la pratique.

3. CHAPITRE TROIS

Tiré de *Phénoménologie* (2003),
Chapitre 9.4 et annexe 2.

1. Harmoniser la justice et la miséricorde

De même que l'existence de Dieu ne peut être prouvée (ni réfutée), ses attributs ne peuvent l'être de façon définitive. Si un attribut pouvait être prouvé, ce à quoi il est attribué le serait nécessairement aussi. (Si tous les attributs pouvaient être réfutés, le sujet d'étude disparaîtrait.) Nous pouvons toutefois admettre comme concevables les attributs qui se sont révélés cohérents et compatibles avec l'ensemble des faits et postulats connus à ce jour. (Inversement, nous pouvons rejeter un attribut comme étant incohérent, incompatible avec un autre principe plus important, ou encore empiriquement douteux.)

Parmi les nombreux concepts théologiques qui nécessitent d'être clarifiés figurent ceux de justice et de miséricorde [10]. Justice et miséricorde : quelles sont leurs limites et quelle est leur relation ?

---

10 Cet essai a été écrit en 1997, à quelques modifications mineures près aujourd'hui. En le relisant quelques années plus tard, je le trouve inutilement agressif. J'étais manifestement en colère pour des raisons personnelles à l'époque. Néanmoins, je ne vois pas l'intérêt de l'adoucir aujourd'hui.

La miséricorde est par définition une injustice – une forme acceptable d'injustice, censée tempérer la justice, la rendre plus humaine et en limiter les excès. Or, nombre de ce que nous appelons miséricorde relèvent en réalité de la justice. Souvent, lorsque nous demandons (ou prions) la miséricorde, nous demandons simplement à ne pas subir d'injustice, c'est-à-dire une souffrance imméritée ou une privation de bien-être.

La justice consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû, en récompensant ses vertus ou en punissant ses vices. Demander (ou prier) l'une ou l'autre de ces choses n'est pas, à proprement parler, une requête en justice, mais une demande de clémence.

Qu'est-ce que la miséricorde ? Une récompense supérieure à celle qui est due (un don, par exemple) ou une punition moindre (un pardon partiel ou total, voire une guérison après la punition). Dans le cas positif, aucun préjudice réel n'est causé, à condition que les récompenses dues à autrui ne soient pas diminuées. Dans le cas négatif, aucun préjudice réel n'est causé, à condition qu'il n'y ait pas eu de victimes du crime.

Un excès de clémence serait une injustice. Une peine insuffisante infligée à un criminel constitue une injustice envers la ou les victimes du crime. Distribuer des cadeaux sans tenir compte des mérites de chacun révèle un système injuste.

Mais en tout état de cause, cette conception initiale de la loi morale est incomplète. La rétribution du crime est une forme de justice très imparfaite. La véritable justice ne se limite pas à punir les criminels après que l'acte odieux a été commis, mais *vise à prévenir* le crime. Notre indignation envers Dieu ou un système social, politique ou

judiciaire ne provient pas seulement du fait que les criminels restent souvent impunis et leurs victimes non vengées, mais aussi du fait même que le crime ait pu être perpétré alors qu'il aurait pu être empêché. Dans le cas des gardiens humains de la justice, faillibles et ignorants, cela est parfois (mais pas toujours) inévitable, et on peut donc les excuser. Mais dans le cas de Dieu, omniscient et omnipotent, c'est une source de grande détresse et de doute pour ceux qui aiment la justice.

On distingue généralement deux types de crimes : ceux qui font des victimes et ceux qui n'en font pas. Parmi ces derniers, on trouve les crimes dont la victime est le criminel lui-même (il est responsable de ses propres problèmes), ou encore les crimes contre Dieu (qui, étant par essence invulnérable et, de toute façon, parfaitement capable de défendre ses intérêts, n'a pas à s'en préoccuper ici). Quant aux crimes avec victimes, ils concernent les êtres humains ou les animaux qui subissent un préjudice injuste. Ce préjudice peut être direct/personnel (physique et/ou psychologique, ou lié à la famille ou aux biens, ce qui implique en définitive un préjudice physique et/ou psychologique pour soi-même) ou indirect/impersonnel (affectant l'environnement ou la société, mais ayant également un impact sur les personnes ou les animaux).

Un système mondial véritablement juste exigerait que Dieu empêche tout crime faisant des victimes innocentes, du moins – ce qu'il ne fait pas, à en juger par toutes les preuves empiriques. C'est pourquoi beaucoup doutent sincèrement de sa justice, voire de son existence. Affirmer (comme certains le font) que l'incapacité à empêcher un préjudice injustifié causé à des innocents relève de la miséricorde envers les criminels, leur offrant une chance de se repentir, est une réponse bien insatisfaisante. Cela

paraît d'autant plus regrettable que cette attitude était « impitoyable » (c'est-à-dire *injuste*) envers les victimes : aucune chance ne leur a été donnée. Dès lors, si ce n'est dans un contexte de prévention, le concept de miséricorde trouve peut-être sa place dans le cadre de la non-rétribution *a posteriori* .

Vengez les victimes d'un crime, même si cela peut paraître une réaction émotionnelle inutile et trop tardive si la victime a subi un préjudice irréversible (mutilée, tuée, etc.). Si la victime n'avait pas subi de préjudice irréversible, sa réhabilitation et son indemnisation sembleraient primordiales, de préférence aux dépens du criminel. Or, nous savons que la vengeance a aussi, dans une certaine mesure, une fonction préventive : dissuader d'autres criminels potentiels de commettre des actes similaires (en augmentant le prix du crime à leurs yeux) ou éduquer les criminels avérés (afin qu'ils ne récidivent pas). Faire preuve de « clémence » envers les criminels ayant fait des victimes, ce n'est donc pas simplement s'abstenir d'une réaction émotionnelle inutile, mais c'est aussi participer à la répétition éventuelle de crimes similaires, commis par le même criminel ou des individus semblables.

Il convient de souligner que la prise en compte des circonstances atténuantes n'est pas un acte de clémence, mais bien un acte de justice. Négliger le contexte dans son élaboration relève de la stupidité et de l'injustice. Le concept de clémence a peut-être été forgé uniquement pour pallier les lacunes des systèmes judiciaires, incapables de nuancer les motivations et les forces en présence. La loi énonce telle ou telle règle sans distinction et doit être appliquée aveuglément, sans nuance ; dès lors, la « clémence », exception apparemment « irrationnelle »

à la loi, est jugée nécessaire ! Elle ne le serait pas si la loi était formulée avec plus de précision et de réalisme. Ceci vaut aussi bien pour les systèmes juridiques prétendument divins que pour les systèmes juridiques reconnus comme humains. Si le système et ceux qui l'appliquent sont étroits d'esprit et inhumains, la « clémence » est bien sûr nécessaire ; sinon, non.

Le concept de miséricorde est également employé dans le cadre de nos souhaits et de nos prières. Nous espérons que les autorités (divines ou humaines) nous accorderont ce qui nous est dû, récompensant nos efforts ou empêchant ou punissant les méfaits de nos ennemis, même si cela n'est pas toujours le cas dans ce monde imparfait. Ces appels à la miséricorde relèvent de la *realpolitik* : il ne s'agit pas d'appels à l'injustice, mais d'appels à la justice formulés avec humilité afin d'éviter une critique plus fondamentale et explicite de l'échec de la véritable justice des autorités. Si une justice absolue existait, ces appels à la miséricorde seraient superflus ; le droit serait automatiquement rendu. Or, la justice humaine est inévitablement imparfaite : même avec les meilleures intentions, nul n'est omniscient ni infaillible ; l'incertitude, voire l'erreur, sont donc inévitables, et dans ce contexte, la miséricorde peut s'avérer un concept utile.

Mais dans le cas de Dieu, quelles excuses pouvons-nous lui donner ? Comment justifier l'imperfection du monde ? Nous essayons de le faire en invoquant le libre arbitre – la justice présuppose la responsabilité, qui présuppose la liberté de choix. Mais cet argument n'est pas entièrement convaincant, car on peut creuser davantage et se demander : si le monde *ne pouvait* être juste, pourquoi l'a-t-on créé *?* Ou s'il devait être créé, pourquoi pas un monde de félicité universelle et immuable – qui a jamais prétendu que le

libre arbitre était nécessaire ? À cette question, il semble n'y avoir aucune réponse, et c'est le fondement même du reproche fait à la théodicée. Les contre-arguments de la justice ultime – causes de récompenses ou de punitions apparemment injustes, invisibles aux humains, règlement des comptes ultérieurement, lors d'une réincarnation ou dans l'au-delà – paraissent tout aussi fallacieux. Si la justice est invisible, elle est aussi injuste, et la justice ultérieure arrive trop tard, car pendant ce temps, l'injustice est tolérée. Nous restons donc perplexes.

Même lorsque nous voyons deux hommes également bons traités inégalement, l'un récompensé à sa juste valeur et l'autre sur-reçu, ou deux hommes également mauvais traités inégalement, notre sens de la justice est mis à l'épreuve. À plus forte raison lorsque celui qui reçoit le plus de cadeaux est moins méritant que celui qui en reçoit le moins. Et à plus forte raison encore lorsque le méchant n'est pas seulement impuni mais reçoit des cadeaux, et le bon non seulement n'est pas récompensé mais maltraité. Car alors, tout effort en faveur du bien et à l'encontre du mal est dévalorisé et réduit à néant. S'il n'y a pas de logique dans le système de rémunération, quelles motivations avons-nous ? Assurément, l'effet qui en résulte n'est pas de s'émerveiller de l'amour et de la miséricorde de celui qui donne, mais plutôt de l'injustice et du manque d'amour qu'implique une telle distribution chaotique.

Peut-être devrions-nous alors nous interroger : qu'est-ce qui est bien et qu'est-ce qui est mal ? Peut-être est-ce notre conception erronée de ces notions qui nous donne le faux sentiment que l'injustice règne dans le monde. Pour y répondre, il faut reformuler la question et se demander : devons-nous construire nos concepts de bien et de mal empiriquement, en jugeant simplement bonnes toutes les

actions qui semblent entraîner des récompenses et mauvaises toutes celles qui semblent entraîner des punitions (la valeur « marchande » du bien et du mal) ? Une telle approche pragmatique (que certains trouvent commode, jusqu'à ce qu'ils en subissent eux-mêmes les conséquences) est assurément contraire à l'intuition humaine. Car dans ce cas, les criminels deviennent des défenseurs de la justice *et* la victimisation devrait toujours être pour nous une source de réjouissance. C'est l'antithèse de la morale, qui repose sur la compassion humaine envers ceux qui subissent des indignités et l'indignation envers ceux qui commettent des indécences. Ces intuitions doivent être respectées et soutenues, contre toute prétention religieuse, idéologique ou liée à des intérêts particuliers.

Certains affirment qu'il n'existe pas de victimes innocentes, sous-entendant (par exemple) que même ceux qui ont péri dans l'Holocauste devaient être coupables d'un crime *équivalent* , dans une vie antérieure sinon dans la présente. D'autres affirment qu'il n'y a pas de coupables ; par exemple, de nombreux bouddhistes semblent partager cette opinion, en se référant à la loi du karma. Ces propositions sont les deux faces d'une même pièce. Dès lors qu'on défend une doctrine de justice parfaite, divine ou naturelle, on tombe dans ce piège. Ce n'est qu'en admettant l'imperfection de la justice dans le monde que nous pouvons devenir sensibles aux souffrances injustes des êtres humains (les nôtres ou celles d'autrui).

2. Sentiments de vide

Il existe un autre sens du terme « vide » à considérer, qui n'est pas sans lien avec les sens évoqués précédemment. Nous avons tous, d'une manière ou d'une autre, fait l'expérience du vide *émotionnel* .

L'une des contributions les plus intéressantes et impressionnantes du bouddhisme à la psychologie, à mon avis, réside dans l'importance qu'il accorde au *vague. Les sentiments d'épuisement que* nous éprouvons couramment, tels que le malaise, l'agitation ou le doute, constituent des motivations importantes de l'action humaine. Il semble manquer quelque chose, quelque chose qui nous pousse à agir.

> Ces émotions négatives, que je qualifie de sentiments de vide, sont une cause ou une expression des états d'esprit *samsariques* . *Ce sens péjoratif de « vide » ne doit pas être confondu avec le « vide » opposé associé au nirvana* . Cependant, il peut y avoir un lien, dans la mesure où les émotions en question pourraient être essentiellement une sorte de vertige ressenti à la simple vue du néant.[11]

La plupart des gens ressentent souvent ce « vide » intérieur, une sorte de manque ou de faim intérieure désagréable, et passent une grande partie de leur temps à

---

11 Ces émotions sont classées comme des formes de « souffrance » (*dukkha*) et d'« illusion » (*moha*). Selon les commentateurs bouddhistes, au lieu de flotter avec une confiance naturelle sur le « fondement originel » de la conscience tel qu'il apparaît, une sorte de panique survient, engendrant des efforts pour établir des fondements plus concrets. Pour ce faire, nous avons recours à des activités sensorielles, sensuelles, sentimentales, voire sensationnelles.

tenter désespérément de le combler, cherchant frénétiquement des solutions. Au pire, ils peuvent se sentir comme une « néant », dépourvus d'identité personnelle. Différentes personnes (ou une même personne à différents moments) peuvent réagir différemment à ce manque d'identité, ou à des moments d'ennui, d'impatience, d'insatisfaction ou d'incertitude. (D'autres facteurs entrent en jeu et déterminent précisément la réaction.)

> Beaucoup recherchent des distractions futiles, qu'ils appellent « tuer le temps » ; d'autres s'adonnent à des activités autodestructrices. Certains ont des fringales ; d'autres fument, boivent ou se droguent. Certains regardent la télévision ; d'autres parlent beaucoup pour ne rien dire ; d'autres encore préfèrent faire du shopping ou voler à l'étalage. Certains se mettent en colère et se disputent avec leur conjoint ou leurs voisins, juste pour avoir quelque chose à faire, quelque chose sur quoi se défouler ; d'autres s'engagent dans la violence politique ou déclenchent une guerre. Certains deviennent mélancoliques et se plaignent de solitude ou de malheur ; d'autres parlent d'échec, de dépression ou d'anxiété. Certains se masturbent ; d'autres ont des relations sexuelles avec tout le monde ; d'autres encore commettent un viol. Certains commencent à s'inquiéter pour leur santé physique ; d'autres consultent un psychiatre. Certains deviennent des fanatiques de sport ; d'autres se perdent dans des activités psychologiques, philosophiques, spirituelles ou religieuses. Certains deviennent des accros au travail ; d'autres dorment toute la journée ou tentent de sombrer dans l'oubli. Et ainsi de suite.

Comme le montre ce catalogue partiel et désordonné, tout ce que nous considérons comme stupidité ou péché, tous les maux de notre psyché et de notre société, ou du moins la plupart, pourraient être attribués à cette vague émotion négative, souvent vécue inconsciemment, de vide intérieur, et à notre besoin irrépressible de la « guérir ». Nous attisons désirs, antipathies, angoisses, compulsions, obsessions ou dépression, dans une tentative de comprendre et d'étouffer cette souffrance liée à ce vide ressenti. Nous remplissons notre temps de pensées telles que : « Je crois que je suis en train de tomber amoureux », « Ce type m'agace vraiment », « Que vais-je faire ? » ou « Je dois faire (ou ne pas faire) ceci ou cela ». Autant dire que tout cela n'est que « beaucoup de bruit pour rien ».

Si nous généralisons à partir de nombreux sentiments passagers de ce genre, nous pourrions en conclure que « la vie n'a pas de sens ». C'est ce que disait William Shakespeare :

> *La vie n'est qu'une ombre qui passe, un piètre joueur*
>
> *Il se pavane et s'agite pendant une heure sur scène*
>
> *Et puis on n'en entend plus parler : c'est une histoire*
>
> *Raconté par un idiot, plein de bruit et de fureur,*
>
> *Cela ne signifie rien.*
>
> Macbeth (acte V, scène 5).

Bien sûr, nous pouvons aussi, et nous le faisons souvent, réagir plus positivement et donner à notre vie un sens plus constructif. Je crois que cela devient possible *dès lors que nous sommes capables de reconnaître ce vide intérieur lorsque nous le ressentons* et de veiller à ne pas y réagir de manière négative, comme nous avons tendance à le faire inconsciemment. Une fois que nous comprenons que ce sentiment de vide ne peut être comblé par des moyens aussi futiles, nous pouvons commencer à chercher des façons de profiter de la vie : développement personnel, activités saines, aide aux autres, apprentissage, créativité, productivité, etc.

La méditation régulière est un excellent remède. S'asseoir tranquillement pendant de longues périodes chaque jour facilite la prise de conscience du vide émotionnel lorsqu'il se manifeste. Relativiser ces sentiments négatifs récurrents nous en libère progressivement. Ils nous paraissent alors passagers, faibles et insignifiants. La vie devient alors une célébration du temps : nous profitons pleinement du peu de temps dont nous disposons pour en faire quelque chose d'agréable.

4. CHAPITRE QUATRE

Tiré de *Volition et concepts causaux apparentés* (2004), Chapitre 3.

ANALYSE PLUS APPROFONDIE DE LA VOLONTÉ

1. Connaissance de la révolution

Il ne subsiste guère de mystère quant à la définition théorique de la causalité et à sa mise en application. Elle soulève un ensemble de questions épistémologiques et ontologiques, qui se résolvent relativement aisément. La causalité peut s'exprimer de manière générale par des propositions conditionnelles, ou plus profondément encore par le biais de l'analyse matricielle. Quant aux relations causales particulières, elles peuvent être établies inductivement, par l'observation des conjonctions et séparations d'événements et de leurs négations, ainsi que par des généralisations et particularisations appropriées.

La notion de volition est loin d'être simple. Nombre de philosophes et de psychologues se découragent face aux difficultés qui entourent ce concept. Comment la connaître ? Comment la définir de manière générale ?

Comment appréhender les actes de volonté particuliers ? Comment prouver qu'ils appartiennent à l'agent, qu'ils relèvent de sa responsabilité ? Comment concevoir la liberté de la volonté, et a fortiori la prouver ? Et ainsi de suite. Mais il ne faut pas désespérer trop tôt. On peut progressivement approfondir sa réflexion sur le sujet et espérer éclaircir les questions.

> Comme nous l'avons déjà évoqué, la volition – contrairement à la causalité – ne peut être entièrement définie par des propositions hypothétiques (si-alors). Cependant, nous pouvons la délimiter *partiellement de cette manière, comme suit.*
>
> Nous nous intéressons d'abord à la volition en tant que relation causale présumée entre un agent (l'âme) et certains événements qui se produisent en lui ou autour de lui (appelés événements de volonté), quelle que soit la forme exacte de cette relation. On peut intuitivement supposer que cette relation est *autre que* la causalité, bien qu'elle puisse contenir une part de causalité. L'énoncé causal général « sans agent, il n'y aurait pas de volition » peut être invoqué pour illustrer l'implication partielle de la causalité.
>
> Deuxièmement, nous soulignons que sans cet agent *particulier* , ces événements particuliers ne se produiraient pas – ils sont, en réalité, impossibles à produire ; ils sont réservés à cette âme, elle est irremplaçable dans leur genèse. On peut exprimer cela par une proposition conditionnelle : « **si ce n'est pas cette âme particulière, alors pas ces événements**

particuliers ». Cela signifie simplement que l'agent concerné (en tant qu'individu, et non comme simple instance d'un genre) est une *condition sine qua non* des événements particuliers (présumés « de volonté ») examinés.

Cependant, si l'âme est ainsi une cause nécessaire des événements, elle ne les nécessite pas causalement, c'est-à-dire qu'elle n'en est pas la cause *complète* . Car il est clair que, dans ce que nous appelons la volition, l'âme n'est pas invariablement suivie de ces événements (les événements présumés de la volonté), mais demeure à tout moment – jusqu'à ce qu'ils se produisent – également compatible avec leurs négations. Autrement dit, en ce qui concerne la causalité, la proposition conditionnelle composée « **si cette âme, alors non ces événements et non alors leurs négations** » est vraie [12].

Cependant – et c'est là que réside le mystère de la volonté – nous pressentons que l'agent, *à lui seul* , « rend nécessaire » ou « cause entièrement » les événements concernés *lorsqu'ils surviennent* . À ce moment-là, la proposition « si cette âme, alors ces événements » devient effectivement vraie, bien qu'un tel changement de « loi naturelle » soit impossible dans le cadre de la relation appelée causalité. Par conséquent, une autre catégorie de

[12] Je rappelle au lecteur que la forme « si-non-alors » de l'hypothèse est l'exact opposé de la forme « si-alors ». Elle signifie simplement que le conséquent *ne découle pas* de l'antécédent.

> causalité doit intervenir dans de tels cas : la volonté.
>
> On ne peut guère aller plus loin dans une définition au moyen de propositions conditionnelles ordinaires. On peut délimiter en grande partie le concept de volition et le distinguer clairement de la causalité, mais cela ne suffit pas encore à en préciser pleinement la structure formelle. On peut toutefois aller plus loin par d'autres moyens, étape par étape, comme nous le verrons plus loin.

Certaines questions épistémologiques trouvent aisément une réponse. Tout d'abord, comme je l'ai démontré dans *Phénoménologie* , les données brutes du concept de volition doivent être des « intuitions » personnelles – au sens d' expérience directe, de connaissance de soi – de ses propres actes de volonté.

La volonté n'a pas de qualités phénoménales : il ne faut pas la confondre avec ses produits phénoménaux dans les domaines mental ou matériel ; la volition ne peut donc être une abstraction des expériences matérielles ou mentales. Nous savons manifestement par introspection – du moins dans certains cas, lorsque nous faisons l'effort d'une introspection sincère – quand nous avons voulu, ce que nous avons voulu, et même l'effort déployé, c'est-à-dire dans quelle mesure nous avons voulu. Ces intuitions *particulières* de la volonté au présent donnent naissance à l'abstraction de la volonté, c'est-à-dire au concept de volition.

Ainsi, la conception de la volition relève d'un processus inductif ordinaire, à ceci près que ses manifestations vécues ne sont pas des perceptions phénoménales mais des intuitions. Bien entendu, cela ne nous donne pas la

définition de la volition en tant que relation causale. Mais cela nous indique qu'il y a matière à discussion et à définition, comme dans la première tentative évoquée plus haut.

Bien sûr, nous n'attribuons pas seulement la volonté à nous-mêmes, mais nous la supposons aussi chez les autres (certains l'attribuent même aux animaux [13], et à Dieu). Ici, la réflexion est plus complexe. Chacun sait par expérience quelles actions visibles sont le fruit de sa volonté (et lesquelles ne le sont pas) – par exemple, bouger son bras (par opposition au fait de le voir bouger par quelqu'un ou quelque chose). Ayant consigné les caractéristiques et les conditions des actions volontaires (et non volontaires) visibles, nous pouvons, par généralisation, supposer que,

---

[13] Au moment où j'écris ces lignes, nous sommes à la mi-février, et presque chaque matin, en buvant mon café, j'observe un couple de pies à moins de dix mètres de moi, accomplissant un rituel. Chacune à son tour arrache une brindille de l'arbre sur lequel elle est perchée et la place un instant en équilibre précaire sur la même branche, avant de la laisser tomber. Elles ne cherchent visiblement pas encore à construire un nid ; elles semblent plutôt élaborer des plans communs, se mettre d'accord sur l'endroit où elles comptent le faire le moment venu. Je les ai même vues une fois répéter le nourrissage, l'une faisant semblant de mettre une petite noix dans le bec de l'autre. Ce sont pourtant les mêmes oiseaux qui ont commencé à construire leur nid fin mars. Ce que je prenais pour une répétition de nourrissage était peut-être en réalité une préparation au cimentage, car j'ai remarqué qu'elles s'apportaient ce qui ressemblait à des boulettes de boue, glissées entre les brindilles. Quiconque observe les animaux ne peut que supposer qu'ils sont capables d'imaginer des objectifs et de les poursuivre, ainsi que de communiquer (au moins par de telles démonstrations physiques) et de coopérer (en partageant effectivement les tâches).

face à un comportement extérieur similaire chez autrui, nous pouvons en déduire un comportement intérieur comparable.

Autrement dit, alors que pour nous-mêmes, nous connaissons d'abord la cause et observons ensuite ses effets, pour les autres agents, nous déduisons la cause de l'effet observé, par analogie.

Bien sûr, rien de tout cela n'implique l'omniscience, ni de nos propres actes, et encore moins de ceux d'autrui. Il nous arrive d'avoir du mal à discerner notre volonté – par exemple, ce que nous désirions vraiment, ou si nous avons agi volontairement ou involontairement. L'introspection n'est pas toujours fructueuse, surtout si l'on a l'habitude de maintenir sa vie intérieure obscure et inaccessible à l'examen. Parfois, même en étant sincère et transparent, des forces subliminales contradictoires sont à l'œuvre, semant la confusion. Cela est d'autant plus vrai à l'égard d'autrui : il se peut que nous ne disposions pas de tous les éléments nécessaires pour tirer une conclusion. Ce que nous observons de leur comportement peut n'être qu'une image partielle, nous laissant dans l'incertitude quant à leurs intentions. Et ainsi de suite ; inutile d'entrer dans les détails à ce stade.

Il faut donc comprendre que dans ce domaine de la connaissance, comme dans tous les autres, nos conclusions sont fondamentalement inductives et non déductives. Nous disposons d'une base de données – constituée de nos propres observations et de toutes les autres informations disponibles – que nous utilisons, ainsi que notre imagination, pour formuler et tester des hypothèses. La logique sous-jacente est similaire à celle des sciences naturelles. La seule différence réside dans la

nature et la source de certaines données utilisées : elles sont non phénoménales et relèvent de l'intuition. Il s'agit là, bien sûr, d'une différence ontologique et épistémologique importante, mais une fois cette différence comprise, les enjeux se simplifient considérablement.

2. Liberté de la volonté

S'agissant du concept de *liberté* de la volonté, on peut dire d'emblée ce qui suit.

> On peut définir approximativement le libre arbitre en disant que « **l'agent A est *libre* de vouloir ou de ne pas vouloir quelque chose (disons, W) dans un ensemble de circonstances données, si ni W ni non-W n'est inévitable dans ces circonstances** ». Bien sûr, cela ne définit pas la « volonté » en tant que telle ; mais en admettant que le terme « vouloir » (ou « faire », au sens de volition) soit compris, sa liberté est relativement définissable. Notons qu'à proprement parler, c'est l'agent qui est libre, et non sa volonté.

Cette définition est imprécise, car elle ne nous indique pas comment nous pouvons savoir que, dans des conditions *exactement identiques , l'événement W ou non W est potentiel – puisque les conditions ne sont en réalité jamais* identiques une seconde fois. Il s'agit toutefois d'une question épistémologique relative au degré d'empirisme de notre connaissance de la liberté. On peut supposer que nous avons une connaissance intime (intuition) de notre liberté ainsi que de notre volonté ; ou bien proposer que la liberté soit connue de manière plus hypothétique, par

extrapolation à partir de conditions *approximativement* similaires, c'est-à-dire par adduction. La première constituerait une connaissance directe et particulière ; la seconde, une connaissance indirecte et générale.

Une façon de distinguer la causalité et la volition consiste à se référer à *l'identité* . Dans la causalité, la cause est considérée comme « amenée à causer » les effets qu'elle produit, en vertu des caractéristiques naturelles ou essences sous-jacentes des entités impliquées ; tandis que dans la volition, la cause est « libre » – sa nature ou son identité ne permet pas de prédire avec certitude toutes ses actions. Par rapport à une entité déterministe, ce qui distingue un agent volitionnel est précisément cette absence d'identité définie.

Même l'agent de la volonté ne peut prédire avec certitude ses propres actes avant d'agir, car il peut, au dernier moment, changer d'avis pour une raison ou une autre (voire sans raison apparente, auquel cas on qualifierait sa volonté de pur *caprice*). L'agent de la volonté se distingue par la construction progressive de son identité. Son identité à un instant donné est la somme de ses constructions antérieures, mais celles-ci ne déterminent pas entièrement ses constructions futures, ni son identité définitive. L'agent de la volonté possède une nature résolument ouverte.

Une façon d'exprimer la liberté de la volonté (directe) est de se référer à l' *autonomie* , c'est-à-dire à la capacité de se légiférer soi-même . [14]Tandis que les objets naturels sont

---

[14] L'agent libre est « autonome » – ce terme ne doit évidemment pas être confondu avec le système moteur « autonome », qui signifie le contraire, désignant le fonctionnement de certains organes sans intervention de la

effectivement soumis *à* la loi, l'agent de la volonté (dans une certaine mesure, et dans les limites naturelles qui la définissent) établit ses propres lois au fur et à mesure de ses actions. Ces « lois » peuvent être ponctuelles ou présenter une certaine régularité. L'agent peut en effet choisir de vouloir *individuellement* ou agir en instituant *des règles personnelles* , c'est-à-dire des schémas à long terme prévus : comportements prévisibles ou répétitifs, projets, habitudes, etc.

Dans ce dernier cas, on peut parler, par habitude, d'autoprogrammation. De telles intentions à long terme peuvent exiger une discipline de volonté pour se concrétiser ; cependant, bien souvent, en prédéfinissant notre comportement, nous économisons nos efforts, car leur mise en œuvre requiert comparativement moins d'attention. Nombre des règles que nous adoptons sont bien sûr des promesses collectives et interpersonnelles. Certaines nous sont imposées ; néanmoins, la plupart sont, en fin de compte, auto-imposées. Même lorsqu'on ne respecte pas ces promesses personnelles ou sociales, elles peuvent avoir une influence considérable sur nos actions.

La persévérance de la volonté (face à une difficulté quelconque, au fil du temps) peut résulter d'une série d'actes de volonté ponctuels, ou présenter une réelle continuité. Qu'ils soient ponctuels ou persistants, les actes de volonté varient selon l'intensité de la conscience et de la réflexion qu'ils impliquent : certains sont le fruit d'une longue et attentive considération (émotionnelle ou rationnelle), d'autres semblent impulsifs (bien que souvent, en réalité, ne soient que l'aboutissement d'une

---

volonté. Descartes utilise le terme « autodétermination » pour désigner l'autonomie.

longue maturation de la pensée, plus ou moins consciente).

Il convient de souligner la distinction entre la liberté inhérente à la volonté et celle du hasard. Bien que la volonté comporte une part de spontanéité, celle-ci n'est pas l'aveugle spontanéité du hasard. Au contraire, la volonté est, d'une certaine manière, encore plus « déterministe » que la loi naturelle, en ce sens que l'entité causale (l'agent) ne se contente pas de réagir en produisant un effet (ce qui est voulu), mais le choisit spécifiquement parmi plusieurs possibilités. Tout choix implique une certaine conscience et une intention. Dans sa forme la plus ciblée, le choix est pleinement conscient, guidé par un but précis ; l'acte volitionnel est généralement finalisé, il a une « fin » ou, en termes aristotéliciens, une « cause finale ». Pour autant, il ne faut pas exclure d'emblée la possibilité d'actes de volonté véritablement dépourvus de finalité, avec un minimum de conscience.

La volonté peut être influencée dans un sens plutôt que dans l'autre par la perception juste ou erronée que l'agent a du monde dans lequel il agit. Mais cette influence n'est pas déterminante : c'est ce que nous entendons par liberté. On peut contraindre un homme à faire ce que l'on veut en le menaçant de violence ou d'autres punitions, mais même ainsi, comme l'expérience le montre, il peut toujours ignorer ces menaces, voire agir de manière suicidaire. On peut lui faire miroiter de grandes récompenses, mais il peut toujours agir apparemment contre ses propres intérêts. Les actes de volonté peuvent tout aussi bien être rationnels ou irrationnels, intelligents ou stupides ; ils peuvent s'expliquer par l'intérêt personnel ou l'altruisme, ou être tout à fait fantaisistes. Leur « logique » peut être

valable ou erronée ; autrement dit, la logique ne les détermine pas définitivement.

Un autre concept important est celui des *degrés de liberté* . La liberté de la volonté n'est pas absolue, sauf peut-être pour Dieu. Et même dans ce cas, il est supposément limité par les lois de la logique et ne peut créer des choses sans identité, ni des choses qui sont et ne sont pas à la fois, ni des choses qui ne sont ni ne ne sont pas à la fois. Chez l'être humain, la liberté de la volonté varie : elle varie d'un individu à l'autre et au fil du temps, selon la santé et la structure de ses nombreuses facultés.

De même, notre libre arbitre est plus étendu que celui des autres espèces animales à certains égards, et, il faut l'admettre, plus restreint à d'autres. Affirmer que les animaux possèdent une certaine forme de volonté n'implique pas de les considérer comme ayant des pouvoirs de choix égaux à ceux des humains. Chaque espèce animale possède des facultés volitionnelles spécifiques, dont certaines se retrouvent chez d'autres espèces et d'autres non. De même, nous supposons par extrapolation que la volonté de Dieu est la plus vaste qui soit.

Mais, de plus, on peut avoir la liberté de faire ou de ne pas faire une chose, sans pour autant avoir la liberté de faire ou de ne pas faire une *autre* . On peut avoir la liberté de faire quelque chose sous certaines conditions, et en être privé si certaines conditions ne sont pas remplies. Certains (profanes ou philosophes) sont induits en erreur par le terme « liberté », pensant qu'elle ne peut être que totale et inconditionnelle ! La liberté n'a pas besoin d'être perçue comme illimitée. Nous sommes tout à fait capables de développer un discours logique sur le libre arbitre, de sorte

que chaque liberté spécifique soit attribuée à un sujet individuel donné, à un moment donné ou dans des circonstances données. Nous pouvons ensuite généraliser par induction et décrire des degrés de liberté applicables à des catégories d'individus, selon le cas.

Certains ont tendance à nier la volonté des animaux, car ils confondent les deux et pensent que la volonté ne peut se mesurer que d'une seule façon. D'ailleurs, certains la nient même aux humains, croyant que ce concept exige une liberté absolue. Or, il n'en est rien. Chaque être vivant, selon sa nature, possède ou non une certaine liberté pour chaque type d'action. Un canard peut apparemment choisir de s'envoler ou non lorsqu'on s'approche ; certains s'envolent, d'autres non . Mais un canard ne peut apparemment pas choisir d'additionner cinq et six, pas plus qu'un éléphant ne peut battre des oreilles et s'envoler. De même, les humains sont avantagés à certains égards et désavantagés à d'autres.

Nombre de libertés, voire toutes, sont conditionnelles . On peut être libre de fuir ou de rester, sauf en cas de peur extrême ou sous hypnose, qui peut exceptionnellement contraindre à un comportement mécanique (comme celui d'un zombie). Les émotions influencent généralement la volonté, mais dans certaines circonstances extrêmes, elles peuvent devenir déterminantes et paralyser totalement le libre arbitre ou engendrer des réactions automatiques. De même, on peut perdre temporairement certaines libertés, par exemple en étant immobilisé ou malade ; ou plus définitivement, par exemple en cas d'amputation. Dans ces cas, la volonté est temporairement ou définitivement perdue et la causalité prend le relais.

Pour construire une logique réaliste de la causalité volitionnelle, il faut prendre en compte toutes ces variations, c'est-à-dire considérer son imbrication avec la causalité. Chaque agent possède des pouvoirs et des limites spécifiques, qui peuvent varier dans le temps et selon les conditions environnantes pour un individu donné, et qui peuvent varier d'un individu à l'autre au sein d'une même espèce et d'une espèce à l'autre.

3. Décision et choix

La relation précise entre conscience et volonté, ou entre le statut de sujet et celui d'agent, mérite d'être élucidée. Empiriquement, les deux semblent liés, bien que la raison de ce lien demeure obscure. Conceptuellement, du moins à première vue, on peut imaginer un sujet, flottant dans l'univers en pur observateur, incapable d'agir ; et de même, peut-être, un agent qui, sans conscience, veut certaines choses. De telles entités existent peut-être, mais nous n'en avons jamais rencontré.

Quoi qu'il en soit, il faut garder à l'esprit que la conscience varie en intensité et en étendue. La conscience d'un insecte (que l'on déduit de ses organes sensoriels et de ses réactions aux stimuli) semble faible et limitée ; celle d'un oiseau est plus élaborée ; et ainsi de suite. Les capacités de volonté des différents organismes semblent proportionnelles à leurs capacités de conscience.

Cependant, certaines personnes intelligentes semblent manquer de volonté (peut-être par indécision) et certaines personnes peu intelligentes semblent avoir une forte volonté (peut-être par incapacité à envisager d'autres

options). Il ne s'agit peut-être pas simplement d'un problème de défauts de caractère ; il pourrait y avoir un problème de développement biologique inégal des facultés.

Chez l'homme, du moins (et peut-être, dans une bien moindre mesure, chez les animaux supérieurs), les actes de volonté sont généralement précédés d'une certaine pensée (au sens le plus large, ne signifiant pas nécessairement une délibération verbale ; peut-être simplement une imagerie).

Il y a généralement une ***décision*** (qui peut être tacite, rappelons-le), suivie d'un choix entre deux options (ou d'une absence de choix). Il convient toutefois de souligner que certains actes de volonté semblent pratiquement dépourvus de prise de décision (c'est là une autre acception du concept de spontanéité) ; cependant, un niveau minimal de conscience peut être impliqué même dans ces cas (« sans décision consciente » peut simplement signifier sans décision pleinement consciente).

De plus, les décisions n'entraînent pas nécessairement des actes de volonté correspondants. L'enjeu ici n'est pas de savoir si un effort de volonté parvient à produire le résultat escompté, mais ce que l'on appelle la *force* de volonté, c'est-à-dire la capacité à mobiliser sa volonté. Parfois, bien sûr, l'hésitation ou la paralysie sont dues à l'indécision, lorsque les avantages et les inconvénients d'une action semblent s'équilibrer ou, au contraire, présenter trop d'incertitudes.

Une décision peut être ponctuelle ou d'envergure, spécifique ou générale. Une décision ponctuelle se rapporte à un acte de volonté unique ; mais une décision peut être d'envergure, au sens d'une résolution générale et

indéfinie à poursuivre un objectif dans le temps, par de nombreux actes de volonté encore à déterminer intellectuellement au fur et à mesure que les événements se déroulent. C'est pourquoi le concept de décision est distinct de celui de volonté.

Un exemple de cette politique générale est ce que nous appelons la « bonne volonté », c'est-à-dire la résolution de faire ce qui semble juste à tout moment et d'éviter ce qui semble injuste. La bonne volonté implique une certaine ouverture d'esprit, voire un certain empressement, ce qui facilite de nombreuses actions. L'attitude contraire est celle de la « mauvaise volonté », une tendance à résister à ce qu'on attend de soi, voire à préférer, de manière perverse, faire ce qu'on ne devrait pas ; cela complique souvent les choses.[15]

Ce que nous appelons ***choix*** correspond à l'aspect logique d'une décision : deux ou plusieurs options s'offrent à l'agent, éventuellement à des degrés différents, c'est-à-dire nécessitant des efforts différents, et l'une d'elles est « choisie ». Les alternatives peuvent se limiter, bien sûr, à faire ou ne pas faire une chose ; ou il peut exister plusieurs alternatives contradictoires ou combinables.

---

[15] Remarquez comment l'attitude influence les résultats. La bonne volonté nous valorise moralement pour nos efforts, même en cas d'échec ; la mauvaise volonté, quant à elle, tend à nous discréditer, même en cas de réussite. Bien sûr, il nous arrive souvent de feindre la bonne volonté, pour nous donner bonne conscience ou pour plaire aux autres. Par ailleurs, comme le dit l'adage, « l'enfer est pavé de bonnes intentions », et la bonne volonté ne saurait constituer le seul fondement des jugements moraux – contrairement à la doctrine kantienne selon laquelle l'intention (agir conformément au devoir) est le critère primordial.

Un autre aspect important de la décision est ***l'intention*** , c'est-à-dire la poursuite par l'agent d'un *but ou d'une finalité* . Sans intention, l'agent n'a aucune raison d'agir. C'est pourquoi Aristote considérait les causes finales (les intentions) comme des causes du mouvement. L'intention, notons-le, implique la mémoire et l'anticipation, qui toutes deux impliquent la conscience. Nous projetons une image de ce que nous souhaitons obtenir.

En matière de volonté, le mouvement sans but semble pratiquement impossible. Le but peut simplement être de continuer à bouger, d'exercer ses facultés, de découvrir ou de démontrer ses aptitudes, ou encore de prouver que l'on peut vouloir sans motif, mais il semble qu'un but soit nécessaire. « L'art pour l'art » ou « l'art spontané » ont également une forme de finalité, qu'il s'agisse d'expression de soi, de beauté, d'humour, d'argent ou de sexualité. Bien sûr, le résultat de l'action peut ne pas être celui escompté.

Les entités non consentantes demeurent essentiellement des objets passifs, même lorsqu'elles sont des causes (dans le domaine de la causalité), ou le résultat ou le théâtre d'événements spontanés (dans un domaine apparemment sans cause, régi par le hasard). En revanche, les entités consentantes sont véritablement actives : elles sont plus que de simples objets, elles sont des sujets et des agents.

L'influence est l'interface entre ces deux types d'entités : les objets qui agissent sur les sujets ; ou, dans certains cas, les sujets qui produisent des objets qui agissent sur eux. Cet impact peut consister à stimuler, inhiber ou orienter un acte de volonté dans une direction plutôt que dans une autre.

4. Objectifs et moyens

Ce que nous venons d'affirmer concernant la volition et son exigence d'intention illustre l'interdépendance entre la métapsychologie et les études éthiques et juridiques. En logique formelle, l'étiologie conduit à *la téléologie* : « **Pour obtenir Y, X est nécessaire** » repose sur le principe « Si non X, alors non Y ». Philosophiquement, la question de l'intention soulève naturellement celle de l'intention : que devons-nous vouloir, quels *buts* ou fins devons-nous poursuivre ? Dès lors, se pose la question suivante : par quels *moyens* peut-on atteindre ces buts, autrement dit, qu'est-ce qui est nécessaire pour y parvenir ?

Les objectifs peuvent être vastes et à long terme, ou précis et immédiats. Ils peuvent être consciemment hiérarchisés, ou former un ensemble confus d'orientations sans lien entre elles, voire contradictoires. Dans les deux cas, pour chaque individu, ils peuvent évoluer au fil du temps, ou faire l'objet d'une obstination farouche. Certains peuvent être élaborés de manière très consciente, d'autres de manière très instinctive. Nos objectifs peuvent se réduire à un nombre limité d'objectifs, de normes ou de standards fondamentaux.

Les moyens varient considérablement. Ils peuvent être adaptés ou non aux objectifs visés. Pour être efficaces, ils doivent être mis en œuvre en temps opportun. Il existe souvent plusieurs moyens d'atteindre un même objectif, certains connus et d'autres non (ou pas encore). Certains peuvent être plus faciles, d'autres plus difficiles. Identifier les moyens peut prendre du temps, et cette identification, comme mentionné précédemment, peut être correcte ou

erronée. Tous ces détails seront mis en lumière lors d'une analyse formelle.

C'est une erreur courante de croire que la logique n'a rien à dire en matière d'éthique ou de politique. Le postulat anarchiste selon lequel « tout est permis » dans ces domaines est logiquement intenable. L'anarchiste ne peut s'opposer au légalisme, car, de par sa défense d'une liberté générale et illimitée, il l'admet ; mais le légaliste peut, en toute légalité, désapprouver l'anarchiste sans contradiction. Ainsi, tandis que l'anarchisme admet paradoxalement son contraire logique, le légalisme, lui, exclut logiquement le premier. Il s'ensuit que l'anarchisme est une thèse incohérente et donc fausse, tandis que le légalisme est une thèse cohérente et vraie. Autrement dit, on peut en principe aspirer à justifier certaines normes de comportement « objectives ».

> Notez bien *la forme de l'argument de normalisation* ; il est essentiellement dilemmatique : « **Si X, alors Y, et si non X, alors Y ; donc, dans tous les cas, Y** ».
>
> Ainsi, nous pouvons affirmer, par exemple, que *le recours à la logique* (c'est-à-dire à tout moyen épistémologique dont l'efficacité pour accroître ou améliorer la connaissance du réel est manifeste) est un impératif absolu. Quelles que soient nos normes ou nos valeurs, quels que soient les objectifs que nous poursuivons, pour trouver les moyens d'atteindre les résultats escomptés, il nous faut connaître le réel. Il s'ensuit que tous les aspects de la méthodologie scientifique sont impératifs, puisqu'ils constituent le moyen d'accéder à la vérité, c'est-à-dire la manière dont sont résolus les

problèmes intellectuels rencontrés. La science (au sens large et ouvert du terme) est donc un moyen commun à tous les buts, un impératif fondamental et général.

D'un point de vue biologique, le but ultime (minimal) de toute action volontaire est, ou devrait être, *la survie* de l'organisme vivant, ou du moins de sa descendance, des autres membres de sa famille ou d'un groupe plus large, de l'espèce à laquelle il appartient, ou de la vie elle-même sur Terre et peut-être au-delà. Car la survie est la condition nécessaire, le *sine qua non* de toute autre entreprise.[16]

Il s'agit d'un besoin minimal ; mais bien sûr, une santé et un bien-être optimaux sont préférables ; ce qui implique de réaliser pleinement son potentiel, tant psychologiquement et spirituellement que physiquement. Autrement dit, notre nature cognitive et volitionnelle doit être prise en compte dans notre compréhension de ce que signifie « la vie ».

En matière d'éthique générale, la vie, la connaissance et la volonté constituent trois normes naturelles, dans la mesure où aucune recommandation éthique particulière ne saurait être formulée sans ces trois valeurs fondamentales. N'étant relatives à aucune norme en particulier, ces valeurs sont absolues pour tous en général.

L'intention présuppose *l'imagination* : on imagine quelque chose qui n'existe pas encore et on entreprend de le réaliser. Cette imagination d'un but présuppose un

[16] Dans des perspectives plus artificielles (à savoir certaines doctrines religieuses, politiques ou comportementales, comme le sadomasochisme), la survie n'est pas essentielle ; cependant, les arguments fondateurs de telles doctrines sont logiquement très discutables.

contexte informationnel, réaliste ou irréaliste, c'est-à-dire fondé sur la connaissance ou sur une simple croyance. Même si les idées que le sujet se fait de ce qu'il peut obtenir et de la manière d'y parvenir sont illusoires, elles n'en sont pas moins influentes ; elles peuvent même se révéler efficaces ! Les idées réalistes sont, bien sûr, tout aussi influentes et, en principe et statistiquement, sans doute plus efficaces, mais elles ne mènent pas toujours ni nécessairement au succès.

Le *motif* d'une action est la pensée de son but, ou plus précisément, la pression ou l'attraction que l'on ressent envers ce but. Il est important de préciser que ce n'est pas réellement ou directement « le but » qui influence l'action ; logiquement, le but est inopérant puisqu'il se situe dans le futur ! Il faut donc se référer à la *pensée présente de* cette fin visée ; et même cette image mentale n'a que peu de pouvoir, si ce n'est dans la mesure où elle suscite un désir chez l'agent. Ainsi, le rapport entre le but et notre activité agissante doit être précisé par rapport à un motif (analogue à une force, un moteur), à une influence présente exercée par une image mentale et à l'impulsion qu'elle produit en nous pour nous inciter à agir.

Notons au passage qu'avoir un mobile, en être conscient et l'admettre publiquement sont trois choses différentes. Souvent, nous dissimulons notre véritable mobile à nous-mêmes ou aux autres, et le remplaçons par un *prétexte plus acceptable* . Cette *rationalisation* est rendue possible par le fait que nos actions ont souvent des conséquences indirectes, voire accidentelles, en plus des objectifs qu'elles visaient. Nous prétendons que ces effets secondaires sont notre « mobile », afin de détourner

l'attention de notre véritable motivation et de nous donner bonne conscience ou une apparence vertueuse.[17]

Les facultés les plus fondamentales de l'âme sont, dans cet ordre, la cognition, la volition et l'évaluation. La cognition renvoie à la conscience, la volition aux actions et l'évaluation aux affections et aux appétits. L'âme remplit trois rôles correspondants et interdépendants : sujet, agent et évaluateur. La volition implique la cognition et est impossible sans elle. L'évaluation implique la cognition et la volition et est impossible sans elles. Concernant les fins et les moyens : la fin est la valeur recherchée (la recherche impliquant une anticipation consciente) par un ou plusieurs actes de volonté ; le moyen est identifié (à tort ou à raison) par la conscience et mis en œuvre par un ou plusieurs actes de volonté.

[17] Le problème de ces distorsions de la réalité, c'est qu'elles finissent par se retourner contre nous sur les plans psychologique et social. En nous trompant nous-mêmes, nous perdons le sens de la vérité ; en trompant les autres, nous perdons leur confiance.

5. CHAPITRE CINQ

Tiré de *Volition et concepts causaux apparentés* (2004), Chapitre 4.

CONSCIENCE ET RESPONSABILITÉ

1. La conscience en révolution

La volonté, en tant qu'effort intérieur de l'âme, requiert un certain degré de conscience ; sans cela, il ne s'agirait pas de volonté, mais d'un mouvement mécanique. Mais la question se pose : « conscience » de quoi ? Plusieurs réponses sont possibles.

Premièrement, tout acte de volonté requiert un minimum de conscience pour être accompli. Pour produire un acte volontaire, il est nécessaire d'investir une certaine attention à ses facultés de volonté internes.

Si l'on n'y consacre que le strict minimum d'attention pour accomplir un acte de la manière la plus superficielle, on le qualifie d' ***inconscient*** , d'inattentif, d'irréfléchi ou d'involontaire, car, en matière de volonté, il l'est *presque* . Il est important de noter que les termes négatifs employés ici ne sont pas des négations absolues, mais des hyperboles. Un tel comportement peut être reproché à

quelqu'un pour de la paresse ; par exemple, on peut faire la vaisselle à peine conscient de ce que l'on fait, l'esprit ailleurs. Souvent, ces actions sont maladroites et échouent, car on était distrait, on n'y mettait pas tout son cœur.

À mesure que nous développons notre conscience, notre volonté devient de plus en plus ***consciente*** , attentive et volontaire, jusqu'à atteindre un sommet de conscience. Dans ce cas, contrairement à ce qui précède, nous sommes pleinement concentrés sur ce que nous faisons ; notre esprit est libéré de toute pensée parasite, notre action est pure et limpide. Tout ce que nous pensons ou faisons est pertinent à la tâche à accomplir ; nous hésitons peu, les décisions sont prises efficacement et l'action se déroule sans délai. Par exemple, un bon combattant possède cet état de conscience ; quiconque l'a expérimenté en connaît la puissance.

Il convient de noter que, dans la pratique, les termes employés ici sont parfois confondus : une action consciente peut ainsi être qualifiée d'« inconsciente », c'est-à-dire inconsciente des éléments non pertinents. Nous ne nous attachons pas aux mots, mais à leur sens. Notons également que l'expression « conscient de soi » est parfois employée pour signifier « attentif », tandis qu'à d'autres moments, elle a une connotation péjorative, faisant référence à une ingérence de l'ego. Dans ce dernier cas, nous sommes conscients du regard des autres et nous nous efforçons de paraître sous notre meilleur jour afin de les impressionner ; cela sous-entend un manque d'autonomie ou de confiance en soi et, plus important encore, détourne notre attention de la tâche à accomplir, au point de nous faire perdre notre « présence d'esprit ».

Entre l'inconscience et la pleine conscience, telles que définies précédemment, il existe de nombreux degrés de conscience. De même que la cognition peut impliquer différentes intensités de conscience, la volition aussi. Cette distinction explique pourquoi des mouvements nécessitant une volonté peuvent néanmoins nous paraître presque automatiques ou « involontaires » : c'est parce qu'ils ne requièrent qu'une conscience minimale, l'agent étant distrait par de nombreuses autres choses, presque absent. Dans le cas d'une volonté « volontaire », l'agent, de par sa présence accrue, est davantage un volontaire et reconnaîtra donc plus facilement que l'action lui appartient.

La possibilité d'une conscience minimale aide à expliquer *l'autoprogrammation* : une fois qu'un choix de libre arbitre est lancé, sa continuation a sa propre dynamique, difficile à arrêter sans un dévouement particulier ; cela signifie qu'il *faut plus d'efforts de conscience et de volonté pour l'arrêter que pour le poursuivre* .

Un élément de ce que nous appelons la pleine conscience est ***la conscience du contexte influent*** . Il s'agit d'être conscient, à un degré ou un autre, de toutes les influences qui impactent, semblent impacter ou pourraient impacter notre action volontaire actuelle – notamment les attitudes, les préoccupations, les motivations, les objectifs, les sentiments, les humeurs, les émotions, les images mentales, les souvenirs, les imaginations, les anticipations, les pensées, les arguments, les douleurs physiques, les images et les sons perçus, qu'ils soient agréables ou désagréables, les distractions, les obstacles, etc. Il convient également de mentionner la conscience de son propre niveau de conscience. Plus on est conscient de

tous les facteurs susceptibles d'influencer notre action, plus notre volonté est lucide et efficace.

Cette conscience est bien sûr momentanée et périphérique à la volonté. Elle sert à minimiser, voire à dissoudre, les influences négatives, et à maximiser ou renforcer celles qui vont dans le sens de notre volonté. Elle rend la volonté aussi libre que possible, ou du moins plus libre que lorsqu'elle est inconsciente. C'est un acte préparatoire, qui met la volonté en appétit, en oriente ses ressources, et contribue à la focaliser et à la concentrer. Mais si nous l'exagérons et nous y attardons trop longtemps, nous passons à côté de l'essentiel : au lieu de faciliter notre volonté, elle la trouble et entrave notre action. Il faut donc trouver le juste équilibre. La conscience des influences ne consiste pas à alourdir la volonté de pensées superflues, mais au contraire à vider l'esprit de tout élément étranger.

> En méditation yogique, cela s'appelle *pratyahara* . Il s'agit simplement d'observer calmement les perturbations internes ou externes. Ce faisant, elles cessent d'exister ou d'apparaître, ou du moins elles cessent de nous perturber. Ainsi, notre conscience peut s'apaiser et s'intensifier.

Un second aspect important de la conscience dans la volition est son intentionnalité, c'est-à-dire la direction de son but. Si l'agent A veut spécifiquement W, alors W est ce que A « a en tête » comme but lorsqu'il met sa volition en action, autrement dit, W est bien ce que A « voulait faire ». Dans ce cas, on dit que A a intentionnellement ***voulu*** W ; et W est appelé l' *objet* ou *le but de sa volonté. Si ,* en revanche, A veut autre chose, dont W n'est qu'un simple effet secondaire, alors on dit que W était *involontaire* . Dans ce dernier cas, W n'est pas l'objet ou le

but de l'acte de volition de A, bien qu'il soit un produit *de facto* de la volonté ; on le qualifie de *conséquence* ***fortuite*** de la volonté.

Il convient de noter que l'« intention » de la volonté réside avant tout dans l'agent, en tant qu'intelligence de son acte ; ce n'est qu'ensuite que le terme s'applique à l'acte de volonté ou à son objet. L'agent a conscience de l'objet à venir et exerce sa volonté à son égard.

Une troisième manière dont la conscience intervient dans la volition est par la délibération, qui permet d'orienter la volonté dans une direction appropriée. Il peut s'agir d'une pensée et d'une décision rapides, presque instantanées, ou d'un processus de réflexion plus long, impliquant des recherches approfondies et des choix difficiles, jusqu'à se forger progressivement une opinion. Un acte ***délibéré*** est donc empreint d'intelligence, contrairement à un acte ***involontaire*** ou hasardeux. La délibération implique également d'ajuster son action au fur et à mesure, afin d'atteindre son but.

La volonté peut consister en un acte simple ou en une série d'actes. Le degré d'attention, d'effort et de pertinence requis dans les deux cas mesure l' ***effort*** fourni pour vouloir, l'intensité de nos tentatives. Le fait que A ait l'intention de faire W ne garantit pas que son effort aboutira nécessairement à W ; il peut ***réussir*** ou ***échouer*** . W peut être une conséquence nécessaire de l'acte de volonté de A, auquel cas le succès est ***inévitable*** ; ou W peut être une conséquence contingente de l'acte de volonté de A, auquel cas l'échec est *possible* .

Si l'intention de A d'atteindre W est suffisamment forte, A fera tout son possible pour augmenter ses chances de succès et réduire celles d'échec. Si son effort est timide,

comme on dit, les chances sont proportionnellement faibles. L'agent A peut aussi ne faire aucun effort pour que W se produise, mais simplement *souhaiter* que cela arrive d'une manière ou d'une autre ; un souhait peut être une belle pensée, mais ce n'est pas une volonté. Si l'agent A poursuit un objectif W et ne prend pas les *précautions nécessaires et suffisantes pour assurer son succès, alors, en cas d'échec, on peut dire qu'il a fait preuve de négligence . Notons que, dans le cas d'objectifs plus complexes, le succès ou l'échec peuvent être partiels ;* c'est-à- dire que les deux peuvent se produire, et l'un plus ou moins que l'autre.

Dans certains cas, bien que A ait l'intention de réaliser W, mais n'y parvienne pas (faute d'efforts suffisants ou en raison de circonstances indépendantes de sa volonté), W *se produit malgré tout* par d'autres moyens (par exemple, suite à une action délibérée de A, par la volonté d'un tiers ou par des causes naturelles). Du point de vue de l'intention initiale de A de réaliser W, ce résultat ne peut être considéré comme une réussite, mais tout au plus comme un coup de chance.

Une quatrième mesure de la conscience dans la volonté concerne la connaissance des conditions et des conséquences.

L'agent A peut vouloir accomplir W par sa volonté, sans pour autant ***prévoir*** si W découlera inévitablement de son acte de volonté ou s'il se produira simplement « si tout se passe bien ». Par exemple, il peut viser une flèche en direction générale d'une cible, sans pour autant maîtriser pleinement la trajectoire qui en résultera ; son manque d'habileté, la rupture de l'arc, un coup de vent soudain ou un obstacle imprévu peuvent l'empêcher d'atteindre le

centre de la cible. Ainsi, l'intention n'exclut pas les circonstances imprévues et ne garantit donc pas, à elle seule, le succès. À plus forte raison, si W est une conséquence fortuite de la volonté de A, elle peut être prévue ou imprévue. Dans le premier cas, elle survient ***sciemment*** ; dans le second, on parle d' ***accident*** .

Les concepts de conséquence incidente (ou non intentionnelle) et de conséquence accidentelle (ou imprévue) peuvent être précisés à l'aide de la notion *de chaîne causale* , comme suit. Supposons que P soit une cause complète de Q (c'est-à-dire que « si P, alors Q » est vrai), soit en toutes circonstances, soit dans certaines circonstances données. Alors, lorsque A souhaite P (c'est-à-dire lorsqu'A exprime par sa volonté P l'intention de réaliser P, et qu'il y parvient effectivement), Q en découle nécessairement. Ainsi, A aura *effectivement* voulu Q. Cependant, si A n'avait aucun intérêt à vouloir Q, ou s'il préférait même l'éviter, alors Q n'est qu'une conséquence incidente de la volonté de A, et non une de ses intentions. A pouvait savoir que Q était une conséquence nécessaire de P ; ou il pouvait l'ignorer, ou même penser que Q n'était pas une conséquence nécessaire de P ; ou il pouvait ne pas y avoir du tout réfléchi. Dans ces derniers cas d'ignorance, Q n'est qu'une conséquence accidentelle de la volonté de A.[18]

Il convient également de distinguer les conséquences ***prévisibles*** des conséquences imprévisibles (qu'elles soient intentionnelles ou non). Dans le premier cas, l'agent

---

[18] Souvent, dans le discours politique, on accuse ses adversaires de mauvaises intentions en se basant sur les conséquences imprévues des actions de ces derniers ; ou bien on s'attribue de bonnes intentions qu'on n'a jamais eues.

A aurait pu prévoir la conséquence s'il avait effectué les vérifications préliminaires nécessaires ; dans le second, non. Les conséquences prévisibles peuvent être inévitables ou évitables (si l'évitement est nécessaire). Si une conséquence indésirable de la volonté était prévisible et évitable, le fait qu'elle n'ait *pas* été prévue et évitée révèle une défaillance ou une faiblesse de la volonté, c'est-à-dire un manque d'efforts pour atteindre le résultat escompté ou pour prévenir un résultat imprévu.

Il existe, bien sûr, de nombreux degrés de ***L'attente*** dépend de la probabilité ou de l'improbabilité factuelle de l'événement anticipé, compte tenu des circonstances considérées. Un événement inattendu est soit imprévu, soit considéré comme improbable. Que l'attente factuelle soit forte, faible ou nulle, elle repose sur une croyance. Autrement dit, il peut s'agir d'une connaissance démontrable ou d'une simple opinion plus ou moins justifiable. Cette dernière renvoie à la vraisemblance épistémologique de l'événement, la première à sa vraisemblance ontologique.

2. Les facteurs de responsabilité

La volonté implique la responsabilité, laquelle s'évalue en fonction de divers facteurs et de leur mesure. Le concept de responsabilité est bien sûr avant tout étiologique. Les concepts de responsabilité morale et légale sont plus spécifiques, puisqu'ils se réfèrent à des normes éthiques ou à la législation.

Les distinctions importantes que nous avons établies précédemment concernant la conscience, l'intention, la

délibération, la connaissance et l'attente dans la volition permettent de préciser le degré de ***responsabilité*** de l'agent, c'est-à-dire la mesure dans laquelle l'action peut lui être imputée, que ce soit à des fins morales ou juridiques, pour en tirer des éloges ou des blâmes, ou (en cas d'absence totale de responsabilité) pour être exonéré. Dans le cas des crimes, avec ou sans victime, il convient de noter l'emploi des termes « coupable » et « innocent » pour désigner respectivement la responsabilité et la non-responsabilité.

L'agent A est *pleinement* responsable de l'événement W si W était l'objet de sa volonté consciente, son but, son intention *et* une conséquence prévisible et inévitable de ses actions. Dans tous les autres cas, A n'est que *partiellement* responsable de W, à des degrés divers.

Comme nous le verrons dans les chapitres suivants, les influences sur la volonté considérées comme psychologiques, telles que les désirs et les peurs, les obsessions et les compulsions, les pulsions et les impulsions, qu'elles opèrent à un niveau conscient ou inconscient, ne diminuent ni ne suppriment en définitive la liberté de volonté d'un agent et restent donc de sa responsabilité.[19]

Nous faisons également souvent appel à des circonstances *atténuantes* ou *aggravantes. Les circonstances* influencent l'évaluation de la responsabilité (qu'il s'agisse de bonnes ou de mauvaises actions), les premières tendant

---

[19] Cela soulignerait l'opposition à certaines théories psychologiques qui cherchent à exonérer de toute culpabilité en niant toute responsabilité.

à atténuer la responsabilité et les secondes à l'accroître. Ce concept peut être compris de deux manières[20] :

(a) Cela peut faire référence à *des conditions* qui, objectivement, affectent [21]le cours des événements, avant ou après l'action volontaire, mais non par le biais de la connaissance. Par exemple, si un homme volait du pain dans une société *qui lui refuse* à la fois du travail et l'aide humanitaire, il bénéficierait d'une circonstance atténuante objective, étant donné que la survie est un droit. En revanche, si un homme volait du pain pour économiser de l'argent, le fait qu'il l'ait fait alors qu'il était *suffisamment riche* pour en acheter constituerait une circonstance aggravante objective, puisqu'il n'avait aucun besoin de voler.

(b) Il peut aussi s'agir d' *influences* qui affectent subjectivement [22]la volonté, par le biais de la cognition. Par exemple, si un homme est témoin d'un crime mais ne le signale pas à la police parce que son enfant est menacé de représailles s'il le fait, il peut invoquer des « circonstances atténuantes ». Il a dû faire un choix difficile entre son devoir envers la société et celui envers sa famille, et comme ces deux valeurs sont généralement reconnues, son choix (sous

---

[20] Il convient de noter que les exemples donnés concernent le blâme pour des actes répréhensibles ; mais nous pourrions tout aussi bien citer des cas d'éloges pour de bonnes actions.

[21] En dernier recours, si les termes et conditions ne laissent aucun choix, c'est-à-dire si aucune volonté n'est possible, la responsabilité est éliminée.

[22] Puisque les influences, qu'elles soient positives ou négatives, n'abolissent jamais la liberté de la volonté, la responsabilité n'est certainement jamais annulée par elles.

l'influence de la menace de violence du criminel) est compréhensible. En revanche, s'il ne signale pas le crime mais le dissimule activement pour éviter d'être blâmé pour non-dénonciation, on considérera qu'il a des « circonstances aggravantes ». Dans ce cas, l'homme a non seulement manqué à son devoir de citoyen, mais (sous l'influence d'une paresse inexcusable ou de sentiments antisociaux) il a commis le délit supplémentaire de rendre plus difficile la découverte et la répression du crime dont il a été témoin.

Tous les facteurs précédents se rapportent à la responsabilité ***directe*** d'un agent pour *ses propres* actions.

Un agent peut également avoir ***une part de responsabilité directe*** dans le résultat des actions entreprises par deux agents ou plus. Si chaque action d'un agent contribue de manière identifiable au résultat, on peut dire qu'il a une responsabilité *individuelle partielle proportionnelle* à ce résultat. En revanche, si le résultat est le fruit de toutes les contributions individuelles, et qu'il ne peut donc être divisé arithmétiquement entre elles, on parle de responsabilité *collective* . Cette dernière est plus difficile à répartir, bien qu'il soit possible de le faire en tenant compte des liens de causalité. En pratique, la distinction est parfois sans objet, ou les deux aspects peuvent être pertinents. Dans tous les cas, des précisions supplémentaires peuvent être apportées en considérant les intentions individuelles, les objectifs communs, la coopération ou la convergence des actions, le degré de coordination des actions, etc.

Par exemple : si l’on parle de parts dans une entreprise financière, le capital total est la somme des parts. Chaque

actionnaire est donc responsable de sa part du capital total en cas de dommages environnementaux causés par l'entreprise. Si la réduction de capital par le retrait, sans remplacement, d'un associé entraîne une diminution proportionnelle des dommages environnementaux, cet associé peut être considéré comme ayant une part de responsabilité individuelle. Bien sûr, en pratique, une entreprise ne se résume pas à un apport financier ; elle implique les efforts, les compétences et l'intelligence de nombreuses personnes qui travaillent collectivement. Si tel ou tel employé ou cadre est écarté, les autres risquent de ne plus pouvoir exercer leur métier ; leur travail peut ne pas aboutir à un produit fini ; ou les opérations peuvent s'arrêter à terme. Dans ce dernier cas, il faut considérer que chaque actionnaire, cadre et employé a une part plus ou moins importante de la responsabilité collective du projet commun.[23]

Un agent peut également être ***indirectement*** responsable des actes d'autrui s'il avait connaissance de ces actes et aurait pu les empêcher, seul ou avec d'autres, mais ne l'a pas fait, ou s'il a essayé sans déployer d'efforts suffisants. Cette responsabilité est nécessairement partielle, impliquant passivité et acquiescement tacite. Dans la

---

[23] La question de savoir comment quantifier précisément l'importance relative des causes partielles constituant une cause complète reste ouverte. Certes, le bon sens plaide en faveur d'une telle quantification. En principe, on pourrait procéder comme en sciences physiques, en postulant une formule algébrique reliant les variables et en la testant empiriquement de manière répétée. Dans les situations impliquant des êtres humains – plus difficiles à reproduire à l'identique – une telle approche n'est pas toujours applicable. C'est pourquoi nos jugements sur ce point sont souvent provisoires et approximatifs.

plupart des cas, il s'agit simplement de non-ingérence ou de tolérance, de « ne pas s'occuper de ses affaires » ; mais dans certains cas, cela relève de la négligence criminelle [24]. Il convient de noter que toute manifestation de désaccord ou de désapprobation, ou toute autre tentative de protestation ou d'opposition, diminue proportionnellement la responsabilité indirecte ; et l'agent peut alors revendiquer une part de responsabilité directe dans le sens inverse. Inversement, toute manifestation de consentement ou d'approbation, et a fortiori en cas d'encouragement explicite ou d'implication active, confère une responsabilité directe.

Ainsi, par exemple, durant l'Holocauste, le plus grand crime de l'histoire, la responsabilité de la population allemande a été très diverse. Une poignée d'individus ont héroïquement tenté de résister, activement ou passivement, à la persécution nazie des Juifs et d'autres populations ; ceux-ci n'étaient pas responsables du génocide. La plupart en portaient une responsabilité indirecte, ne serait-ce que par leur acquiescement conscient. Nombre d'entre eux étaient également, de

---

[24] Un cas particulier à considérer (du moins pour les théistes) est celui de la responsabilité indirecte de Dieu. Selon la théorie judaïque de la volonté, Dieu a conféré aux humains la volonté par un acte volontaire de retrait (*tsimtsum*). Il a choisi de s'abstenir d'exercer son omnipotence, laissant ainsi place à de petites sphères de libre arbitre individuel. Néanmoins, cela n'a pas annulé son pouvoir infini : il conserve la capacité de dominer la volonté de toute créature. Dès lors, on peut légitimement se demander pourquoi il n'empêche pas les crimes intentionnels les plus horribles, sans parler des catastrophes naturelles meurtrières. Pourquoi ne limite-t-il pas les pouvoirs humains à des limites plus douces, en excluant par principe les actes les plus odieux ?

manière consciente mais passive, bénéficiaires du butin. Mais bien pire, un très grand nombre de personnes ont porté une responsabilité directe, individuelle ou collective, à des degrés divers, ayant participé à l'horreur en tant que soldats conquérants, tueurs de masse mandatés, bureaucrates efficaces, cheminots, planificateurs et personnel des camps d'extermination, exploitants de main-d'œuvre servile, fabricants de poison, etc. [25]

Il convient de mentionner ici le principe bouddhiste selon lequel à la racine de toutes les attitudes et actions mauvaises se trouve une ignorance fondamentale de la véritable nature de la réalité. Bien que plutôt convaincant, ce principe doit être considéré avec un regard critique. Il est vrai qu'à la base de notre indifférence ou de notre haine égoïste envers autrui, de notre mépris ou de notre plaisir face à ses souffrances, se cache une cécité crasse quant à la nature, la source et la destinée communes à tous les êtres sensibles. Cependant, se référer uniquement à cette ignorance fondamentale revient à exonérer de fait les coupables. Car le terme « ignorance » renvoie à un manque de connaissance ou de compréhension, à une déficience de conscience – et n'inclut pas la notion de volonté. Or, c'est précisément par notre volonté, par nos choix, que nous pouvons être tenus responsables et soumis au jugement moral. Certes, l'ignorance atténue la responsabilité si nous avons sincèrement recherché la

---

[25] Voir par exemple Paul Johnson : « Le peuple allemand était au courant du génocide et y a acquiescé » (p. 498). Bien sûr, les Allemands, mais aussi de nombreux autres peuples européens (il mentionne notamment les Autrichiens et les Roumains), y ont participé activement ; certains n'ont pas collaboré mais n'ont rien fait pour aider les Juifs, d'autres ont résisté et ont fait ce qu'ils ont pu pour les aider.

sagesse. Mais dans la mesure où notre volonté est égarée par des pratiques cognitives inadéquates, nous en demeurons responsables.

3. Juger, et mal juger, les gens

Ce que nous avons dit jusqu'ici concernant la responsabilité fournit quelques lignes directrices pour porter des jugements justes sur autrui. Mais de tels jugements sont loin d'être simples, et nous commettons tous très souvent des erreurs. Même en connaissant, d'un point de vue ontologique, ce qui constitue la responsabilité, nous ne sommes pas pour autant pleinement armés, sur le plan épistémologique, contre les erreurs de jugement. Nous tenterons ici, au passage [26], de décrire certaines des méthodes et des écueils encourus, sans prétendre à l'exhaustivité.

Avant tout, il convient de souligner que juger la responsabilité relève du jugement *factuel* . Il ne s'agit pas en soi d'un jugement moral, même si des évaluations peuvent s'en inspirer a posteriori ; autrement dit, il n'implique aucun critère de valeur. La question posée par le jugement de responsabilité est « qui est responsable ? » (qui a fait ceci ou cela, et dans quelle mesure est-il ou elle l'auteur de l'acte), plutôt que « l'acte était-il bon ou mauvais ? » (ce qui est une question distincte). Bien

[26] Cette section n'est pas directement pertinente pour notre analyse de la volonté à ce stade, mais elle est néanmoins insérée dans le prolongement de la discussion sur la responsabilité, en abordant certaines questions épistémologiques relatives à ce sujet.

entendu, juger de manière responsable est un impératif moral – un impératif absolu, car quelles que soient nos normes, la logique nous impose de les appliquer de façon réaliste, et pour ce faire, nous devons connaître la vérité.

L'objet du jugement peut être soi-même ou autrui. En effet, le jugement de responsabilité concerne aussi bien la vie intérieure que la vie sociale. On peut également recourir à ce jugement pour évaluer philosophiquement la responsabilité de Dieu dans les événements du monde, ou pour déterminer si son chien ou son chat a mangé le fromage – c'est-à-dire qu'il s'applique à tout agent présumé doté de volonté. Toutefois, nous nous concentrerons ici sur les êtres humains.

L'évaluation des responsabilités repose sur trois facteurs : les faits tels que nous les percevons, notre capacité à déterminer les responsabilités à partir de ces données, et notre aptitude à l'objectivité et à l'impartialité. Juger de sa propre responsabilité diffère de celle d'autrui sur deux points importants.

Premièrement, *les données empiriques* à notre disposition sont plus nombreuses dans le cas de l'auto-évaluation, car nous avons une connaissance directe de nos états et actions subjectifs, ainsi que la perception de leurs conséquences mentales et physiques. Cette introspection n'est pas infaillible, car elle dépend du degré et de la clarté de la conscience que l'on a des événements internes au moment où ils se produisent, et de la durabilité du souvenir de ces faits. Dans le cas de l'évaluation d'autrui, notre base de données se compose essentiellement de données perceptibles de l'extérieur (paroles et actes concrets), à partir desquelles nous inférons des événements internes

(spirituels ou mentaux) par analogie avec nos propres expériences.

Deuxièmement, bien qu'en principe, *compte tenu de certaines données, les conclusions que nous en tirons dépendent de notre cadre conceptuel* et soient donc probablement similaires, que l'objet du jugement soit soi-même ou autrui, en pratique, l'identité de la personne jugée et nos *prédispositions* ou notre partialité à son égard influencent considérablement notre jugement. Par exemple, si nous sommes bienveillants ou compatissants envers cette personne, nous nous efforcerons davantage de trouver des circonstances atténuantes ; tandis que, si nous sommes hostiles ou antipathiques, nos efforts seront orientés vers la condamnation. On a généralement tendance à se juger soi-même et ses proches favorablement, et à juger ceux que l'on n'aime pas aussi défavorablement que possible ; bien sûr, certaines personnes ont des tendances masochistes, et d'autres s'efforcent d'être objectives ou impartiales.

La fonction d'auto-jugement est généralement attribuée à une faculté appelée *conscience* . En réalité, ce concept n'est qu'une construction abstraite, bien qu'utile. La conscience n'est pas une structure séparée de soi-même ; elle est une partie de l'âme (dans le temps plutôt que dans l'espace) qui agit comme juge par rapport à une autre partie de l'âme. Si l'on juge sincèrement, avec objectivité et honnêteté, on « a conscience » ; si nos jugements ne sont pas sincères ou sont inexistants, on « n'a pas conscience ». En jugeant consciencieusement, on se dote en quelque sorte d'une « conscience ». Ce concept s'étend au jugement que l'on porte sur autrui, dans la mesure où nous sommes responsables de la supervision de nos

propres facultés intellectuelles, y compris celles impliquées dans nos jugements sur les autres.

L'introspection vise à identifier les données subjectives, mentales et physiques. Les données subjectives comprennent : (a) nos volontés, nos désirs et nos inactions ; (b) nos connaissances et notre ignorance ; et/ou (c) nos attitudes envers une personne ou une chose, incluant nos affections, nos désirs, nos espoirs, nos craintes, etc. Les données mentales comprennent nos souvenirs, nos fantasmes et nos attentes, qu'ils s'expriment par des qualités phénoménales (images, sons, etc.) ou verbalement ; en fait, toutes nos projections mentales, nos émotions et nos pensées. Les données physiques font référence aux sensations et aux sentiments corporels, tels que l'excitation ou l'indifférence sexuelles, ou encore l'amour ou la haine.

Les données subjectives sont connues *intuitivement* , c'est-à-dire qu'il s'agit d'une connaissance directe de soi, non fondée sur des données phénoménales (mentales ou physiques), même si ces dernières peuvent les confirmer et les renforcer. En pratique, les événements subjectifs ne sont pas toujours limpides ; notre perception de leur nature doit donc être considérée comme une construction inductive. Autrement dit, à partir d'intuitions fugaces, vagues et partielles, on progresse *par tâtonnements* vers une estimation plus ferme, plus claire et plus complète de sa propre volonté, de sa connaissance ou de son évaluation. Les doutes inhérents aux intuitions successives s'atténuent avec la répétition de l'expérience. Bien que la base de données soit constituée d'expériences directes, le jugement intervient toujours pour comparer et confronter ces expériences et en tirer une synthèse réfléchie.

De plus, nous pouvons inférer, et inférons effectivement, des événements plus profonds et subjectifs (lorsqu'ils ne sont pas évidents par l'intuition) à partir de données mentales et physiques, en nous appuyant sur des conjonctions passées dans l'expérience (c'est-à-dire des causalités apparentes). Dans ce contexte, nous raisonnons souvent selon le principe *post hoc, ergo propter hoc* (la séquence implique donc la conséquence), en proposant une construction adductive (« tel type de phénomènes mentaux ou physiques semble impliquer tel type d'événement dans l'âme »), que nous testons sans cesse en nous référant à toutes nos expériences et à tous nos raisonnements, directs et indirects. Nous maintenons notre hypothèse tant qu'elle nous paraît plausible, et l'abandonnons si jamais elle cesse de l'être.

Les données mentales, c'est-à-dire les images, les sons et autres qualités phénoménales projetées par la mémoire, l'imagination ou l'anticipation, sont connues par la perception interne. Les données physiques sont connues par la perception sensorielle, c'est-à-dire par l'intermédiaire des organes sensoriels du corps, que ces organes aient été stimulés par des événements psychosomatiques (survenant dans le corps, dus à des causes mentales ; par exemple, des sentiments d'anxiété), des événements physiologiques (survenant dans le corps, dus à des causes corporelles ; par exemple, une indigestion) ou des événements externes (les corps environnants, qui entrent en contact avec le sien).

Il convient de souligner que ces distinctions entre l'âme, l'esprit, le corps et l'au-delà sont quelque peu conventionnelles, car dans la pratique, les événements qui se déroulent dans ces quatre domaines sont étroitement liés, et l'attribution d'un événement à l'un ou à l'autre ne

peut se faire qu'après une longue réflexion. La classification qui en résulte n'est donc pas une donnée purement empirique, mais bien le fruit d'une conception et d'un jugement inductif.

Le jugement d'autrui est à la fois extraverti et introspectif. Il est extraverti, dans la mesure où il repose sur des informations que nous avons « perçues », directement ou indirectement, concernant la personne à juger. Il est introspectif, dans la mesure où ces données sont *nécessairement interprétées selon notre propre expérience intérieure et son rapport habituel à des événements similaires, perceptibles de l'extérieur* . Les données scientifiques, fondées sur l'observation objective du comportement de nombreuses personnes dans des circonstances similaires, peuvent être invoquées comme troisième facteur de jugement ; mais il est important de noter que ces données relèvent elles-mêmes logiquement des deux catégories précédentes, à savoir les « données perceptibles de l'extérieur concernant autrui » et leur « interprétation fondée sur notre propre vie intérieure ».

Concernant les « perceptions » externes, il s'agit (a) de ce que *l'on* voit ou entend directement de la personne jugée, et (b) de ce *qu'une autre personne* a vu ou entendu de cette personne. Les premières (a) constituent *une preuve directe* et correspondent à toutes les données (avant toute interprétation) accessibles par les sens, qui ne peuvent être ni déformées ni falsifiées par des tiers. Si de telles données peuvent en principe être manipulées, elles doivent être considérées avec prudence et, bien entendu, susceptibles d'être révisées. Les secondes (b) correspondent à *des témoignages indirects* , qui dépendent de la fiabilité du témoin présumé. Ce dernier peut mentir intentionnellement pour diverses raisons personnelles,

être trop impliqué émotionnellement pour distinguer le vrai du faux, ou tout simplement être un observateur très incompétent.

Il convient de noter que les preuves directes comprennent *les preuves concrètes* de toute nature, c'est-à-dire les traces physiques ou les vestiges des événements passés examinés, qui peuvent être considérés comme des émanations de la personne jugée, encore perceptibles par le juge. *Les preuves circonstancielles* – concernant le moment, le lieu, l'opportunité, le mobile possible, etc. – peuvent être prises en compte de la même manière, bien que plus abstraites ou spéculatives.

Il convient également de noter que les témoignages indirects peuvent être des témoignages *directs* d'un participant aux événements, relatant ses *propres* pensées, paroles et actes ; ou des témoignages indirects concernant les paroles et les actes (mais non les pensées) d'une autre personne. Ce dernier témoin peut être un participant témoignant au sujet d' *un autre* participant, ou un témoin passif (une personne non participante qui a observé les événements sans les influencer).

Il est évident que la personne jugée peut intentionnellement donner une image fictive de ses actes ou de son comportement ; par exemple, un meurtrier peut effacer ses empreintes digitales sur l'arme du crime ou clamer haut et fort son innocence au tribunal. Il faut également en tenir compte lors de l'analyse des données.

Concernant les témoins, il est évident que plus ils sont nombreux, plus leurs témoignages concordants sont fiables. Si leurs témoignages convergent, ils se corroborent mutuellement, même si la possibilité d'une conspiration demeure. En cas de divergence, le juge

cherchera à en connaître les raisons. Il se peut qu'un terrain d'entente partiel existe entre eux ; il se peut aussi que certains témoins soient plus fiables que d'autres.

Bien évidemment, même lorsqu'on fonde son jugement sur ses propres perceptions, il faut être attentif à sa compétence en tant qu'observateur, à son implication émotionnelle et à ses intérêts personnels (y compris les avantages financiers et autres) dans l'affaire ; autrement dit, il faut clairement faire la distinction entre les données brutes et l'interprétation ultérieure – une tâche loin d'être facile !

L'idée que l'interprétation des actions ou des paroles d'autrui dépend largement de notre propre vie intérieure et de nos schémas comportementaux est fondamentale. Cela signifie que lorsque nous jugeons les autres, nous nous exposons et nous nous jugeons en quelque sorte nous-mêmes. Les criminels concrétisent certains potentiels ; ce faisant, ils nous révèlent à tous ce dont nous sommes probablement tout aussi capables (voire coupables) ; c'est pourquoi, d'ailleurs, chaque crime l'est doublement, car il mine davantage la confiance en soi et en autrui, fragmentant ainsi la société. Inversement, lorsque nous projetons des motivations ou des comportements présumés sur les suspects, nous les extrapolons à partir de motivations ou de comportements que nous supposons potentiels (voire réels) en nous-mêmes ; autrement dit, nous en disons aussi long sur nous-mêmes. Ainsi, le jugement est une arme à double tranchant, qu'il convient d'utiliser avec précaution.

Les jugements relatifs à la responsabilité constituent une lourde responsabilité, que peu parviennent à assumer équitablement en toutes circonstances. Il arrive qu'une

personne se juge injustement elle-même, s'attribuant un mérite ou un discrédit indu. Les erreurs de jugement sont fréquentes au sein de la famille, au travail, dans la communauté, dans les médias et, bien sûr, devant les tribunaux. Ces injustices peuvent toucher des groupes (religieux, raciaux ou nationaux, par exemple), ainsi que des individus. Les principes juridiques de la présomption d'innocence et de la preuve hors de tout doute raisonnable sont souvent bafoués au tribunal, et plus encore en dehors.

Nombreux sont ceux qui manquent d'intelligence et de rigueur intellectuelle dans leur vie quotidienne et leurs relations, il n'est donc pas surprenant de les voir faire preuve de la même stupidité et du même laxisme lorsqu'il s'agit de juger autrui. Ces personnes projettent sans retenue leurs illusions, leurs fantasmes et leurs peurs sur leur entourage, faute de savoir distinguer le vrai du faux. Beaucoup (hommes, femmes et enfants) prennent plaisir à calomnier et à colporter des ragots, croyant qu'en jetant le discrédit sur autrui, ils rehaussent leur propre statut. En réalité, ils ne font que révéler leur propre folie et leur haine : le judaïsme compare à juste titre de telles personnes à des meurtriers et ordonne sagement : « Tu ne porteras point de faux témoignage contre ton prochain [27]. »

Aujourd'hui, avec l'avènement des médias de masse, les ragots, la calomnie et les commérages sont devenus une institution, voire un véritable gagne-pain ! Il convient ici de souligner certains schémas de pensée qui alimentent les préjugés.

---

[27] Voir par exemple le Talmud : *Arachin* 15b. La citation est tirée de la Torah : *Exode* 20:13.

L'une des tendances les plus humaines est la *généralisation* : nous prenons le comportement de certaines personnes dans certaines circonstances et supposons que d'autres personnes se comporteront de la même manière dans des circonstances similaires. La généralisation est un processus légitime, à condition d'être soumise à des contrôles et des contrepoids. La nécessité de tests répétés et, le cas échéant, d'une particularisation est vraie pour tous les objets naturels, mais d'autant plus pour les agents volontaires, et en particulier pour les personnes. Ces dernières, par définition, n'agissent pas de manière uniforme dans les mêmes circonstances ; aussi, dans leur cas, la généralisation doit-elle être faite avec la plus grande prudence. Compte tenu notamment des conséquences désastreuses de jugements erronés dans ce domaine, on ne peut se permettre de généraliser *à première vue* , sans recherche préalable et vérification des hypothèses.

Une autre tendance courante est celle des *stéréotypes* : tenter de faire entrer tous les comportements humains dans un nombre limité de catégories préétablies. Là encore, ce processus repose sur une base épistémologique : l'esprit humain tend naturellement à catégoriser, comme autant de résumés clairs de l'information. C'est un aspect de la conceptualisation : rechercher des schémas dans les données, en comparant et en contrastant les cas. Le problème réside dans la nécessité de garder l'esprit ouvert et de poursuivre ce processus constamment, alors que l'on a tendance à se relâcher et à s'arrêter dès qu'on a un, deux ou trois stéréotypes en tête. Dès lors, toute flexibilité naturelle disparaît et l'esprit tente de forcer les nouveaux cas à entrer dans les quelques schémas préétablis, approximatifs et convenus, au lieu de modifier les

catégories ou d'en créer de nouvelles au besoin. Nombreux sont ceux qui se trompent de jugement, simplement parce qu'ils se réfèrent constamment à des clichés qui n'ont que peu de rapport avec les personnes ou les situations analysées.[28]

Les généralisations erronées et les stéréotypes sont liés, les premières concernant les propositions et les seconds les termes. Tous deux résultent d'un manque de pratique des vertus logiques que sont l'ouverture d'esprit, l'empirisme, l'adaptation rigoureuse, la clarté et la précision. Se contenter d' approximations et de rigidités conduit inévitablement, tôt ou tard, à des erreurs de jugement. Un autre écueil majeur est, bien sûr, l'émotivité. Sous le poids d'une émotion intense, un réel effort est nécessaire pour juger correctement. Et, bien entendu, les émotions sont d'autant plus vives lorsque des personnes sont impliquées – précisément lorsque le jugement impartial est de rigueur. Dans de telles situations, il faut s'efforcer consciemment de rester objectif et impartial.

Enfin, il convient de noter que le raisonnement sur la responsabilité ne se limite pas à la volonté, mais s'intéresse

---

[28] Il convient de souligner que les personnes qui jugent autrui selon des stéréotypes ont tendance à adapter leur propre comportement à ces mêmes stéréotypes. Elles absorbent de nombreux schémas comportementaux vus à la télévision, au cinéma et dans les romans – souvent des constructions artificielles, fondées sur une compréhension superficielle de la psyché humaine par l'auteur. Face à une situation réelle, au lieu de puiser en elles-mêmes la réponse appropriée, elles appliquent simplement l'une des formules inculquées par les médias. Elles jouent des rôles prédéfinis : le manifestant rebelle, le politicien macho, etc. Même les dialogues sont standardisés. L'ensemble de ces rôles et dialogues disponibles constitue ce que l'on appelle la « culture ».

souvent davantage à la causalité. Les arguments fondés sur des énoncés de type « si… alors… » sont souvent essentiels pour déterminer la responsabilité, ou sa part. Par exemple, les prémisses « si A + B, alors E » et « si A + non B, alors non E » suggèrent la conclusion que, étant donné A (qui peut lui-même désigner une conjonction de causes, C + D +… etc.), B cause E et non B cause non E. De cette manière, nous déduirions que l'agent B, plutôt que le ou les agents potentiels A, est actuellement responsable de l'effet E (bien que, pour avoir une vision complète, il faille également examiner ce qui se passe en l'absence de A) [29].

Une analyse plus approfondie du raisonnement relatif à la responsabilité dépasse le cadre de cet ouvrage. Je recommande vivement l'ouvrage de Hart et Honoré, qui traite de ce sujet en mettant l'accent sur les questions juridiques ; ce livre est particulièrement intéressant.

---

[29] Voir mon ouvrage **La logique de la causalité** pour un traitement complet de ces arguments.

6. CHAPITRE SIX

Tiré de *Volition et concepts causaux apparentés* (2004), Chapitre 5.

INFLUENCE ET LIBERTÉ

1. L'influence s'exerce par la conscience

Un concept important et complexe en logique causale, et plus particulièrement en logique de la volition, est celui d' *influence* . Il désigne l'impact, sur un acte volontaire, avant ou pendant son accomplissement, d'un ou plusieurs événements naturels et/ou d'autres volitions perçus par soi-même ou par un ou plusieurs autres agents. Il est important de noter que, pour que ces derniers constituent des « influences », l'agent de la volition concerné doit avoir pris connaissance des événements naturels et/ou des autres volitions en question. La caractéristique distinctive de l'influence, par rapport aux autres « conditions » entourant la volition, est ***l'intermédiaire de la conscience*** .

L'importance philosophique de ce concept tient à la confusion qui règne chez la plupart des gens quant à la notion de libre arbitre. D'une part, la plupart des gens croient, dans la pratique, que la volonté est libre d'une

manière ou d'une autre ; d'autre part, ils reconnaissent qu'elle est diversement influencée par les événements naturels et les personnes qui les entourent. Ces deux conceptions semblent théoriquement inconciliables, car la seconde est confondue avec un conditionnement ou une causalité partielle, alors qu'il s'agit d'une influence, une forme de causalité différente et plus subtile.

Par exemple : les muscles d'un homme constituent *des conditions* qui affectent ses volontés, en ce sens qu'il peut *effectivement* soulever un certain poids avec eux et qu'il ne peut pas soulever plus que ce que ses capacités physiques lui permettent. Ces mêmes muscles deviennent cependant *des influences* sur ses volontés : c'est seulement lorsqu'il *pense* à leur force supposée limitée qu'il choisit une autre voie que s'ils lui paraissaient plus forts ou plus faibles. Il est important de noter la nuance. Les conditions et les influences *affectent toutes deux* les actions, mais pas de manière comparable.

L'influence est *une forme particulière de conditionnement* , qui diffère d'un conditionnement ordinaire en ce qu'elle opère spécifiquement par le biais de la conscience, c'est-à-dire de *tout processus cognitif* . L' *objet de l'influence* est celui qui a été senti ou imaginé, perçu ou conçu, remémoré ou projeté, constaté ou inféré, induit ou déduit, ou sur lequel on a pensé de quelque manière que ce soit. *Ce qu'elle influence* , à proprement parler, est le sujet de ces cognitions ou pensées, c'est-à-dire l'agent final de la volonté. Lorsque cet agent prend finalement sa décision et veut quelque chose, il le fait soit dans le sens, soit à l'encontre de la *tendance* induite par l'influence en question.

Ainsi, les influences impliquent des tendances, des tentations ou des incitations, positives ou négatives, à l'action volontaire. Si une telle tendance allait dans le sens de la volonté finale, celle-ci était facilitée ; si elle s'y opposait, la volonté devait la surmonter. L'agent est toujours libre d'accepter ou de refuser de « suivre » une influence donnée, c'est-à-dire de « céder » à son poids ou de lui « résister ».

La notion d' ***effort*** renvoie à un degré de volonté. La volition n'est pas une option binaire, quelque chose que l'on active ou désactive ; elle se décline en plusieurs degrés. Une volonté forte est nécessaire pour surmonter de puissantes influences contraires ; une personne faible est facilement influencée et peut agir contre sa volonté. On peut donc parler de *l'* effort requis pour accomplir un acte de volonté. Si les influences sont favorables, l'effort nécessaire pour les surmonter est relativement minime. Si les influences sont contraires, la personne doit déployer un effort proportionnellement plus important pour parvenir à ses fins.

On peut également considérer l'effort comme une mesure de la responsabilité de l'agent, de sa contribution causale ou de son appropriation de l'action et de ses résultats. Plus l'effort fourni est important, plus les résultats lui appartiennent pleinement. Moins l'effort fourni est important, plus les influences extérieures jouent un rôle significatif.

Le ***postulat du libre arbitre*** est qu'une influence ne suffit jamais à elle seule à produire un effet, indépendamment de la volonté de l'agent concerné. Même si les conditions environnantes permettent l'exercice de la volonté dans un cas donné, l'agent a toujours le dernier mot pour résister à

la tendance induite par l'influence, bien que cette résistance puisse exiger un effort considérable. Lorsque le conditionnement s'opère par la conscience, c'est-à-dire par influence, *la nécessité ne s'applique pas* , bien que l'effort requis pour surmonter l'influence puisse être considérable. Lorsque la nécessité *s'applique* , on ne peut affirmer qu'il y avait possibilité de volonté, *ni donc* parler d'influence. Le sujet était simplement submergé, se révélant en l'occurrence non pas un agent, mais un simple patient. Il a pu être un observateur des événements, mais il était en l'occurrence un récepteur passif des forces naturelles.

Si ce postulat est correct, cela signifie que la conscience d'un objet ne peut, à elle seule, inciter une entité spirituelle (âme, sujet) à agir, par une causalité complète. Bien que cette conscience puisse jouer un rôle causal majeur dans l'action, proche de la totalité, l'action ne peut se produire efficacement sans l'approbation et la participation finales de l'entité spirituelle concernée. Si la nécessité se manifeste, alors le conditionnement en jeu n'est pas dû à la conscience de l'objet, mais directement à l'objet lui-même.

Il convient de noter que non seulement une influence ne peut à elle seule inciter un agent à agir, mais aussi – en admettant la possibilité d'un pur caprice – que l'agent peut parfaitement agir de lui-même en l'absence de toute influence. Par conséquent, l'influence n'est ni suffisante ni nécessaire à la volonté.

Ainsi, il est important de noter que nous ne nous livrons pas ici à des manipulations verbales. La liberté de la volonté est une thèse, une hypothèse, concernant les relations causales possibles dans le domaine de l'esprit. La conscience peut parfaitement survenir en l'absence de

volonté, c'est-à-dire lorsque la causalité (la nécessité) prévaut ; mais dans ce cas, la conscience n'a joué aucun rôle dans l'effet. La conscience ne devient une condition que lorsque la causalité s'efface et qu'un espace subsiste pour que la volonté intervienne ; alors, la conscience (ou ses objets, par son intermédiaire) acquiert une influence, et la volonté demeure libre (du moins dans une certaine mesure).

Toute volonté semble, à un degré ou un autre, soumise à des influences. Cela paraît évident pour la volonté humaine, qui se manifeste généralement en réponse à un contexte mental et matériel apparent, bien qu'on puisse affirmer qu'elle reste parfois indifférente à toute influence. Les autres animaux, de même, et peut-être à un degré bien plus important, possèdent des facultés de volonté sujettes à influence.

> Concernant Dieu, notre conception théorique, poussée à l'extrême, nous invite à le considérer comme le « moteur immobile » par excellence, c'est-à-dire dont les volontés sont toujours totalement indépendantes de toute influence. Cela ne signifie pas qu'il agit sans tenir compte de quoi que ce soit, mais plutôt que sa puissance de volonté est si supérieure aux influences, prises individuellement ou collectivement, que ces dernières sont en réalité négligeables. Une goutte d'eau ne peut affecter l'océan !
>
> Concernant la relation entre Dieu et les êtres dotés d'une volonté inférieure, il convient de considérer que, de même que Dieu conserve le pouvoir d'intervenir dans les processus causaux (c'est-à-dire que, pour Lui, toutes les lois naturelles sont

inertielles plutôt que nécessaires, comme évoqué précédemment), Il conserve le pouvoir de « *supprimer* » la volonté de toute créature. Ainsi, la volonté de toute créature limitée est, en principe, toujours conditionnée par la tolérance continue du Dieu infini. Cependant, le pouvoir divin de dominer ou de soumettre les volontés inférieures semble inutilisé dans la pratique (du moins si l'on en juge par nos textes religieux [30]). Dieu semble plutôt *conditionner et/ou influencer* les volontés inférieures : en donnant la vie ou en les faisant mourir prématurément, en agissant sur leur environnement corporel, mental ou extérieur, ou encore en faisant apparaître des éléments qui les influencent (fortement ou plus ou moins). Cette préférence divine est supposée découler d'une motivation éthique, celle de préserver la liberté de la volonté et, par conséquent, la responsabilité individuelle [31].

---

[30] Je ne prétends évidemment pas posséder une connaissance particulière du Divin. En tant que philosophe, je ne fais que concevoir des possibilités, des hypothèses plausibles, concernant Dieu. Je note ici que, bien que la notion de « suppression des volontés inférieures » semble doctrinalement cohérente avec l'idée de l'omnipotence divine, elle n'est pas un dogme mis en avant dans le judaïsme et les religions apparentées.

[31] De toute évidence, les problèmes de la théodicée demeurent, que l'on considère l'action de Dieu comme incluant la domination sur les volontés ou se limitant à la manipulation et à l'influence. Pour les victimes de l'Holocauste, il aurait peu importé que Dieu les sauve en annihilant la volonté haineuse d'Hitler ou en le tuant ou le neutralisant d'une autre manière à temps.

2. Connaissance de l'effort, de l'influence et de la liberté

L'effort et l'influence sont, de toute évidence, des concepts dérivés de la cognition et de la volition. Le fondement empirique de notre connaissance de ces concepts est donc le même que celui de la cognition et de la volition, à savoir l'introspection ou l'appréhension subjective. Cette connaissance directe de soi, que je nomme intuition (ou aperception), concerne des objets qui ne possèdent pas *en soi* de qualités phénoménales internes ou externes – c'est-à-dire ni forme, ni nuance, ni couleur, ni son, ni odeur, ni goût, ni qualité tactile – bien qu'ils puissent produire des objets perceptibles.

De même que nous percevons intuitivement notre propre volonté, nous percevons également intuitivement l'effort que nous y avons consacré. On dit couramment que cet effort est « ressenti ». L'« effort physique » se manifeste par une sensation corporelle ; mais l'« effort mental », ou plus précisément l'« effort spirituel », est une expérience plus subtile, qui peut ou non donner lieu à des phénomènes perceptibles. La mesure de l'effort n'est donc évidemment ni exacte ni absolue, mais approximative et comparative. Elle dépend non seulement de l'intuition immédiate, mais aussi du souvenir personnel des intuitions passées, à des fins d'étalonnage.

Si l'estimation de l'effort est imprécise pour soi-même, elle l'est d'autant plus pour autrui. On ne peut que la deviner, par analogie avec sa propre expérience et par l'observation d'indices indirects, comme (dans le cas des effets

physiques) la sueur sur le front, les expressions faciales ou la posture. Ainsi, comme pour la volonté, la connaissance de l'effort repose généralement sur des raisonnements adductifs.

Il n'est pas inconcevable que les biologistes parviennent bientôt à mesurer l'effort de manière plus objective et scientifique, grâce à des instruments physiques. La quantification de l'effort deviendrait alors plus précise et vérifiable. De telles pratiques impliqueront bien sûr un raisonnement adductif, une hypothèse initiale selon laquelle tel ou tel phénomène physiologique ou neurologique détectable peut être interprété comme proportionnel à l'effort de volonté. Mais en attendant, nous disposons d'un repère approximatif : notre expérience personnelle.

L'influence est un concept plus abstrait, non directement perceptible ni mesurable, mais construit en fonction de l'effort requis pour une action volontaire (la rendant plus facile ou plus difficile). On dit qu'un objet influence une action si *son apparition* , directement ou indirectement, affecte ou conditionne cette action, contrairement à un objet qui affecte ou conditionne l'action par sa *simple existence* . Il convient de bien saisir la distinction phénoménologique.

Si l'influence se produit uniquement par la perception de l'objet, elle est simple et directe. Si elle survient après un traitement mental considérable de l'image de l'objet, elle est proportionnellement complexe et indirecte. Puisque la pensée relative à un objet perçu peut emprunter de multiples voies, d'une complexité variable, l'influence d'un même objet peut être multiple, impliquant de nombreuses thèses et strates, dont certaines peuvent être

contradictoires. Même au niveau perceptif, les différents organes sensoriels rendent compte de différents aspects de l'objet (présumément le même). Ainsi, *un même objet peut engendrer de multiples influences, parfois contradictoires* . Il est essentiel de garder cette idée à l'esprit afin d'éviter toute simplification excessive de notre compréhension de l'influence et de la volonté.

Une autre question épistémologique concerne notre estimation du *poids relatif* des différentes influences simultanées. Ces estimations reposent en partie sur la généralisation d'observations personnelles (lorsque des données sur la conjonction et la séparation sont disponibles) ; mais elles constituent, pour la plupart, des hypothèses auxquelles on adhère tant qu'elles sont confirmées par notre expérience. La connaissance de sa propre psyché est très souvent aussi provisoire que celle de la nature, ou de la psyché d'autrui ou des animaux. On croit souvent avoir une « intuition directe », ou du moins une « connaissance déductive », des événements ou relations internes, alors qu'en réalité, on ne possède qu'une connaissance inductive. L'important est de comprendre que cette dernière est tout à fait suffisante.

La connaissance du libre arbitre est en partie introspective, mais surtout adductive. Notre perception intime du libre arbitre nous amène à rechercher théoriquement des données et des postulats qui le soutiennent. Nous pouvons avoir foi dans le libre arbitre comme hypothèse de travail, mais il nous incombe néanmoins d'élaborer, sur le long terme, des définitions convaincantes et des arguments en sa faveur. La formule proposée ci-dessus pour le libre arbitre constitue, à mon avis, un bon point de départ.

La doctrine du libre arbitre est importante sur les plans psychologique et social, et constitue le fondement de la morale et du droit. Elle affirme notre responsabilité pour nos actes, quelles que soient les forces qui s'exercent sur nous. Ainsi, un criminel ne peut se soustraire à sa responsabilité en prétendant avoir agi contre son gré.

Il convient de noter l'influence propre de cette doctrine sur l'action humaine, par le pouvoir de la suggestion : si l'on croit *pouvoir* faire ou éviter quelque chose, on a plus de chances d'y parvenir que si l'on pense en être incapable, quels que soient ses efforts. Ainsi, la croyance en la liberté de la volonté accroît la « liberté », tandis que l'incrédulité en constitue un obstacle supplémentaire.

3. Analyse formelle de l' influence

Il est empiriquement évident que les agents de la volonté sont tous des êtres conscients : ce sont des sujets. Cette observation suggère une caractéristique fondamentale de la volition : elle est liée à la conscience et inconcevable sans elle . Grâce à cette intuition, nous pouvons mieux comprendre les mécanismes de l’influence.

Nous avons vu qu'un événement naturel ou un autre agent peut influencer la volonté d'un individu en lui présentant *une idée* qui, sans la déterminer ni la contrôler définitivement, constitue un paramètre plus ou moins important dans son exercice. Notons que l'idée présentée peut être illusoire comme réelle ; mais dans la mesure où elle est suscitée par quelque chose ou quelqu'un, ce dernier exerce une influence. Notons également que cet « autre agent » peut être un moment antérieur de l'existence de

l'individu (comme, par exemple, dans le cas des habitudes).

L'influence est une forme de relation causale, quoique faible puisqu'elle n'est jamais déterminante du fait de la liberté essentielle de l'individu. Nos pratiques linguistiques témoignent que nous considérons l'influence comme une forme de causalité. Nous utilisons souvent des verbes qui le suggèrent, par exemple « il *m'a incité à* le faire » ou « il *m'a forcé à* le faire ». L'influence implique une forme de causalité, en ce qu'un objet ou une apparence (même partiellement et de manière contingente) donne lieu à une cognition ou une idée. On peut également considérer comme causalité la relation entre l'apparence, ou son effet cognitif, et *le fait que* la volonté finale, le cas échéant, soit facilitée ou entravée par elle. Mais l'influence en elle-même, en tant que relation entre l'objet perçu ou sa cognition, d'une part, et le résultat de la volonté, d'autre part, ne peut être classée comme causalité, ni d'ailleurs comme volonté. Elle constitue une autre catégorie de causalité, faisant le lien entre les deux.

On peut exprimer formellement l'influence comme suit : soit **A** un agent et **W** sa volonté à un instant donné. Soit **Y** un événement *naturel ou voulu* par un ou plusieurs agents **B** (B pouvant inclure A à un instant antérieur). Soit **X un contenu de conscience** représentant une croyance, une opinion ou une connaissance *suscitée chez A par Y* (X peut simplement être Y tel que A le perçoit, ou entretenir une relation cognitive plus complexe avec Y).

> On peut alors dire « **X influence A à vouloir W** », *à condition que* « **A *ayant* conscience de X requiert *moins* d'efforts pour vouloir W que A n'ayant pas conscience de X.** » – c'est-à-dire, si

> X s'incline *vers* W, la volonté de A. Si, au contraire, X s'incline *dans la direction opposée à* W, alors A aurait besoin ***de plus d'énergie.*** effort pour vouloir W avec X que sans lui, et nous dirions que « **X influence A à *ne pas* vouloir W** ».

Ces formes définissent l'influence positive et négative, que l'on peut désigner simplement par le terme « influence », sans préciser le sens de cette influence (pour ou contre). Si l'effort requis est exactement le même dans les deux sens, il n'y a effectivement *aucune* influence. L'ampleur de cet effort est connue de diverses manières, comme nous l'avons vu précédemment. Il est à noter que, dans le langage courant, les expressions implicites « X penche vers W » et « X s'éloigne de W » sont parfois considérées comme équivalentes aux formes d'influence, car il est tacitement admis que X a été perçu par A et que A a voulu W.

Nous pouvons bien sûr, mutadis mutandis, clarifier de la même manière diverses formes d'influence impliquant notX et/ou notW en tant que termes, comme « notX influence A à vouloir notW ».

En pratique, nous considérons que tout ce qui engendre une influence est lui-même une influence. Autrement dit, l'événement X que nous avons nommé Y, ses causes naturelles ou son agent volitionnel B peuvent tous être qualifiés d'influences une fois X ainsi établi. Toutefois, *il convient de noter* que la validité stricte de cette pratique reste à examiner. Il s'agit d'une question logique, relative à l'enchaînement causal ou au syllogisme. Elle demeure ouverte pour l'instant.

Ainsi, pour récapituler le processus d'influence :

a. Quelque chose (Y) de naturel se produit, ou est fait se produire par la volonté d'un agent ou d'agents (B, qui peuvent être ou inclure A).

b. Cet événement (Y) attire l'attention d'un sujet (A), ou produit de manière causale un effet physique, mental ou spirituel sur lui dont il prend conscience et sur lequel il réfléchit éventuellement davantage (X).

c. Ce sujet (A) s'engage alors dans un acte de volonté (W), qu'il s'agisse d'une volonté directe ou indirecte.

d. Et il se trouve qu'une telle volonté (W) impliquait moins d'efforts pour cet agent (A) en présence de cette pensée (X) qu'en son absence.

e. On peut alors dire que la pensée (X) a influencé positivement l'agent (A) en ce qu'il est disposé (W).

Il est à noter que Y et X peuvent être un ou deux. Si A a une conscience directe de Y, alors Y est le terme de référence. En revanche, si A n'a pas conscience de Y, mais d'un de ses effets désigné par X, alors X est le terme influent. Le terme influent est l'objet de la cognition, c'est-à-dire une apparence, réelle ou illusoire, faible ou intense, proche ou lointaine. La cognition en jeu peut être une sensation (X est alors un phénomène physique), une perception introspective (X est alors un phénomène mental) ou même une intuition. Dans ce dernier cas, A a conscience des réactions antérieures de son âme (X est donc un événement spirituel). Les objets de la perception sensorielle comprennent les choses observées à l'extérieur ou à l'intérieur du corps, y compris les émotions viscérales. Les objets mentaux comprennent [32]les souvenirs, les

[32] On pourrait également inclure ici les communications télépathiques, si l'on suppose que la télépathie existe.

imaginations et éventuellement les émotions mentales. L'objet de la conscience peut également être une abstraction (X est alors un objet conceptuel, un terme au sein d'une pensée plus ou moins complexe). Généralement, tous ces moyens de cognition sont impliqués, selon diverses combinaisons.

Il convient de remarquer que la causalité de Y sur X est un principe à établir séparément, mais dont A n'a pas besoin d'avoir connaissance pour être opérant. Plus intéressante est la question de la comparaison de l'effort fourni par A pour vouloir W en présence ou en absence de X. Car A peut parfaitement être conscient de son effort lorsqu'il veut W en présence de X ; mais cela ne lui dit rien de l'effort qu'il fournirait en l'absence de X ! La réponse est qu'il *n'est pas nécessaire d'être conscient de l'influence de quelque chose pour que cette influence soit opérante* . La conscience est cruciale, mais il s'agit de la conscience qu'a A de X, et non de sa conscience de son effort avec ou sans X, ni de l'influence de X. L'agent n'a pas besoin de prêter attention à l'effort déployé, bien que son attention soit susceptible de croître avec cet effort.

> En effet, l'agent peut croire, ou affirmer croire, qu'une chose n'a aucune influence alors qu'elle en a une, ou inversement, qu'une chose qui n'en a aucune en a une ! Dans de tels cas, il convient de noter que la pensée ou l'affirmation doit être considérée comme un élément distinct, surimposé, qui peut avoir ou non une influence propre, indépendamment du fait lui-même.

La formule ci-dessus ne concerne que le logicien, ou quiconque souhaite établir l'existence d'une relation causale d'influence entre un élément (X) et un agent (A)

engagé dans une volonté (W). De même que la relation de causalité, par exemple entre Y et X à un instant donné, ne peut être établie par une seule observation, mais seulement par des observations répétées au fil du temps, il en va de même pour l'influence. On ne peut affirmer avec certitude que X influence A à vouloir W en se référant à une seule observation, comme l'effort fourni en présence de X. Il faut également prendre en compte d'autres événements, tels que l'effort fourni en l'absence de X.

Et en effet, ici comme pour l'induction de causalité en général, la certitude est proportionnelle à la fréquence de ces observations. Plus nous avons observé la conjonction, plus nous sommes convaincus de la relation causale. *La connaissance de l'influence est à la fois empirique et inductive.*

Remarquez la relation entre l'objet X (tel que perçu par A) et l'effort requis (disons E, pour que A veuille faire W) : il s'agit d'une relation causale classique. Elle se compose de deux propositions conditionnelles (« si… alors… »), « si X, alors l'effort requis est E(X) » et « si non X, alors l'effort requis est E(non X) », ainsi que d'une proposition comparative : « l'effort requis est E(non X) ». Rien d'extraordinaire : les procédures permettant d'acquérir ce type de connaissance sont courantes. Ceci se rapporte au cas d'une influence positive de X. En cas d'influence négative de X, E(X) serait supérieur à E(non X) ; et en l'absence d'influence, l'effort requis serait identique dans les deux cas.

Bien entendu, tout calcul d'effort doit tenir compte non pas d'une seule influence, mais de toutes les influences actuellement actives, qu'elles soient favorables ou défavorables à la volonté recherchée. L'effort total requis,

que nous appellerons E, correspond à l'effort requis si la volonté n'était influencée par rien (E_0), auquel s'ajoutent tous les efforts supplémentaires nécessaires pour surmonter les influences négatives (E^-), moins tous les efforts réduits rendus possibles par les influences positives (E^+). Autrement dit, $E = E_0 + E^- - E^+$.

L'effort est ce que l'agent volontaire doit produire ou manifester, comme condition préalable à la réalisation de sa volonté. Nous connaissons l'effort par expérience intérieure ; mais l'agent n'a pas besoin d'en être conscient à chaque fois qu'il le déploie. Néanmoins, dans notre définition de l'influence, nous avons supposé qu'un certain effort est toujours impliqué dans la volonté, et que son intensité varie, étant plus grande dans certaines circonstances que dans d'autres. Qu'il soit intentionnel ou non, l'effort est présent partout où la volonté se manifeste. La volonté implique l'effort.

N'oubliez pas non plus que l'effort est relatif. La quantité d'effort requise pour chaque action varie d'une personne à l'autre, et même au cours de la vie d'une même personne. Il se peut que je trouve une tâche plus facile à accomplir aujourd'hui qu'hier, pour diverses raisons (par exemple, je ne suis plus enrhumé) ; et qu'une autre personne trouve la même tâche plus difficile n'importe quel jour (étant moins musclée ou moins intelligente que moi, par exemple).

4. Incitation

Nous avons distingué l'influence du conditionnement ordinaire, en nous référant à la conscience qui, dans le cas de l'influence, assure la médiation entre la cause et l'effet.

Nous avons souligné que les influences peuvent être des événements naturels, des événements provoqués par la volonté, ou les deux, pourvu que la personne influencée en ait conscience. Examinons maintenant plus en détail les interactions possibles entre différents agents volitionnels.

Un ou plusieurs agents volontaires peuvent influencer un autre par conditionnement ordinaire, c'est-à-dire par causalité. Par exemple, un homme, inconscient, est ligoté. À son réveil, il tente en vain de bouger ses bras et ses jambes avant de prendre conscience de ses liens. Ses tentatives de mouvement constituent des actes de volonté dont la portée limitée n'est pas due à une influence, mais à la causalité, puisqu'il n'avait pas remarqué la corde avant d'essayer (c'est en essayant qu'il a pris conscience de sa situation). Si cet homme est Samson ou Superman, il pourrait briser les cordes du premier coup : sa volonté a surmonté l'obstacle artificiel qu'elles représentent. En revanche, si l'homme sent ou voit la corde avant de tenter de bouger, sa volonté se heurte alors à la résistance des cordes – et dans ce cas, on peut parler d'influence.

Un concept subsidiaire d'influence, exercée par un ou plusieurs agents volontaires d'un autre, est l'incitation – qui peut être définie comme ***intentionnelle L'influence*** . Dans le cas d' une influence *non* intentionnelle ou accidentelle, le ou les agents influents agissent avec certaines intentions, qui n'incluent pas le but d'influencer l'autre agent dans une direction particulière ; pourtant, ce dernier est bel et bien influencé, puisqu'il a pris connaissance de cette volonté antérieure ou de ses conséquences et a agi dans le même sens, ou à l'encontre de celui-ci, en fonction de cette connaissance. On parle d'incitation, en revanche, si l'un des objectifs du ou des agents influents était effectivement d'influencer l'autre

agent d'une certaine manière, en interférant dans sa vie, en lui présentant une tentation ou un obstacle.

On peut formaliser l'incitation au moyen de propositions telles que « **X incite A à vouloir W** ». Il s'agit d'une forme spécialisée de « X influence A à vouloir W », qu'elle implique, où X est une action voulue par un ou plusieurs agents B, *qui ont l'intention que* l'agent A veuille W. (Ainsi en est-il de la forme positive ; de même, mutatis mutandis, pour la forme négative et pour les formes comportant des termes négatifs.)

Ici, la volonté X de B peut être toute activité physique perceptible ou son résultat, comme une poussée ou une traction, un coup de poing ou une clé de bras, un geste ou une parole, un texte écrit, etc. Il est important de noter que cette volonté doit avoir pour but, entre autres, d'orienter A d'une certaine manière. La simple conscience par B que A *pourrait éventuellement* être ainsi orienté ne constitue pas une intention ; B doit *désirer* ce résultat. Bien que A doive avoir connaissance de X (et ce, avant de vouloir W), il n'a *pas* besoin de connaître les intentions de B. Mais X doit effectivement influencer A pour qu'il veuille W, c'est-à-dire réduire l'effort nécessaire à A pour vouloir W et donc la probabilité qu'il y parvienne. L'influence sans intention et l'intention sans influence sont tout aussi insuffisantes pour constituer une incitation. Et bien sûr, de même que l'influence n'abolit pas la liberté de la volonté, l'incitation ne l'abolit pas non plus.

Ainsi, tandis que l'influence renvoie à la conscience de l'agent influencé, l'incitation renvoie à la fois à cette conscience et à celle du ou des agents influents. La notion d'incitation présente des zones d'ombre quant aux personnes, aux objets, au lieu et au moment visés par les

intentions. Il convient de distinguer *les spécificités* de l'intention, allant des intentions générales aux intentions de plus en plus précises. Les premières visent un certain type de résultat, tandis que les secondes se concentrent sur un agent désigné accomplissant une action précisément spécifiée. Par exemple, les annonceurs souhaitent vendre un produit au plus grand nombre ; mais il serait inexact d'affirmer qu'ils ont incité M. Smith en particulier à acheter un échantillon précis de ce produit (même à une date donnée et dans un magasin précis).

Le cas le plus flagrant d'incitation est la coercition *physique* ou l'intimidation. Cela peut impliquer des coups ou des emprisonnements, infligés à une personne ou à des proches, ou simplement la menace de telles souffrances physiques, directes ou indirectes, dans le but d'amener la victime à agir ou à s'abstenir d'agir. Les autorités peuvent recourir à de telles mesures pour protéger la société. Des individus mal intentionnés peuvent également les utiliser à des fins égoïstes. Selon son courage, son entraînement et sa motivation, une personne peut souvent résister à ces tentatives de domination. Parfois, elle essaie et échoue ; parfois, par peur de la douleur, elle renonce complètement. Généralement, les gens parviennent à se défendre collectivement, sinon individuellement.

L'intimidation, qui consiste à menacer quelqu'un de violence ou à y recourir contre ses proches, est bien entendu un moyen d'incitation *psychologique* plutôt que physique. De fait, la plupart des incitations sont psychologiques, allant de la promesse d'un avantage ou d'une récompense à la menace d'un désavantage ou d'une punition. La promesse ou la menace est souvent très tacite et vague, bien que parfois explicite et définie ; elle peut, dans les deux cas, être vraie ou fausse. Son contenu peut

relever de n'importe quelle catégorie existentielle : physique, psychologique, spirituelle, économique, sociale, politique, etc.

L'incitation par le *langage,* sous toutes ses formes (gestes et sons, paroles, écrits), est considérée comme suffisamment particulière pour être désignée par le terme spécifique de « persuasion » [33]. On peut affiner ces distinctions en fonction de la nature de la relation : « ordonner » (par une autorité ou un supérieur), « supplier » (par un égal ou un inférieur), « instruire » (par un enseignant), « donner l'exemple » ou « inspirer émotionnellement » (par un modèle), « conseiller » (par un ami), etc. Souvent, la pression s'exerce en donnant apparemment de simples informations (vraies, fausses ou incertaines), sans préciser leur objectif ; une idée est ainsi implantée dans un esprit, susceptible d'entraîner certaines conclusions et actions souhaitées. Une récompense promise pour une action donnée constitue une « incitation » ; une sanction promise, une « dissuasion ». Si une incitation s'avère être une fausse promesse, il s'agissait probablement d' un « appât ».

Il convient de noter que, dans les relations d'influence entre deux ou plusieurs agents dotés de volonté, l'interaction des volontés peut être compétitive ou coopérative. Il ne faut pas nécessairement considérer le ou les agents influents comme actifs et l'agent influencé comme passif. Les agents peuvent avoir des objectifs conflictuels ou communs, intentionnellement ou non. Ils peuvent œuvrer à des fins opposées ou de concert, en conflit ou en harmonie, dans diverses relations : par

---

[33] J'utilise ce terme au sens large, incluant à la fois la persuasion loyale et la persuasion par distorsion.

exemple, en tant que partenaires commerciaux ou adversaires politiques, collègues égaux, patron et employé, maître et esclave, parents et enfants, enseignant et élève.

Toutes ces relations peuvent en principe être définies par l'analyse des intentions des acteurs impliqués. Certaines interactions sont *de fait* , d'autres contractuelles, des accords mutuels verbaux ou écrits ; certaines sont plus ou moins contraignantes, d'autres non. On voit ici comment toute la gamme de la vie sociale, humaine ou animale, devient un objet d'étude étiologique.

Une question importante dans ce contexte est celle de la définition de *la responsabilité* . Les actes volontaires relèvent avant tout de la responsabilité de leur auteur, quelle que soit l'influence de facteurs ou de personnes extérieures, puisqu'il possède le libre arbitre. Toutefois, dans un sens plus nuancé, sa responsabilité peut être atténuée en fonction des influences subies. Si une bonne action a été très facile à accomplir, on en tire moins de louanges que si elle avait été difficile. Si une mauvaise action a été très difficile à accomplir, on en porte davantage la responsabilité que si elle avait été facile. Notre préoccupation peut être d'ordre moral ou juridique.

Lorsqu'on considère les influences humaines, et plus particulièrement les influences intentionnelles, il est nécessaire de partager les mérites et les blâmes, car plusieurs acteurs contribuent au résultat. De toute évidence, une influence non intentionnelle implique une moindre responsabilité pour celui qui l'exerce qu'une influence intentionnelle (par exemple, une incitation). Dans certains cas, il s'agit d'une association entre deux personnes ou plus qui accomplissent une action commune.

On peut alors se demander qui a joué quel rôle et quelles étaient leurs relations mutuelles, afin de déterminer les hiérarchies de responsabilité en jeu. De tels jugements ne reposent pas (à ce jour) sur une science exacte. De nombreuses vertus sont nécessaires pour parvenir à un jugement équitable, parmi lesquelles le respect des faits, le souci du détail, l'impartialité, le sens de la justice, la pureté d'esprit et la sagesse.[34]

[34] Je recommande tout particulièrement, dans ce contexte, l'ouvrage de Hart et Honoré, déjà mentionné.

7. CHAPITRE SEPT

Tiré de *Volition et concepts causaux apparentés* (2004), Chapitre 6.

ANALYSE PLUS APPROFONDIE DE L'INFLUENCE

1. Quelques caractéristiques de l' influence

Nous avons défini l'influence comme la relation, à l'action d'un agent volontaire, des contenus de la conscience qui rendent son exercice de la volonté possible. Plus facile ou plus difficile. « Rendre plus facile ou plus difficile » signifie que, en présence de ces objets, pourvu qu'on en soit minimalement conscient juste avant d'agir, l'effort de volonté nécessaire à une fin donnée est accru ou diminué *par rapport à* celui requis en leur absence. S'ils ne font pas partie du contenu de la conscience, ils sont effectivement absents en tant qu'influences, qu'ils soient présents ou absents en tant que faits.

Le contenu de la conscience impliqué peut concerner des objets matériels, mentaux ou même intuitifs vécus. Autrement dit, il peut s'agir de facteurs ou de conditions environnementaux ou physiologiques concrets, de contenus phénoménaux de l'esprit (souvenirs,

imaginations, pensées verbales, émotions, etc.), ou encore d'actes ou d'attitudes propres à l'agent. Le contenu opérant de la conscience peut également inclure des abstractions issues de telles expériences (concepts, inférences, considérations intellectuelles). Le degré de conscience impliqué peut être intense (« conscient »), périphérique (« subconscient ») ou quasi nul (« inconscient ») ; cela peut influencer, ou non, le degré d'influence.

En tout état de cause, le médium de la conscience est essentiel pour qualifier un phénomène d'influence. Si un élément agit sur les actions d'un agent indépendamment de sa conscience, c'est-à-dire « objectivement », on peut parler de conditionnement ordinaire, mais non d'influence. Ainsi, par exemple, la constitution naturelle d'une personne (comme la structure de son cerveau ou de son corps, par rapport à d'autres individus de la même espèce ou d'autres espèces) influence certes ses actions, mais pas au sens d'une influence. Ces éléments peuvent néanmoins constituer des influences si leur perception joue un rôle dans ses actions. Par exemple, si un homme, voyant son apparence physique déplaisante dans un miroir, est dissuadé de courtiser une femme, sa laideur cesse d'être une simple condition et devient une influence (de son propre chef [35]).

Les influences ne sont pas des conditions suffisantes pour la volonté, mais elles sont « efficaces » en ce sens que, sans elles ou d'autres similaires, l'acte voulu serait improbable, bien que possible d'une certaine manière. Les

[35] Bien entendu, la volonté de la femme peut être influencée par l'apparence de l'homme à ses yeux, que cette apparence soit une simple condition ou une influence relative à sa volonté.

influences positives facilitent l'accès aux choses ; les influences négatives les compliquent. Tout dépend de la direction que l'on prend.

Une manière simple de représenter ces tendances est d'imaginer une personne déplaçant un objet en haut ou en bas d'une colline : la pente (ou la force de gravité) exerce une influence positive sur la personne qui déplace l'objet vers le bas, et une influence négative sur celle qui le déplace vers le haut. L'intensité de cette influence peut être illustrée par l'inclinaison de la pente. Si elle est raide, l'influence est importante, qu'elle soit positive ou négative. Si elle est douce, l'influence est faible, qu'elle soit positive ou négative. Si l'inclinaison est forte dans le sens favorable (vers le bas), peu d'efforts sont nécessaires pour atteindre le but souhaité ; mais si elle est forte dans le sens défavorable (vers le haut), un effort important est requis. Si l'inclinaison est faible, comparativement à une inclinaison plus forte, il faudra fournir plus d'efforts pour atteindre des objectifs positifs (vers le bas) et comparativement moins d'efforts pour atteindre des objectifs négatifs (vers le haut).

C’est pourquoi on parle souvent des penchants ou des inclinations des individus. Le terme « inclination » évoque une image parlante : celle d’un paysage où vallées et canaux symbolisent les chemins faciles (plus inertiels), tandis que collines et autres obstacles représentent ceux qui requièrent un effort particulier (plus volontaire) pour être franchis. On peut imaginer une bille (la volonté) parcourant un tel paysage changeant, sujette à des évolutions et des transitions diverses. Cette métaphore du paysage nous permet d’envisager l’effort non seulement comme une modification du parcours de la bille (avancer sans effort sur les chemins faciles, ou déployer plus

d'efforts sur les plus difficiles), mais aussi, de façon plus radicale, comme une transformation du paysage lui-même [36].

Influencer le cours des événements, c'est les *orienter* dans une direction plutôt que dans une autre. Pour clarifier ce point, on peut évoquer la notion d'effort, car celui-ci diminue ou augmente selon qu'il s'aligne ou s'oppose aux tendances. Il ne faut cependant pas confondre une formule heuristique avec une description ou une explication. Nous avons l'impression que les influences stimulent ou freinent nos réactions, c'est-à-dire qu'elles accroissent ou diminuent notre volonté. Cet aspect de l'influence s'exprime peut-être le mieux en termes de ***probabilité*** **.** d'une certaine réponse.

Il semble que *plus* un acte de volonté exige d'effort, *moins* l'individu est enclin à le réaliser ; inversement, *moins* il exige d'effort, *plus* il est enclin à le faire. L'individu est naturellement paresseux ou économe : si les choses lui sont facilitées, il s'y attellera probablement ; si elles sont difficiles, probablement pas. Ceci est dit « tout bien considéré », c'est-à-dire en tenant compte de toutes les influences en jeu, et non en se concentrant sur certaines et en ignorant les autres. Cela n'exclut pas que l'individu puisse effectivement déployer davantage d'efforts et surmonter une forte résistance, notamment s'il est motivé en conséquence par une autre influence (par exemple, un principe moral ou une image de soi flatteuse).

---

[36] Par exemple, dans un contexte physiologique, on pourrait comparer l'état de santé général et le tonus du corps à un environnement propice. Toute action accomplie dans un tel environnement est plus aisée ; il est donc préférable, à long terme, de se maintenir en forme sans avoir à anticiper ses futures activités. Il en va de même pour l'esprit et l'âme.

On peut considérer une tendance comme une « force » qui agit dans le même sens que la « force » de la volonté, réduisant ainsi l'effort nécessaire et augmentant la probabilité de sa réalisation, ou dans le sens inverse, exigeant un effort accru et diminuant la probabilité de sa réalisation. L'avantage de ce concept de « force » est d'établir une mesure commune entre les tendances et la volonté, bien que de nature très différente, permettant ainsi un calcul (additions et soustractions).

Il est important de noter qu'ici, lorsque nous parlons de probabilités (de vraisemblance plus ou moins grande), nous entendons quelque chose de radicalement différent des statistiques utilisées dans le cadre de la causalité. Cela ne signifie *pas* que, dans certaines conditions inconnues ou non spécifiées, la probabilité devienne une nécessité. Nous constatons simplement que plus l'effort requis est important, moins il est probable qu'il soit fourni ; et inversement, moins l'effort requis est important. Cette proportionnalité inverse entre l'effort et la probabilité peut être perçue comme une sorte de *principe d'inertie* observé dans le domaine spirituel. Mais une telle analogie n'implique en aucun cas des comportements inévitables.

Comme nous l'avons souligné, le postulat du libre arbitre repose sur l'idée que, quelles que soient les influences extérieures, toute action volontaire relève du libre arbitre [37]. Il s'agit peut-être d'un sentiment intérieur de liberté qui nous permet de penser que, même si nous avons toujours agi d'une certaine manière dans certaines circonstances, nous restons libres d'agir autrement dans des circonstances

---

[37] L'influence peut donc être comparée à la spontanéité naturelle en ce que ses résultats ne sont que probabilistes, jamais déterminants. Voir le chapitre 1.3 de *Volition* .

similaires. Néanmoins, nous sommes conscients que si les circonstances influentes avaient été différentes, nous aurions très bien pu agir autrement. Autrement dit, le facteur influent a joué un rôle dans notre décision, sans toutefois être déterminant.

On dit d'une personne qu'elle a une « volonté relativement forte » si, au fil du temps, sa conduite est moins facilement influencée, notamment par la volonté d'autrui, mais aussi, plus généralement, par les circonstances. Une personne à la « volonté faible » est souvent (comparativement) motivée ou contrariée dans sa volonté, c'est-à-dire que ses efforts sont rarement à la hauteur de ses intentions. Il est important de noter que ces deux concepts sont relatifs : ils peuvent servir à comparer différentes périodes de la vie d'une même personne, ainsi que les comportements de personnes différentes.

L'influence d'un élément sur la volonté est essentiellement subjective, puisqu'elle dépend d'un acte cognitif. Néanmoins, cette influence est suffisamment objective, en ce sens que son augmentation ou sa diminution de l'effort requis pour une volition donnée dans des circonstances données peut être considérée comme une « loi naturelle ».

L'évaluation cognitive d'une situation peut être vraie ou fausse, objectivement justifiable ou injustifiable ; l'influence d'une chose « perçue », ou considérée comme un fait, ne dépend pas de sa véracité. Il suffit de *croire* qu'une chose est un fait, ou qu'elle est suffisamment probable, pour qu'elle exerce une influence considérable. Que cette croyance repose sur l'expérience, la raison, l'émotion, la sagesse, l'intelligence, la stupidité, la foi, la conjecture, la confusion ou l'illusion est sans importance, pourvu qu'elle soit active.

Il s'ensuit qu'une taupinière peut paraître une montagne, et inversement. Ainsi, un homme peut être paralysé par la perspective de résistances en réalité minimes, tandis qu'un autre peut surmonter héroïquement des obstacles insurmontables parce que le défi lui semblait insignifiant. Les doutes névrotiques peuvent ignorer toutes les preuves et inhiber artificiellement la volonté, entraînant la défaite. Une foi rayonnante peut ignorer toutes les objections rationnelles et enflammer la volonté de triompher.

Il convient de préciser que les facteurs qui influencent nos actions sont rarement uniques et simples. De même qu'ils reposent sur une multitude de conditions ordinaires, les influences sont multiples et complexes.

Prenons un exemple : imaginons que je soulève une charge lourde. Objectivement, le levage est difficile à cause du poids important de la charge, de la faiblesse de mes muscles, de l'humidité de mes mains, d'une alimentation insuffisante ou de ma somnolence. Mais des facteurs mentaux entrent aussi en jeu, comme ma confiance en moi, la peur de laisser tomber la charge et de faire du bruit, ou la précipitation, qui influent de manière plus subtile et indirecte. Me croire fort me motive, la peur de tomber perturbe ma concentration, et l'urgence me stimule. Tous ces facteurs contribuent à façonner mes mouvements.

À tout moment, concernant un acte de volonté en cours, une multitude d'influences peuvent intervenir. On pourrait les considérer collectivement comme produisant une influence résultante. Cependant, il est plus juste de les examiner individuellement et de manière analytique. Certaines influences poussent dans un sens, d'autres dans le sens opposé ; le résultat est l'influence nette, qui peut

être positive, négative ou équilibrée. De plus, tant que la volonté n'est pas prise, plusieurs options peuvent exister ; chacune d'elles exerce ses propres influences résultantes, de sorte que les options peuvent être hiérarchisées selon l'intensité et la polarité de l'influence qui les concerne.

De plus, les influences ne doivent pas être considérées comme des forces isolées, car elles s'affectent souvent mutuellement. Des chaînes et des structures causales peuvent les relier. Il peut s'agir d'un « renforcement mutuel », où l'une engendre ou amplifie l'autre, qui à son tour génère davantage de la première, jusqu'à ce que les deux atteignent un certain niveau d'équilibre. Il peut aussi s'agir d'une « antagonisme mutuel », où l'une diminue ou élimine l'autre, et inversement.

Ainsi, un calcul détaillé des influences est théoriquement possible et nécessaire pour clarifier pleinement chaque situation de volonté. En pratique, de tels calculs sont très provisoires et approximatifs, faute de données fiables et précises. Il convient également de noter la différence entre identifier et estimer les influences a priori, c'est-à-dire pour faciliter le choix et la décision, et le faire a posteriori, c'est-à-dire pour évaluer une volonté accomplie. Dans ce dernier cas, il s'agit de faire le bilan, de s'auto-évaluer ou de tirer des leçons pour l'avenir.

2. Processus d' influence

Les objets ou événements naturels influencent un individu lorsqu'ils se présentent à lui, en tant qu'objets de conscience (par le biais de ses facultés perceptives, externes ou internes, ou, plus largement, par ses facultés

conceptuelles). Ces cognitions peuvent engendrer chez lui des émotions, des imaginations et des délibérations, ainsi que des actions qui en découlent : toutes impliquent ou sont influencées par des actes de volonté. L'émotion implique une évaluation, un acte de volonté ; l'imagination est une projection, largement volontaire, d'images mentales ; la délibération est une pensée, elle aussi largement volontaire ; et bien sûr, l'action relève de la volonté.

De plus, les individus s'influencent mutuellement par le biais d'éléments ou d'événements naturels. Ainsi, par exemple, une femme peut séduire un homme en marchant ou en dansant devant lui (lumière), en parlant ou en chantant (son), par son odeur ou son parfum (odorat), par le contact physique (toucher), par sa cuisine (goût), ou, de manière plus abstraite, par ses convictions et ses valeurs révélées par les perceptions sensorielles précédentes. Ces éléments extérieurs peuvent susciter chez l'homme des émotions, des imaginations et des réflexions, l'incitant finalement à agir de façon appropriée.

Il convient de considérer différentes formes d'influence. On peut être influencé par *des informations* , qu'il s'agisse de perceptions ou d'intuitions, qu'elles proviennent du monde matériel ou de notre imagination, naturellement, par la recherche ou par la suggestion d'autrui (oralement, par écrit ou visuellement). L'information n'a pas besoin d'être vraie ; il suffit qu'on y croie. Nos croyances individuelles influencent manifestement nos actions ; de plus, nos systèmes de croyances engendrent des schémas comportementaux [38].

---

[38] On pourrait ajouter qu'à l'inverse, nos comportements influencent parfois nos systèmes de croyances.

On peut également être influencé par *les émotions* : ressenties corporellement ou mentalement, de manière concrète ou abstraite. Les émotions, bien sûr, surgissent souvent face à l'information (vraie ou fausse). Si l'information peut influencer par le biais des émotions, elle peut aussi influencer sans intervention émotionnelle. Certaines émotions sont apparemment « spontanées », surgissant sans lien apparent avec une information nouvelle ; on ressent une charge émotionnelle, sans pouvoir en interpréter immédiatement l'origine. C'est tout à fait normal ; mais si cela se produit trop souvent sans explication rationnelle, cela peut devenir source d'anxiété et de troubles.

> Certaines personnes croient, à tort ou à raison, à la possibilité d'une influence « spirituelle » directe. Selon cette conception, on pourrait transmettre des idées à autrui par des voies mystérieuses, voire imposer sa volonté à une autre. Dans ce cas, si l'influence ne s'exerce pas nécessairement par le biais d'objets ou d'événements naturels (c'est-à-dire principalement par la matière), ses mécanismes seraient-ils plus complexes qu'on ne l'imagine généralement ? Dans le cas de la télépathie, cette possibilité ne change rien au fond ; le terme « influence » reste pertinent [39]. Quant à la

[39] Si la télépathie existe, cela signifierait que les pensées d'une personne pourraient recevoir des informations provenant des pensées d'une autre. Cette dernière pourrait être une personne influente (un mentor, un parent, un professeur, un être cher, un ami), mais peut-être même une inconnue. Cela pourrait se produire à l'état de veille, tout comme pendant les rêves. Il est difficile d'expliquer tous les rêves par la seule volonté subconsciente de scénarios, associée à des éruptions

> prise de contrôle de la volonté ou à la domination, on peut simplement parler d'une annulation effective du pouvoir de volonté d'un sujet par un autre : une telle emprise n'est pas une « influence » au sens strict, mais plutôt une volition de grande ampleur [40], un véritable « conditionnement ».

Comme indiqué précédemment, l'information peut influencer les actions de manière indirecte, tout comme de manière directe. L'analyse qui suit porte plus en détail sur cette influence indirecte, notamment dans le cas des émotions (une analyse similaire est possible pour toute information).

On peut, au passage, distinguer trois types d'« émotions » : les « sensations » viscérales corporelles, dont certaines sont le produit de sensations physiques (par exemple, le plaisir lors d'un massage ou la douleur lors d'une brûlure) et d'autres qui semblent d'origine psychosomatique (par exemple, une personne se réveille le matin avec une sensation d'anxiété dans l'estomac ou des bulles de joie dans le haut de la poitrine [41]ou la gorge), et les émotions purement mentales dont les qualités phénoménales sont très subtiles, voire imperceptibles.

« spontanées » de contenu cérébral. Les rêves contiennent parfois des scènes totalement inattendues, semblant dépasser nos capacités créatives habituelles et trop complexes pour être le fruit du hasard. Leur explication résiderait-elle peut-être dans l'entrelacement de deux esprits ou plus ? Tous les esprits se rencontrent-ils dans un « inconscient collectif », peut-être ?

[40] Une sorte de télékinésie entre entités spirituelles. Voilà une autre thèse difficile à prouver de la « parapsychologie ».

[41] Je suppose que jusqu'à l'époque moderne, les gens croyaient que le siège de l'âme se trouvait dans le cœur, en raison de l'expérience de certaines sensations dans cette région.

Il convient de souligner qu'une émotion peut être présente et ressentie *sans être admise* . Dans ce cas, on dit qu'elle est perçue « inconsciemment », car on en a conscience de façon rudimentaire. Cela contraste avec l'émotion « consciente », qui est reconnue plus explicitement, ce qui signifie qu'on *s'y identifie* dans une certaine mesure, suffisamment pour la prendre en compte et la gérer. On peut également distinguer la conscience *d'* une émotion et la conscience *qu'il s'agit d'* une émotion ; cette dernière classe la première, impliquant un acte cognitif supplémentaire.

Lorsqu'une émotion survient, notre réaction habituelle est de tenter de l'expliquer, afin (a) de la réprimer, ou du moins de l'atténuer, si elle est négative, ou (b) de la prolonger, voire de l'intensifier, si elle est positive. Nous préférons naturellement le positif au négatif (à moins d'être masochistes, mais dans ce cas, l'émotion positive recherchée est plus difficile à atteindre, plus complexe), et nous nous accrochons à ce que nous désirons et fuyons ce qui nous déplaît.

Cette tentative d'explication consiste à rechercher la ou les causes de l'émotion, ou sa signification exacte (au-delà de son caractère agréable ou désagréable). Il est essentiel de comprendre que les interprétations que nous (ou d'autres) proposons ne sont que des hypothèses, qui peuvent être justes ou fausses. En réalité, il s'agit très souvent de simples conjectures, donc probablement erronées, car les émotions complexes ont généralement de multiples causes, et il est difficile de déterminer lesquelles sont prédominantes, même en les recensant toutes.[42]

---

[42] La question de savoir si les émotions sont nécessairement « intentionnelles », c'est-à-dire dirigées vers un

Ainsi, les émotions influencent nos actions de deux manières : de façon simple et directe, ou de façon complexe et indirecte. Premièrement, l'émotion elle-même peut affecter notre comportement en facilitant ou en entravant certaines actions (par exemple, un enfant joyeux gambade, tandis qu'une personne souffrant de maux de tête évite de bouger). Deuxièmement, l'émotion fournit les données à partir desquelles nous élaborons des hypothèses sur ses causes, et ces explications, à leur tour, influencent nos actions (par exemple, si je pense me sentir bien ou mal parce que quelqu'un m'a dit quelque chose, je vais rechercher ou éviter cette personne).

Les psychologues étudient les influences *spécifiques* , qui regroupent diverses combinaisons des genres d'influences mentionnés précédemment. Par exemple, on peut dresser la liste des différentes catégories d'influence sur la vie d'un individu : ses parents et autres membres de sa famille, ses professeurs, ses amis et connaissances, certains livres lus (romans, textes religieux, ouvrages d'histoire, de philosophie, traités scientifiques), les autres médias (films, émissions de télévision et de radio, etc.), et ainsi de suite. Ensuite, pour chaque catégorie, on détermine la nature de l'influence : par exemple, *quelle* a été l'influence du père ou de la mère ? Peut-être sur ses valeurs morales, ses manières, son choix de conjoint ou ses convictions

---

objet précis, reste ouverte. Je pense que certaines le sont, d'autres non. Ces dernières pourraient n'être que des phénomènes corporels ou mentaux sans signification particulière. Dans ce cas, aucune interprétation ne leur sera possible. On pourrait alors se demander si toutes les émotions sont perçues à un certain niveau, ou si elles peuvent exister sans jamais être ressenties. Là encore, je soupçonne que la seconde hypothèse soit la bonne.

politiques. Et *comment* cette transmission s'est-elle opérée ? Par l'exemple, par la prédication ou par une expérience partagée. Un réseau complexe d'informations et d'émotions est en jeu.

3. Les instincts et le libre arbitre

Concernant l'affirmation selon laquelle toute volonté relève du libre arbitre, il convient de répondre à une question relative *aux instincts* , c'est-à-dire aux informations environnementales et aux réponses comportementales apparemment héritées (ou du moins innées individuellement) qui ne sont pas de simples réflexes. Comment expliquer certains comportements surprenants observés ? Comment expliquer que tous les membres d'une même espèce se comportent de la même manière dans les mêmes circonstances ? Certaines données cognitives peuvent-elles être stockées génétiquement et transmises ? Certaines volontés peuvent-elles être contrôlées par des facteurs génétiques ?

Pour commencer, il convient d'éviter toute confusion entre actes intentionnels et actes ayant des conséquences fortuites. Dans les deux cas, il y a volonté, voire libre arbitre – mais les premiers visent consciemment un but, tandis que les seconds *n'apparaissent* comme ayant une direction qu'après coup, du point de vue d'un observateur extérieur. L' *intention* des actes instinctifs est obscure, vague et intérieure ; il ne faut pas la confondre avec l' *utilité biologique* de ces actes, telle qu'identifiée par les scientifiques. L'acte instinctif répond à une pulsion intérieure, de manière à l'apaiser ou à la soulager. La

conscience de l'âme est focalisée sur cette pulsion, et la volonté vise à répondre à cette demande pressante par tous les moyens possibles (que le « comment » soit immédiatement évident ou doive être découvert ou appris). L'âme ignore le « pourquoi » de cet acte, c'est-à-dire qu'elle n'a pas besoin de savoir quelle est la valeur vitale de sa réponse instinctive. La *pulsion* à agir ainsi, en revanche, peut être considérée comme « programmée » par la nature (c'est-à-dire un produit de la sélection naturelle).

Prenons l'exemple d'un bébé qui tète le sein de sa mère. Ce geste, en tant qu'ensemble de mouvements des muscles de la bouche, est un acte volontaire, mais il est peu probable qu'il dirige consciemment ses muscles pour se nourrir. La volonté du bébé est certainement influencée par la faim et peut-être aussi par l'odeur du lait maternel. Dans ce contexte cognitif, le bébé peut choisir parmi plusieurs réactions, comme téter, pleurer ou agiter les bras. En ce sens, il *a le choix* . Mais il se trouve que la succion est le choix principal, le plus probable, c'est-à-dire l'option *la plus facile* parmi celles disponibles.

Ainsi, l'événement en question équivaut à un apprentissage par essais et erreurs, à ceci près que *le premier choix auquel on est incité* est considéré comme le « bon ». Les autres options ne sont donc pas essayées.[43]

---

[43] Il en va de même pour les animaux. Prenons l'exemple d'une petite tortue qui se précipite vers la mer avant d'être attrapée par des prédateurs, après l'éclosion de son œuf sur le rivage. Comment la pauvre bête a-t-elle su quel était le danger et où et comment y échapper ? Je n'ai pas étudié la question, mais je peux avancer quelques hypothèses. Elle pourrait naître avec un instinct de fuite immédiat, une sorte d'angoisse qu'elle apaise par la course ; la question est alors de savoir ce qui la

Ainsi, l'« instinct » est un concept légitime et définissable : il peut être pleinement assimilé à notre concept d'influence. La volonté impliquée dans les actes instinctifs n'est pas exempte de liberté et de responsabilité. Nous pouvons donc adhérer à l'idée que les gènes ne transmettent pas la connaissance préalable de l'environnement ni les compétences complexes nécessaires à la vie quotidienne. Techniquement, l'influence de l'instinct fonctionne exactement comme toute autre force d'influence. ***En termes simples, un instinct est une influence innée, qui peut être partiellement ou totalement affectée par les circonstances environnementales ou la cognition ; et cette influence se trouve être… la plus puissante des influences innées ou acquises.***

Toutes les influences ne se valent pas : cela est vrai dans tous les contextes, comme nous l'avons vu, et pas seulement en ce qui concerne l'instinct. Les influences ont un effet variable sur la volonté ; certaines sont fortes, d'autres faibles ; on peut les hiérarchiser. Toutes les influences agissent simultanément sur l'âme qui s'apprête à vouloir ; mais l'âme est plus encline à vouloir dans la direction la plus facile, c'est-à-dire celle en faveur de laquelle l'influence est la plus forte, la plus manifeste, la plus évidente. Le fait qu'un bébé ou un animal inférieur emprunte systématiquement cette voie n'implique pas que

---

pousse à courir précisément vers la mer. Peut-être l'odeur de la mer, la brise, la lumière ou la température l'influencent-elles. En tout cas, il n'est pas nécessaire de supposer une mystérieuse source de connaissance innée chez elle. Il suffit de dire que les influences, quelles qu'elles soient, sont de nature à favoriser ce comportement plutôt que d'autres alternatives possibles.

d'autres options soient réellement absentes ; elles sont bien présentes comme potentialités à l'arrière-plan de la volonté, mais, étant moins influentes, elles sont moins susceptibles d'être ressenties ou mises en œuvre.

Pour une âme plus mûre ou plus évoluée spirituellement, le choix le plus facile n'est pas toujours celui qu'elle fait ; ayant découvert sa propre volonté, elle peut emprunter des voies moins évidentes. Notons que même un animal peut s'écarter (ou être incité à s'écarter) de son instinct ; par exemple, un dresseur peut apprendre à un chien à résister à son instinct de chasse et à obéir à l'ordre de poursuivre son chemin lorsqu'il aperçoit une proie.

En termes formels, on peut parler de proposition disjonctive, où « P ou Q ou R… » représentent les alternatives possibles selon les circonstances et les influences. Cependant, P peut être plus probable que Q, et Q plus probable que R, etc. Dans ce cas, l'agent choisira « instinctivement » P, le choix le plus évident et le plus influent, même s'il peut par la suite découvrir sa capacité à choisir Q, voire R, bien que ces choix soient moins manifestes et influents.[44]

[44] Notez que j'utilise un schéma similaire de disjonctifs ordonnés dans mon ouvrage *Future Logic* , en ce qui concerne « l'induction factorielle » (voir partie VI).

4. Libération des influences indésirables

Lorsque nous méditons sur notre fonctionnement interne, nous percevons aisément la force d'inertie qui nous habite. Il est évident que, même si nous possédons une certaine forme de libre arbitre, celui-ci n'est pas toujours et partout immédiatement opérationnel. Pensées, images, souvenirs, émotions, visages, mélodies, mots – tout cela peut se dérouler pendant des heures, sans que nous puissions les arrêter ou les canaliser plus de quelques secondes, voire moins. Il est toutefois possible de maîtriser cette activité mentale latente sur le long terme, grâce à des exercices spirituels rigoureux comme la méditation. Ainsi, le libre arbitre ne semble pas s'exercer à tout « à volonté », mais souvent seulement par un travail sur soi régulier, c'est-à-dire un processus qui demande du temps.

C’est ainsi que peut naître le désir de *libération intérieure* . Lorsque nous prenons conscience de notre incapacité à concentrer notre volonté sur une période prolongée, nous sommes consternés et cherchons à remédier à cette faiblesse. Certains philosophes préconisent l’ascétisme, considérant que la force qui nous entraîne dans ce flot incessant de pensées provient principalement du désir inné du corps pour la nourriture, la boisson, le confort physique, le sexe, etc. D’autres soutiennent qu’il faut recourir à des méthodes plus réfléchies pour vaincre la dispersion et la léthargie mentales.

Nombreux sont ceux qui ne se préoccupent même pas de l'obsession et du chaos qui règnent en eux, mais qui sont plutôt effrayés par certains de leurs comportements compulsifs, comme la colère et la violence asociales, ou la luxure autodestructrice et socialement dangereuse, par

exemple. De tels actes peuvent être perçus comme des péchés d'un point de vue religieux, et combattus par la prière et d'autres actes pieux ; ou bien ils peuvent être abordés dans une perspective plus laïque. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est leur rapport au libre arbitre.

Toute tentative ponctuelle ou soutenue de maîtriser ces tendances, subtiles ou grossières, est une expression et une affirmation du libre arbitre. La maîtrise de soi est possible si nous ne nous identifions pas aux influences qui s'exercent sur notre volonté, c'est-à-dire si nous ne disons ni ne pensons qu'elles sont « moi » ou « cela fait partie de moi ».

Mais outre les influences qui nous habitent déjà, sous forme de pensées et de sentiments, il nous faut parfois élargir notre perspective et considérer comment la nature et autrui conditionnent et influencent nos actions mentales et physiques. Les problèmes de survie auxquels je serai confronté seront différents selon que je vive dans un pays chaud ou dans un pays froid. Si quelqu'un m'emprisonne ou instaure une société totalitaire autour de moi, cela influence mes préoccupations et mes actions. Le contenu de mes pensées est affecté par mon environnement.

Tout ce qui affecte notre monde subjectif, ou qui élargit ou restreint objectivement les choix qui s'offrent à nous dans la vie, tout ce qui doit être pris en considération dans l'exercice de notre volonté, constitue une influence. Si elle est considérée comme bonne, elle facilite nos entreprises ; si elle est considérée comme mauvaise, elle nous complique la tâche. Logiquement, nous privilégions la première et nous nous opposons autant que possible à la seconde.

La volonté peut être influencée, mais elle est aussi capable de surmonter les influences ou d'en atténuer l'impact. Cela est rendu possible par une politique de conscience, ou de pleine conscience – un travail sur soi.

5. Propositions concernant l'avenir

La volition s'exprime par des propositions de la forme « A veut W », que l'on peut appeler « propositions volitionnelles ». Bien que le présent simple soit nécessaire pour aborder la volition telle qu'elle se manifeste (qu'il s'agisse de propositions catégoriques ou conditionnelles), on utilise le plus souvent cette forme au passé ou au futur. Habituellement, hormis les récits introspectifs, on ne sait qu'a posteriori que « A veut W » était vrai : autrement dit, une telle proposition dérive de la forme passée « **A a voulu W** ». La forme future « **A voudra W** » [45]a toujours suscité un intérêt particulier chez les logiciens et les philosophes, car elle semble affirmer comme un fait quelque chose qui dépend du libre arbitre et qui, par conséquent, ne peut être prédit avec une certitude absolue.

Nombre de propositions, bien qu'impliquant moins explicitement la prédiction du libre arbitre, dépendent de la volonté d'une ou de plusieurs personnes pour être vraies. Par exemple : « La bataille navale aura lieu demain. » Il convient de noter que *de telles propositions concernant la ou les volontés futures ne portent pas uniquement sur la volition, mais aussi sur le degré d'influence exercée sur*

[45] Ce n'est pas un hasard si le même mot « will » est utilisé à la fois pour la volonté et pour le futur. Il a la même étymologie dans les deux sens [ancien anglais *willa*].

elle . Dans notre exemple (qui est en réalité celui d'Aristote), la probabilité que la prédiction se réalise est très élevée (bien que non absolue), car tous les protagonistes sont tellement impliqués dans leur conflit qu'il leur serait très difficile (mais pas inconcevable) de faire la paix du jour au lendemain. Ainsi, les propositions relatives aux influences en jeu sont implicitement sous-entendues.

Toutes les formulations relatives à la relation d'influence peuvent être qualifiées de « propositions influentes ». Cela inclut les formes positives, telles que « X influence A à vouloir W », et leurs négations, telles que « X n'influence pas A à vouloir W ». De plus, comme nous l'avons vu, les termes extrêmes peuvent être remplacés par leurs négations : X par nonX et W par nonW. Quant au terme moyen, A, il est inutile de le remplacer par sa négation, nonA, car cela ne se référerait pas à un agent ; on ne peut que lui substituer un autre agent, par exemple B ou C. Les formes d'incitation, telles que « X incite A à vouloir W », et leurs dérivés, constituent une sous-catégorie des propositions influentes.

Une forme courante relative à la fois à la volonté et aux influences qui s'exercent sur elle est « **Quand/si X se produit, alors A fera W** » - où (i) X est un événement influent, c'est-à-dire un événement naturel (déterministe ou autre) et/ou une volonté de soi-même et/ou d'autres personnes, dont l'agent A a connaissance ou qu'il croit faussement être vraie avant d'agir, et (ii) l'agent A est toute personne ou groupe de personnes ou autre entité ou entités volitionnelles, et (iii) W fait référence à un ou plusieurs actes de volonté de l'agent A (individuellement, en parallèle ou collectivement), lesquels actes de volonté peuvent simplement être une décision prise mais pas

encore exécutée, ou un processus partiellement soutenu, ou un processus soutenu jusqu'à sa conclusion, avec succès ou non.

Ces formes peuvent être qualifiées de « conditionnelles personnelles » car elles ressemblent aux propositions conditionnelles logiques, naturelles et autres. Cependant, elles s'en distinguent par des aspects importants. L'antécédent est ici un événement qui doit non seulement se produire, mais aussi être perçu comme tel, ou encore, il peut même être cru à tort qu'il se produira – par le ou les agents concernés. Le conséquent est lié à l'antécédent non par une nécessité logique ou naturelle, mais par la *volonté personnelle* du ou des agents concernés, dont la force peut varier. Ainsi, bien que le conséquent utilise la copule « fera », il est au mieux probable, mais jamais certain, que le ou les agents le réaliseront. La proposition dans son ensemble peut néanmoins être déclarée vraie ou fausse, selon que toutes ses conditions sont remplies ou non.

Il convient de noter que la proposition « Si X se produit, alors A fera W » ne précise pas ce que A fera si X ne se produit pas ; il serait peut-être plus juste d'énoncer « Si X se produit, A fera W » afin de la distinguer de « Que X se produise ou non, A fera W ». On peut classer les conditionnelles personnelles parmi les propositions de re, distinctes des conditionnelles naturelles, temporelles et extensionnelles ; il ne faut cependant pas les confondre avec les conditionnelles logiques, et en particulier avec l'implication matérielle (qui est une sous-catégorie des propositions de dicta, et n'est pas du tout de re, contrairement à ce que son nom pourrait laisser supposer).

Une étude formelle et détaillée de ces formes et d'autres similaires dépasse le cadre de cet ouvrage, mais ce travail devra bien être effectué par quelqu'un à terme.[46]

[46] Mais voir l'annexe 1 de *Volition* pour quelques commentaires supplémentaires sur ce sujet.

8. CHAPITRE HUIT

Tiré de *Volition et concepts causaux apparentés* (2004), Chapitre 8 (sections 2 et 3).

1. Volonté et biologie

Il est intéressant de noter, pour commencer, que les manuels de biologie peuvent évoquer des processus volontaires et involontaires sans jamais aborder la question de la volonté ni la questionner. Pourtant, (j'oserais dire) la volonté est au cœur de nombreuses problématiques en biologie.

a. Nous avons suggéré ici que *la conscience et la volition sont concomitantes* . Sur un plan abstrait, les propositions suivantes à leur sujet semblent raisonnables. La conscience est, bien sûr, antérieure aux deux, et concevable sans volition (puisque nous sommes parfois conscients de certaines choses sans y réagir). Mais toute volition requiert une certaine forme de conscience et ne peut se produire sans elle. Cela est vrai même pour un caprice, et à plus forte raison pour une volition finalisée. La volition se distingue d'un événement mécanique spontané par l'implication de la conscience. La volition est libre arbitre ; la volition non libre n'existe pas. Néanmoins, le degré et l'étendue du libre arbitre peuvent varier

considérablement. La puissance de la volonté est proportionnelle à la puissance de la conscience.

La conscience serait inutile à un organisme si elle n'était pas complétée par la volonté. En informant la volonté, la cognition acquiert un sens en tant qu'outil de survie. De plus, la plupart de nos processus cognitifs dépendent d'actes de volonté. Au niveau sensoriel, par exemple, ouvrir les yeux ou fixer notre regard relève de la volonté. Au niveau mental, se remémorer un souvenir ou imaginer est souvent un acte de volonté. Dans la pensée, la volonté est nécessaire pour diriger notre attention et l'intensifier selon les besoins. *Notre conscience, n'étant pas infinie, ne pourrait guère nous mener loin sans la volonté.* La conjonction de la volonté et de la conscience chez les organismes n'est donc pas un accident de la nature, mais une nécessité.

Ces propositions reposent sur l'observation des êtres vivants, mais peuvent également servir de postulats à la biologie. *La conscience et la volonté sont présentes partout où l'on trouve un système nerveux.* Chez l'humain et les animaux supérieurs, ce dernier comprend un système nerveux central (cerveau et moelle épinière) et un système nerveux périphérique, doté de capacités sensorielles et motrices. Chez les animaux inférieurs, tels que les insectes ou les vers, l'appareil physiologique de la conscience et de la volonté est beaucoup moins élaboré, mais néanmoins identifiable. Chez les plantes, et (je suppose) chez les organismes unicellulaires, aucun organe de la conscience et de la volonté n'a été identifié.

Le mouvement qui suit une sensation n'indique pas nécessairement une réaction volontaire ; la réponse aux stimuli peut être réflexe. Néanmoins, au moins chez les

formes de vie animale supérieures, on peut supposer une volonté comparable à la nôtre, compte tenu de leur *comportement observable* . Cette supposition semble d'autant plus justifiée par les importantes similitudes *morphologiques* et *génétiques* entre elles et nous, suggérant une évolution à partir de formes de vie communes. Il demeure vrai que les capacités cognitives et volontaires humaines, notamment la parole et le raisonnement [47], sont nettement supérieures, ce qui suggère un bond en avant dans l'évolution. Mais nous pouvons invoquer des différences notables dans la structure et la taille du cerveau pour expliquer cela ; cela n'ignore ni ne contredit aucune loi de la biologie.

Il convient également de souligner les phénomènes observables d'interaction sociale chez les animaux et/ou les humains, et en particulier l'émergence de la culture au sein des groupes humains. Ces phénomènes témoignent de la conscience et de la volonté. Ils rendent possible la transmission, entre contemporains et de génération en génération, des savoirs pratiques (par exemple, les techniques de chasse) et, dans le cas de la culture humaine, des connaissances historiques et abstraites, ainsi que des biens et des technologies.

En résumé, la distinction entre animaux « inférieurs » et « supérieurs » pourrait se résumer ainsi : les premiers sont

---

[47] Il ne fait aucun doute que les animaux supérieurs, au moins, « communiquent » par des expressions faciales et corporelles, ainsi que par des sons émis ; et nous pouvons les observer « raisonner » dans une certaine mesure, évaluer les situations et choisir les réponses appropriées. Les différences sont des différences de degré plutôt que d'essence. De plus, il ne faut pas oublier que certaines espèces proches de l'homme ont existé et sont aujourd'hui éteintes.

plus sensoriels et réflexes, répondant immédiatement aux stimuli présents de manière standardisée, tandis que les seconds fonctionnent de plus en plus par le biais de *l'esprit* , c'est-à-dire en s'appuyant sur la mémoire (stockage et rappel des sensations passées), l'imagination (remaniement des souvenirs, rêves) et l'anticipation (examen des alternatives, prise de décisions), ce qui rend possibles leurs facultés de cognition, de volonté et d'évaluation dans le temps. Parmi ces derniers, les humains excellent apparemment, probablement principalement grâce au développement du langage, tant dans la pensée que dans la parole (probablement simultanément).

Les biologistes d'aujourd'hui se contentent de *décrire,* plutôt que d'expliquer, les processus physiques à l'œuvre dans les organismes vivants, en utilisant des termes apparemment neutres comme « action » ou « organisation », qui évitent toute mention de la volonté, voire de la conscience, et encore moins de l'âme. Mais éluder certaines questions ne les résout pas. Il appartient donc aux biologistes de trouver un lien crédible entre la philosophie de l'âme et leurs préoccupations et découvertes matérielles. Il n'y a pas d'urgence, et rien ne justifie un rejet catégorique. Si les philosophes ont raison de postuler l'existence de l'âme, les biologistes finiront par adhérer à cette idée, et l'enrichiront sans aucun doute considérablement.

b. Comme nous l'avons soutenu, la conscience et la volition impliquent une âme, qui y joue respectivement le rôle de sujet et d'agent. L'âme est logiquement nécessaire pour expliquer à la fois la conscience et la volition, ainsi que notre connaissance de celles-ci. L'âme implique bien sûr une forme de « ***vitalisme*** » (entendu ici comme la

croyance que les organismes animaux, y compris les humains, possèdent une « âme ») [48], par opposition au « ***mécanisme*** » (la croyance que les bêtes, sinon les humains, ne sont que des machines très complexes). Cependant, le vitalisme ne doit pas être compris de manière simpliste, comme la conception traditionnelle d'un « fantôme dans la machine » des organismes humains et animaux. Car, comme nous l'avons expliqué, *l'âme ne possède aucune qualité phénoménale, pas même d'étendue spatiale ni de position* . Ainsi, toute conception de l'âme comme un nuage transparent animant le corps est erronée, et toute attaque contre l'âme qui prend un tel symbole au pied de la lettre constitue une critique injuste.

Le débat entre vitalistes et mécanistes est loin d'être purement académique ; il est, scientifiquement, éthiquement et politiquement extrêmement sensible. Il est paradoxal que la doctrine mécaniste, présentée comme empirique et positiviste, soit devenue un pilier de la pensée moderne il y a environ quatre siècles, grâce à René Descartes. Malgré son intelligence à bien des égards, il n'en demeurait pas moins un philosophe très « retranché dans sa tour d'ivoire », et son postulat selon lequel, contrairement aux humains, les animaux (les autres) sont dépourvus d'âme ne reposait sur aucune observation ni démarche scientifique. Pourtant, comme souvent dans

---

[48] Bien que, à proprement parler, le terme vitalisme s'applique aussi bien aux végétaux qu'aux animaux, le terme plus approprié serait spiritualisme (à comparer avec le matérialisme et le mentalisme), même si ce dernier est généralement associé à *des séances mystiques* visant à communiquer avec les esprits des morts (également appelées « spiritisme »).

l'histoire de la philosophie, son prestige a suffi à conférer à cette idée respectabilité, crédibilité et élan.

Les conséquences pratiques effroyables de la mécanique sont aujourd'hui de plus en plus évidentes autour de nous. Nombreux sont ceux qui ne considèrent pas les animaux (à l'exception peut-être de leurs animaux de compagnie) comme des êtres vivants capables de souffrir, mais comme des « choses » qui crient et font des grimaces parce qu'elles y sont programmées par la « nature ». Ainsi, l'agriculture industrielle soumet les animaux à des conditions de vie et de mort brutales et en sacrifie quotidiennement des millions, sous prétexte que c'est le seul moyen de nourrir les masses. Des animaux sont cruellement torturés quotidiennement dans les laboratoires, sous prétexte que les besoins des « sciences de la vie » justifient de telles « expériences ». Et maintenant, nous assistons à l'avènement du génie génétique, ultime mépris de la différence entre organismes vivants et matière inanimée, motivé par une cupidité sans bornes et mettant en danger des espèces majeures [49]. En somme, c'est une véritable orgie d'inconscience et d'ignorance morale.

> Les nazis ont eu recours à une dégradation similaire pour justifier et rendre possible l'Holocauste des Juifs entre 1933 et 1945. Comme l'écrit Paul Johnson : « De même que l'antisémite

[49] Par exemple, dans le cas des poissons génétiquement modifiés, les spécimens modifiés sont plus grands et plus actifs sexuellement que leurs congénères sauvages. Comme les premiers finissent inévitablement par se répandre dans le milieu naturel, ils sont voués à supplanter progressivement les seconds sur le plan génétique. Mais étant très probablement des organismes physiologiquement plus faibles, les OGM sont eux-mêmes non viables dans la nature à long terme.

> médiéval considérait le Juif comme un être non humain, un démon ou une sorte d'animal (d'où le terme de *Judensau*), l'extrémiste nazi a assimilé la phraséologie pseudo-scientifique d'Hitler et en est venu à considérer les Juifs comme des bacilles ou une vermine particulièrement dangereuse [50]. » Le mécanisme dégrade les animaux au rang de simples objets ; les haines raciales et autres haines similaires dégradent les humains au rang d'animaux, et donc (par un syllogisme) de « choses ».

Ce mécanisme n'est pas anodin ; il encourage une mentalité impitoyable. On peut le considérer comme un dogme *visant* à justifier des traitements inhumains, infligés aux animaux et, à terme, aux humains. Assurément, ses partisans et leurs disciples devraient être emprisonnés, ou du moins internés en hôpital psychiatrique, compte tenu du mal qu'ils ont fait, font et s'apprêtent à faire à cette planète ; or, notre société les honore et les enrichit.

Le succès de la physique ne justifie pas le mécanisme en biologie. Le mécanisme ne peut raisonnablement prétendre au bénéfice du doute habituellement accordé à une hypothèse scientifique non vérifiée, compte tenu de ses conséquences pratiques potentiellement mortelles. Comme nous l'avons déjà dit, tant que ses partisans n'auront pas présenté de formules mathématiques permettant *de prédire avec exactitude* tous les

---

[50] Johnson, p. 473. Des arguments similaires sont souvent utilisés comme prétextes pour des meurtres individuels ou de masse.

comportements des animaux, voire des humains, ils ne pourront prétendre défendre la vérité scientifique.

c. Concernant la théorie de ***l'évolution*** , à laquelle j'adhère, on peut simplement affirmer ce qui suit. On peut concevoir que lorsque la matière inorganique (elle-même poussière d'étoiles, aboutissement d'une longue histoire d'événements astronomiques) s'est agglomérée en structures suffisamment complexes, elle est devenue matière vivante (cellules isolées). Ces structures ont évolué en structures encore plus complexes, à savoir les plantes et les animaux inférieurs ; puis ces derniers ont évolué en animaux supérieurs, dont l'être humain. À ce stade ultime, du moins, la nature a permis l'apparition d'organismes vivants dotés d'une âme, possédant des facultés particulières de cognition, de volonté et de jugement. Rien d'inconcevable à cela du point de vue de la théorie de l'évolution.

Ces caractéristiques particulières sont apparues dans la nature et se sont jusqu'à présent révélées plus ou moins compatibles avec l'environnement. Elles ont d'abord semblé être des adaptations particulièrement efficaces. Cependant, à long terme, elles pourraient bien se révéler incompatibles. De fait, cela paraît de plus en plus probable, compte tenu de la propension actuelle de l'humanité à détruire d'autres espèces et la biosphère elle-même. Notre propre disparition est peut-être même, à notre connaissance, déjà inévitable dans les prochaines décennies. Ainsi, ne serait-ce que sur la planète Terre, ces caractéristiques particulières, du moins au degré qu'on les observe chez l'espèce humaine, pourraient bien se révéler autodestructrices – une expérience de la nature ratée et trop ambitieuse. Mais pour l'instant, elles sont là.

(Les questions biologiques sont abordées plus en détail dans un chapitre ultérieur de *Volonté* .)

2. Psychologie thérapeutique

Les sciences particulières consacrées à l'étude du comportement humain (et plus largement animal), notamment la psychologie et la sociologie, sont bien sûr, implicitement sinon explicitement, étroitement liées au concept de volition et à ses notions connexes. Trop souvent, les chercheurs en sciences du comportement ignorent ou occultent cette vérité fondamentale et élaborent leurs analyses sans y faire explicitement référence, croyant ainsi paraître plus « scientifiques ». Ils font appel à la chimie et aux statistiques sans analyser formellement ce qui sous-tend logiquement leur discours. C'est une erreur, voire une malhonnêteté. J'espère que le présent ouvrage contribuera à corriger cette distorsion.

Quelques remarques s'imposent ici concernant les maladies mentales et leur traitement, sans prétendre à une expertise clinique. Le concept de maladie mentale est sans doute dérivé par analogie de celui de maladie physique. On l'emploie pour désigner tout état de notre vie psychique vécu comme une souffrance chronique ou comme un obstacle majeur à notre capacité à gérer notre quotidien, que ce soit sur le plan intellectuel, émotionnel, existentiel, social ou autre. Espérons que ce dysfonctionnement soit guérissable, même si nous ignorons peut-être encore comment y parvenir.

Certains psychologues conçoivent l'esprit (ou la psyché) comme une sorte d'armoire, dont l'étagère supérieure

contiendrait les éléments mentaux conscients, l'étagère du milieu les éléments subconscients et l'étagère inférieure les éléments inconscients. Le problème de cette conception est qu'elle sous-entend que l'esprit serait une entité constituée de « matière mentale », suspendue quelque part dans notre tête, avec une structure telle que, par analogie avec les maladies du corps humain, certaines parties pourraient être mal construites, mal placées, manquantes, superflues ou déplacées de manière inappropriée.

De plus, le contenu de ce placard (lesdits « éléments mentaux ») est principalement assimilé à des « idées », terme générique englobant des unités d'information, des événements intentionnels et des fragments d'émotion, eux-mêmes considérés comme des « entités » de substance mentale. Les mouvements de ces entités, à l'intérieur d'une étagère et d'une étagère à l'autre, constituent la vie intérieure de la psyché. On ne comprend pas clairement comment ces entités apparaissent, changent, se déplacent et disparaissent : spontanément (inexplicablement), par interaction entre elles (comme des boules de billard, soumises à la causalité), et/ou par la volonté d'une entité supplémentaire (une personne, un qui) placée à proximité du placard.

On peut également se demander : qu'est-ce qui fait qu'une idée informative est perçue, qu'une idée intentionnelle est voulue ou qu'une idée émotionnelle est valorisée ? Quelle est la place du soi dans cette conception ? Ces qualités particulières restent inexpliquées. Ce modèle de l'esprit actuellement en vogue (d'origine en partie cartésienne, en

partie freudienne [51]) est manifestement simpliste. Il fragmente et réifie excessivement. Il ne parvient pas à expliquer les phénomènes mentaux de manière convaincante et, de fait, il les entrave considérablement, étant fondamentalement *mécaniste* .

De plus, elle laisse la relation entre l'esprit et le cerveau (et donc le corps) dans l'ombre, puisqu'elle suggère une duplication des fonctions entre l'esprit et le cerveau – une redondance inexplicable (appelée « parallélisme »). La remplacer par un équivalent purement matérialiste (un modèle 100 % « neurologique »), comme beaucoup le font aujourd'hui, n'est pas une solution : si la substance change, les problèmes structurels et causaux demeurent.

Mon analyse de la psyché, présentée ici et ailleurs, ne reconnaît pas de tels scénarios. Je fais référence à un corps matériel comprenant un système nerveux, une « matrice » mentale sur laquelle les éléments cognitifs sont *temporairement* affichés (souvenirs, imaginations, sentiments), et une âme où se produisent *les événements de* cognition, de volition et d'évaluation. Cela signifie qu'il *n'y a pas de stockage des éléments mentaux en tant que tels, ni dans la matrice mentale ni dans l'âme* . Tout ce qui se produit dans notre « vie mentale » et qui requiert un stockage ne peut l'être que sur un plan matériel, supposément dans le cerveau.

---

[51] La question historique mérite bien sûr une étude approfondie. Le modèle freudien est peut-être plus abstrait, fragmentant la « structure psychique » en moi, ça et surmoi, ou encore en conscient, subconscient et inconscient, et faisant référence à des « éléments chargés d'énergie » ; mais il aboutit à la même représentation mécaniste de la psyché, qui est étiologiquement trompeuse et stérile.

Dans cette dernière perspective, la maladie mentale ne peut être localisée dans la matrice mentale, puisque tout ce qui s'y produit n'est qu'une projection fugace d'images, de sons ou d'autres chimères phénoménales. Elle pourrait se situer dans le cerveau, sous forme de données stockées à l'exactitude ou à la valeur douteuse, et/ou sous forme de dysfonctionnements neurologiques ou physiologiques. Elle pourrait aussi se situer dans l'âme, non pas comme quelque chose de stocké, de structurel ou de mécanique, mais seulement comme des choix personnels répétés d'un certain type face à certaines influences et conditions récurrentes.

Le « conscient » et le « subconscient » relèvent tous deux de la volonté, c'est-à-dire d'actions ou d'états de l'âme – certains ayant des conséquences mentales et/ou physiques, mais pas tous. Le subconscient ne diffère du conscient que par son degré d'implication : la « volonté involontaire » implique une conscience minimale et ponctuelle, tandis que la « volonté volontaire » requiert une attention plus large et plus globale. La psyché n'est donc *pas fondamentalement un système mécanique* , même si certaines forces mécaniques (conditions physiques et mentales) peuvent l'affecter, et même si l'âme peut être influencée par des objets de conscience mentaux et physiques.

L'inconscient ne fait pas partie de l'esprit, mais de son infrastructure *matérielle* : le système nerveux. Les actions ou états strictement inconscients ne sont pas volontaires, mais automatiques ; ils sont générés par le système nerveux, à l'instar des fonctions motrices autonomes (respiration automatique, battements cardiaques, etc.). La psyché n'est pas occupée par des « entités » autres que l'âme et les images qui traversent l'esprit ; les autres

composantes ne sont pas des entités, mais des intentions, des actions et des états de l'âme, ainsi que des mouvements et des modifications provoqués par l'âme ou le cerveau à partir d'images mentales.

Il est donc judicieux d'éviter une terminologie ontologiquement trompeuse. Sur le plan épistémologique, il convient de noter que les pensées, intentions, émotions et pulsions conscientes et inconscientes sont, en définitive, *observables* par introspection – les premières plus facilement et plus clairement que les secondes. En revanche, les pensées, intentions, émotions et pulsions « inconscientes » sont nécessairement *inférées* , c'est-à-dire que nous les déduisons par implication de ce que nous observons, par une logique adductive. Par exemple, lorsque nous parlons d'un « conflit », nous ne faisons pas forcément référence à un événement réel et concret, mais pouvons aussi nous référer à un événement abstrait dont nous savons qu'il peut potentiellement survenir.

Par exemple, si l'agent A croit (ou désire) simultanément quelque chose X et son contraire non-X (comme c'est souvent le cas), nous pouvons caractériser cette situation comme un conflit potentiel, même si l'agent A n'en a pas encore pris conscience ou n'en a pas encore subi les conséquences négatives. Il existe un conflit implicite et objectif que nous pouvons logiquement déduire des deux croyances (ou désirs), sachant que si A tentait de les satisfaire simultanément, il échouerait inévitablement, puisque X et non-X sont incompatibles.

Dans cette perspective, le concept de maladie mentale proprement dite, en tant que phénomène non choisi, devrait être rattaché au cerveau. Quant à ce qui concerne l'âme, il ne peut être strictement caractérisé de la même

manière, car il relève du libre arbitre, mais plutôt du domaine de la morale, de l'éthique ou du cheminement spirituel. Cependant, comme nous le verrons plus loin, l'âme, par essence libre, peut se retrouver prise au piège de situations complexes, telles que de mauvaises habitudes, des obsessions et des compulsions. On peut donc employer le terme « maladie mentale » au sens large pour désigner ces situations difficiles à démêler. Enfin, comme nous l'expliquerons plus loin, les troubles de la personnalité trouvent également leur origine dans la construction de notre ego.

Concernant la « guérison » de ces maladies mentales, il convient d'ajouter les généralités suivantes. Une cause est un comportement ou un trait de caractère de l'âme qui engendre, entretient ou amplifie ce que nous considérons comme une maladie. Un remède est quelque chose qui prévient, supprime ou atténue la maladie. Le remède n'implique pas nécessairement Il est important de connaître la cause, même si cette connaissance est souvent utile, voire essentielle [52]. Une fois que la cause a produit son effet indésirable, elle ne constitue plus nécessairement le problème, sauf si elle se reproduit [53]. Si la cause se

---

[52] Cependant, une « psychologisation » excessive sème le doute inutilement et alimente des conjectures sans fondement, engendrant des problèmes d'identité. La déstabilisation mentale qui en résulte fournit un prétexte intellectuel à des activités essentiellement futiles, voire nuisibles, de construction de l'ego.

[53] Bien que l'examen des antécédents d'une personne, y compris ses relations avec autrui, puisse contribuer à clarifier et à modifier ses comportements et émotions actuels, les liens de causalité sont loin d'être déterminants, car l'être humain est par essence un être de volonté. Le patient se retrouve ainsi à s'accrocher vainement à certaines idées, au lieu de s'en libérer.

répète, l'effet peut se reproduire successivement avec une intensité similaire, ou s'amplifier. Le traitement peut parfois viser à neutraliser la cause, et donc indirectement l'effet. Il peut aussi viser à neutraliser directement l'effet. Dans tous les cas, il est prudent de rester vigilant face aux éventuels effets secondaires imprévus.

Prenons l'exemple d'un dysfonctionnement psychique : une personne peut être sujette à des pensées, des rêves, des images ou des sons intérieurs, des hallucinations, des sentiments ou des émotions anormalement intenses, indésirables, perturbants ou désagréables, récurrents ou persistants. Comme démontré dans cet ouvrage, ces phénomènes peuvent avoir une origine volontaire ou être des productions cérébrales plus ou moins involontaires. Le diagnostic précis variera d'un cas à l'autre et orientera la prise en charge thérapeutique.

Dans la mesure où le cerveau est considéré comme la cause du problème, des traitements chimiques, chirurgicaux ou autres traitements physiologiques peuvent être envisagés. Cependant, il ne s'agit que de solutions temporaires, notamment en cas de dysfonctionnement de la volonté. Autrement dit, dans de tels cas, les médicaments ne font que masquer le problème, sans le résoudre. De plus, ils peuvent à long terme être néfastes, ou du moins constituer un obstacle à un traitement approprié.

Car si le problème est d'ordre volontaire, une psychanalyse [54]peut s'avérer nécessaire. Il s'agit alors d'un effort pour démêler logiquement les erreurs de pensée et de

[54] N.B. : en utilisant ce terme, je n'entends cautionner aucune doctrine particulière de la psychanalyse.

comportement, soit par le sujet lui-même (qui peut avoir besoin d'entreprendre des études théoriques), soit avec l'aide d'un professionnel ou d'un ami compétent. Ceci peut, bien sûr, impliquer des changements de comportement, personnels ou interpersonnels, comme la pratique de la méditation ou l'accomplissement d'actes de bienveillance.

9. CHAPITRE NEUF

Tiré de *Volition et concepts causaux apparentés* (2004), Chapitre 9.

VOLONTÉ, VELLEITÉ ET CAPRICE

1. Cognition, Volition et Évaluation

Notre « âme » est au cœur de notre identité et de toute notre « vie » personnelle. D'un point de vue ontologique, l'âme possède diverses capacités d'activité, ou *fonctions* , que l'on peut classer en trois grandes catégories : la cognition, la volition et l'évaluation.

Épistémologiquement, il se peut que nous prenions conscience de l'âme comme d'une « entité » distincte en l'imaginant au centre commun apparent de toutes les expériences cognitives, volitionnelles et évaluatives (un processus que l'on pourrait qualifier d'« intrapolation ») [55], et par des suppositions conceptuelles. Mais nous devons également admettre que notre âme possède une conscience directe d'elle-même, ainsi qu'une conscience directe de ces

[55] Par exemple, il semble que nous regardions à l'extérieur et que nous voyions de l'intérieur, ou que nous ressentions des sensations tactiles provenant de l'intérieur de notre corps.

expériences les plus intimes (à savoir les cognitions, les volitions et les évaluations). Car seule la reconnaissance de cette preuve directe du soi et de ses fonctions, que nous avons nommée « intuition », peut expliquer notre capacité à discerner des actes *particuliers* de cognition, de volition ou d'évaluation, même lorsque ces actes n'ont pas de résultats phénoménaux manifestes.

Dans cette perspective, l'âme est une entité distincte, dépourvue d'aspects phénoménaux en soi, contrairement aux entités mentales et matérielles ; on peut donc supposer qu'elle est constituée d'une substance particulière (disons, « l'esprit »). Ce moi intérieur intuitif se distingue, comme nous l'avons vu, de son environnement, à savoir : les phénomènes mentaux qu'il perçoit, les phénomènes physiques qu'il perçoit dans son propre corps et au-delà (ces derniers incluant, outre le monde physique apparent, certains effets supposés perceptibles d'autres âmes).

Ainsi, nous avons *quatre théâtres de l'expérience* à considérer : le plus intime (au sens de « au sein même de l'âme »), le mental (pour cette âme), le corporel (pour cette âme) et l'externe (au-delà du corps) [56]. Les différentes « distances » que sous-entendent ces termes sont bien sûr relatives à l'âme et dépendent des facultés variables de cognition, de volonté et d'appréciation qu'elle possède.

Les fonctions fondamentales de *la cognition, de la volition et de l'évaluation opèrent dans chacune de ces quatre*

---

[56] Bien que les trois dernières régions soient toutes « extérieures » par rapport à l'âme, les domaines mental et corporel peuvent être considérés comme relativement internes par rapport à la matière extérieure au corps, le domaine mental étant considéré comme plus proche de l'âme que le domaine corporel.

régions (interne, mentale, corporelle et externe). Leur *principal* théâtre est cependant l'âme.

La cognition désigne avant tout un événement de l'âme, la *prise de conscience d'une chose spécifique* , que cet objet soit intrinsèquement lié à l'âme ou qu'il s'agisse d'un phénomène mental ou physique extérieur. La cognition correspond à ce qui se produit du point de vue de l'âme dans la relation de conscience entre sujet et objet. Elle représente le cœur même des processus cognitifs, le lieu où tout s'éclaire. La sensation, l'imagination et le raisonnement ne sont pas *en soi* des actes de cognition, mais des processus qui présentent à l'âme des données concrètes ou abstraites à des fins de cognition. Les organes physiques et les signaux sensoriels ne constituent pas la perception en eux-mêmes, mais la rendent tout au plus possible. Lorsque des souvenirs ou des inventions se présentent à l'esprit, ce n'est pas l'esprit qui les perçoit, mais l'âme. Lorsqu'un concept est élaboré, qu'une relation est proposée ou qu'une inférence est tirée, seule l'âme comprend.

De même, *la volition* renvoie avant tout à un événement de l'âme, lorsqu'elle veut directement quelque chose de précis *en elle-même* , car toutes les volitions apparentes extérieures à l'âme ne sont que des conséquences directes ou indirectes de cette action intérieure. De même, *l'évaluation* est avant tout une affaire spirituelle (c'est-à-dire de l'âme). Ce n'est qu'au sein de l'âme que les trois fonctions peuvent parfois être clairement distinguées, car dans la plupart des cas, elles sont très étroitement liées.

Cela devient évident lorsqu'on examine en détail leurs interrelations dans les quatre théâtres de l'expérience.[57]

a. *La cognition* (au sens large, incluant toutes les activités cognitives) utilise la volonté comme outil de diverses manières.

- Cela est souvent vrai, même au niveau de l'âme. Par exemple : les intentions véhiculées par les mots et autres symboles sont des actes de volonté ; il faut de la volonté pour diriger et intensifier son attention, qu'elle soit tournée vers l'intérieur ou vers l'extérieur.
- Au niveau mental, la projection d'images mentales est souvent volontaire. La cognition utilise cette projection pour les actes fondamentaux de l'intelligence et du raisonnement, à savoir : désigner mentalement quelque chose, délimiter et séparer les perceptions, nier l'expérience, ainsi que pour l'abstraction et la classification, la formulation d'hypothèses et de scénarios alternatifs, le raisonnement logique et, bien sûr, l'usage du langage.
- Au niveau physique, nous utilisons la volonté pour nous préparer et poursuivre des objectifs cognitifs. Par exemple : ouvrir les yeux et regarder autour de soi,

---

[57] L'une des relations entre la volonté et la conscience est bien mise en lumière par José Ortega y Gasset dans son essai intitulé « Aspects et totalité ». La volonté est nécessaire à une conscience limitée pour se concentrer sur différents aspects de l'objet. Chaque apparition de l'objet est sa réponse au regard interrogateur du sujet : les yeux se déplacent autour de l'objet (lorsqu'on s'en approche, qu'on s'en éloigne ou qu'on le contourne), « percevant » différents « aspects » de celui-ci. *Une conscience « intégrale » n'aurait nul besoin de volonté, mais une conscience limitée ne peut s'en passer* .

tourner la tête pour faire face à quelque chose, pointer du doigt, tendre la main pour toucher quelque chose ou déplacer tout son corps dans l'espace pour changer de perspective.

- Au niveau physique externe, nous utilisons la volonté pour mettre en place des expériences, en manipulant des objets et en les déplaçant, en les plaçant dans certaines relations les uns par rapport aux autres, en contrôlant leurs conditions relatives précises.

b. *La volonté* (au sens large, incluant toutes les conséquences extérieures de la volonté) implique et requiert la cognition de diverses manières.

- Au sein de l'âme, bien que certaines volontés puissent être dépourvues de but, elles sont généralement précédées de cognitions qui identifient les fins et les moyens d'une volonté plus vaste, et qui fixent ainsi l'intention de la volonté ponctuelle concernée. Même dans le cas des caprices, une certaine exploration cognitive des conditions intérieures et extérieures peut intervenir.

- Aux niveaux mental et physique, la volonté utilise la cognition non seulement pour identifier les buts et les moyens généraux, mais aussi pour appréhender l'environnement actuel et ainsi obtenir le retour d'information qui permet de tester des volontés particulières et, si nécessaire, de les corriger ou de les cibler plus précisément, ce qui augmente les chances de succès final.

c. *L'évaluation* implique et est impliquée dans la cognition et la volonté de diverses manières.

- L'évaluation au sein de l'âme est en elle-même, en tant qu'événement particulier, à la fois un acte cognitif et un acte de volonté. Évaluer quelque chose, c'est tenter d'identifier sa valeur par rapport à une norme, c'est-à-dire sur une échelle comparative ; il s'agit d'un acte cognitif. L'évaluation assigne ensuite une intention positive ou négative correspondante à la volonté subséquente ; il s'agit d'un acte de volonté.
- Il est clair que l'évaluation ne s'opère pas en vase clos, mais en relation avec un sujet et un environnement particuliers – qu'il convient de connaître, à tort ou à raison. Le sujet peut être l'âme proprement dite (par exemple, dans le cadre d'une démarche religieuse), une identification erronée de phénomènes mentaux et corporels au soi (un ego), à l'esprit ou au corps (par exemple, dans la recherche laïque de la santé psychologique ou physiologique), ou encore de supposées âmes ou egos extérieurs, ou leurs supposés esprits et corps. L'environnement concerné par l'évaluation est la sphère d'action et de réaction, apparente ou supposée, de ce sujet particulier.
- L'évaluation s'opère également par rapport aux actes cognitifs, en considérant si un acte conduit à la vérité ou à la fausseté. Dans sa forme primitive, cette évaluation des cognitions en tant que telles se fait de manière ad hoc, avec des degrés variables de clarté et de validité (ou de « valeur de vérité »). Dans une forme plus élaborée, c'est ce que les sciences de la logique et de la méthodologie visent à faire : déterminer précisément dans quelles conditions, de manière générale, les éléments de connaissance et les processus d'inférence peuvent être jugés valides ou invalides.

- L'évaluation intervient dans tous, ou presque tous, les actes volontaires, puisque ces derniers sont généralement (à l'exception apparente des caprices) orientés vers des choses qui semblent avoir de la valeur et non vers des choses jugées sans valeur.

Il est à noter que les trois fonctions de l'âme peuvent impliquer un commentaire verbal, mais ce n'est pas une obligation. *Les mots* tirent leur sens de l'intention de l'âme ; ils sont aussi produits par la volonté, sous forme de projections mentales d'images ou de sons, ou encore sous forme de symboles physiques, verbaux ou écrits. Les mots sont parfois utiles, mais ils peuvent aussi être source de confusion.

- Dans un contexte cognitif, les mots nous aident à enregistrer, organiser et communiquer une grande quantité d'informations, ce qui serait impossible sans eux. Cependant, les mots deviennent contre-productifs lorsqu'ils nous empêchent de nous référer à de nouvelles expériences et lorsque nous nous enfermons dans leurs schémas symboliques.
- Dans un contexte volontaire, les mots peuvent être utiles comme outils d'apprentissage ou d'enseignement, pour transmettre des informations ou des instructions d'une personne à l'autre. Mais ils peuvent aussi accaparer notre attention et nuire à notre concentration sur la tâche à accomplir [58].

---

[58] Cela se manifeste par exemple dans la pratique du taï-chi. Au début, on utilise les instructions verbales comme guide pour les mouvements (« tourner à gauche, avancer le pied, donner un coup de poing, etc. »). Mais avec le temps, les mouvements deviennent automatiques, et toute remarque verbale devient un obstacle à leur exécution.

- En matière d'évaluation, on peut parfois utiliser des adjectifs comme bon ou mauvais pour exprimer ses intentions, mais ces mots peuvent induire en erreur si l'on oublie la nature essentiellement intuitive de l'évaluation.

Il convient notamment d'analyser les processus de *lecture et d'écriture* , qui consistent en une série complexe d'actes physiques et mentaux de cognition et de volonté.

- Lors de la lecture d'un texte [59], on observe [60]lettre après lettre, puis on les compare mentalement à des formes et des sons (que l'on peut d'ailleurs exprimer mentalement ou oralement) que l'on a appris, et on les regroupe en mots que l'on a déjà rencontrés et dont on a mémorisé le sens (si de telles correspondances font défaut, il faut bien sûr les rechercher).
- Écrire implique d'abord de puiser dans sa mémoire la forme des lettres qui composent les mots que l'on souhaite écrire (que l'on peut, là encore, prononcer simultanément mentalement ou oralement), puis de déplacer ses bras, ses mains et ses doigts de manière appropriée pour dessiner (ou simplement taper) ces formes.

On peut observer l'imbrication de la cognition, de la volonté et de l'évaluation même *dans la méditation* , qui

---

[59] Les étapes préliminaires à la lecture d'un texte peuvent inclure des mouvements du corps (amener le livre à la bibliothèque ou au bureau), des mouvements des bras et des mains (ouvrir le livre, tourner les pages), des mouvements de la tête et des yeux (ouvrir, orienter et focaliser le regard).

[60] Cet acte visuel est remplacé, pour une personne aveugle, par un acte tactile.

peut paraître, vue de l'extérieur, beaucoup plus statique qu'elle ne l'est pour le pratiquant.

- Les aspects cognitifs sont bien sûr essentiels à la méditation : regarder un objet extérieur, observer sa respiration, une charge émotionnelle, des images et des conversations mentales, des réactions et des attitudes intérieures – et finalement, expérimenter des effets tels que le silence et l'immobilité intérieurs, et, espérons-le, atteindre l'« illumination ».
- Les aspects volitionnels sont également nombreux : s'asseoir physiquement et adopter une posture appropriée, maintenir cette posture et la corriger au besoin ; tenter de supprimer ou de réduire les images, les sons et les pensées mentales, ou du moins de les observer avec une certaine distance intérieure ; s'efforcer d'adopter les attitudes appropriées ; concentrer son attention sur un objet, qu'il soit externe (par exemple une bougie), corporel (par exemple sa colonne vertébrale ou sa respiration), mental (par exemple lors de la récitation d'un *mantra* ou de la visualisation d'un *mandala* , bien que ces objets puissent apparaître automatiquement au bout d'un moment), ou non phénoménal (c'est-à-dire le soi intuitif ou une de ses fonctions).
- L'évaluation joue également un rôle. Bien qu'il soit fondamentalement erroné d'avoir un but précis en méditation, on s'y engage généralement avec des objectifs en tête, qu'il s'agisse du but ultime de l'éveil, de la libération ou de la fusion avec le divin, ou d'objectifs plus prosaïques comme la réduction du stress ou la recherche de la paix intérieure. De plus, au fur et à mesure de la méditation, de nombreuses

évaluations se produisent, contribuant à préparer, orienter, générer et réguler les facultés cognitives et volitionnelles.

Il est donc évident que la cognition, la volition et l'évaluation sont étroitement liées dans la plupart des situations, même si l'on peut les distinguer dans des cas très simples au sein de l'âme. De ce fait, il convient de noter que *des influences* peuvent s'exercer sur ces trois aspects. Bien que la notion d'influence se rapporte principalement à la volition, elle concerne également la cognition et l'évaluation.

- En ce qui concerne la cognition, bien qu'elle soit intrinsèquement libre d'influence, nous pouvons être influencés quant à ce que nous recherchons, ce que nous choisissons de voir ou non, les orientations de nos recherches, etc. Cela affecte la portée, mais non le contenu, de notre expérience. Nous pouvons également recevoir des informations conceptuelles et méthodologiques (qui peuvent être justes ou erronées) de nos enseignants ou d'autres sources. Naturellement, tout cela façonne notre base de données à certains égards, c'est-à-dire que le contexte de connaissances auquel nous nous référons dans nos jugements est affecté ; de plus, notre manière d'interpréter ces données peut s'en trouver influencée.
- Quant à l'évaluation, étant essentiellement un acte de volonté, elle peut être directement influencée. Nos évaluations varient sensiblement au fil du temps et selon notre situation. En y prêtant attention, nous pouvons identifier les facteurs à l'origine de ces variations. Prenons l'exemple d'un nouveau modèle de voiture : au premier abord, on peut le trouver laid, puis,

avec le temps – peut-être à cause de la publicité axée sur le « style de vie » à laquelle on est exposé –, on peut au contraire le trouver très séduisant !

Les « pensées » et les « actions » les plus intimes de l'âme sont avant tout des intentions indicibles, au-delà de toute image ou de tout son mental. Ces derniers ne sont que des accessoires des pensées de l'âme, tout comme le sont plus encore les productions physiques qui accompagnent les événements mentaux (parole, écriture, gestes symboliques, expressions faciales et corporelles). Notre étude de la causalité se révèle finalement relever de la phénoménologie, lorsque nous nous interrogeons sur l'origine de la pensée et de l'action, et que nous la distinguons de leurs manifestations plus superficielles.

C'est pourquoi, en méditation, nous cherchons à nous tourner vers l'intérieur, à explorer toujours plus profondément *les racines* de nos pensées et de nos actions. En restant immobiles et silencieux, nous apaisons peu à peu le tumulte mental et physique, et pouvons ainsi espérer percevoir les aspects les plus subtils de notre vie intérieure. Autrement dit, lorsque l'environnement s'apaise, que le corps se fait moins présent et que l'esprit atteint un calme et une clarté suffisants, l'émergence d'intentions indicibles au sein de notre âme non phénoménale peut commencer à se manifester. La « petite voix intérieure » peut alors se faire entendre.

2. Velouté

Une « velleité » est un acte de volonté naissant. Au sens large, la velleité désigne un acte de volonté limité mais

insuffisant, c'est-à-dire un acte inachevé. Ainsi, la velleité peut suggérer une hésitation, à laquelle on oppose la détermination (la volonté d'accomplir la tâche, la résolution, la fermeté). Mais parfois, la velleité est intentionnelle, en ce sens que la volonté est volontairement incomplète ; nous voulons que notre volonté ne soit qu'à l'état d'ébauche, provisoire. Nous pouvons ensuite la développer, l'interrompre ou en modifier légèrement le sens.

Ainsi, des dispositions comme la volonté (une ouverture générale) ou la disponibilité (une préparation plus immédiate) à agir sont des dispositions que nous ne souhaitons pas nécessairement transformer, pour le moment, en volontés pleinement affirmées. Il convient toutefois de noter que ces dispositions dépassent la simple capacité ; elles impliquent un minimum d'effort de la volonté.[61]

L'agent peut détecter la velleité par introspection (connaissance intuitive de soi). Si l'acte de volonté concerné a déjà dépassé les limites de l'âme pour investir les domaines physique et/ou mental, il peut être perçu par l'observation de certains de ses résultats phénoménaux. Dans ce cas, l'agent, ou parfois d'autres observateurs, peuvent alors déduire la velleité d'événements extérieurs.

De nombreux concepts psychologiques ne peuvent être définis et expliqués qu'en référence à la velléité. Par exemple, la présentation d'un objet généralement désirable

---

[61] « L'empressement » est une autre velleité. Cela évoque un chien qui tire sur sa laisse. La volonté est plus qu'une simple disposition ou une disponibilité ; elle est contenue, retenue jusqu'à ce qu'une occasion propice se présente.

ne peut être qualifiée d'« intéressante » ou de « tentante » pour l'individu à ce moment précis que s'il manifeste une certaine velléité (voire une volonté pleine et entière) de l'acquérir ; autrement, ni lui ni nous ne saurions qu'il le désire. Il convient de distinguer, dans ce contexte, la velléité *d'agir* et la velléité *de ne pas agir* . Par exemple, la « paresse » renvoie parfois à une simple velléité de ne pas travailler (donc, si elle est surmontée par un acte de volonté plus déterminé de travailler ; sinon, elle devient une volonté).

Le concept de velleité est également important car il nous aide à comprendre la coexistence de valeurs conflictuelles. Bien qu'on ne puisse vouloir pleinement une valeur et sa négation simultanément, on peut avoir une double velleité, c'est-à-dire des velleités pour des éléments contradictoires. On peut aussi avoir un mélange de velleité pour une chose et de volonté pour son contraire : cette dernière domine, certes, mais cela n'efface pas la velleité. Tout cela vaut également pour la non-volonté. Ainsi, pour une introspection précise, il faut rester attentif aux velleités comme aux volontés pures.

Les velleités sont un outil important de communication intérieure. C'est principalement par les velleités, plutôt que par la volition, que nous prenons conscience de nos intentions, des directions que prend notre attention. Nous nous parlons à nous-mêmes par les velleités, avant même d'utiliser les mots. Ainsi, je peux me demander verbalement : « Devrais-je faire ceci ou cela ? » – et l'expression « faire ceci ou cela » a un sens pour moi, non pas parce que je le ferai réellement, mais parce que je m'oriente légèrement dans la direction de cette volonté (velleité). Pour avoir l'intention de « ne pas faire ceci ou cela », je générerais une velleité de ceci ou cela, suivie

d'un arrêt volontaire de toute volition ultérieure. Les velleités offrent donc à l'âme un *langage indicible* concernant les volitions intérieures. Ce langage est parfois enrichi par des artifices symboliques.

Un exemple important, fondamental sur le plan épistémologique, est ce que l'on appelle l'acte « mental » de ***négation*** . Cet acte n'est que partiellement mental, en ce sens qu'il renvoie à la projection d'une image mentale. Il s'agit en grande partie d'un acte spirituel (c'est-à-dire intérieur), d'un acte d'intention – un acte de velleité. Lorsque nous parlons d'avoir *observé* l'« absence » d'un objet phénoménal (par exemple, un détail visuel dans le domaine physique ou mental), nous ne faisons référence qu'en partie à la perception. Bien sûr, nous ne percevons jamais d'absences ; nous ne percevons que des présences. Nous ne pouvons signaler l'absence de quelque chose qu'en *comparant* le champ visuel testé à une représentation mentale (dans laquelle l'objet recherché est visualisé). Ce n'est que si nous ne trouvons *rien qui ressemble à* l'objet imaginé dans le champ visuel testé que nous disons : « il est absent ». « Nier » quelque chose implique donc une projection mentale, mais aussi une velleité consistant à « placer » cet objet mentalement projeté dans le champ visuel examiné, puis une velleité consistant à le « retirer » pour signaler l'échec du test. C'est seulement ainsi que nous parvenons à une compréhension intérieure de ce que signifie la négation.

Un autre exemple important est l'acte d' ***abstraction*** , par lequel se forment les concepts. Il consiste à se concentrer sur un ou plusieurs aspects communs à deux expériences ou concepts, tout en ignorant leurs différences. Cela implique une « occultation » sélective du contenu de la conscience, une intention négative réalisée par la velleité ;

nous faisons comme si une partie de ce que nous observons n'existait pas, afin de mettre en évidence les similitudes observées.

Un autre exemple intéressant, qui exige lui aussi une attention soutenue pour être perçu, de cet usage de la velleité est le suivant. Lorsque nous pensons à d'autres personnes ou animaux, nous les imaginons généralement en action, souvent par rapport à nous-mêmes. L'imagination de leurs actions physiques se fait simplement par projection mentale de leur image effectuant certains mouvements, comme dans un film. Pour les imaginer en train d'imaginer, il nous suffit d'imaginer ce que nous voudrions qu'ils imaginent, et de formuler l'intention ou de dire « idem pour eux ». Mais comment « imaginons-nous » leurs dispositions ou actions subjectives ? Puisqu'elles ne sont pas phénoménales, elles ne peuvent être projetées mentalement. Nous devons donc les mettre en œuvre, dans une certaine mesure, au sein de notre propre âme. Cependant, nous ne souhaitons généralement pas les mettre en œuvre pleinement : par exemple, nous ne détesterions pas réellement M. Y simplement pour imaginer M. X détester M. Y. Nous générerions plutôt une velleité, juste assez pour orienter notre cognition dans la direction souhaitée. Et nous ajouterions ensuite (verbalement ou tacitement) : « idem pour M. X envers M. Y ».

3. Caprice

Nous avons analysé la volition comme impliquant généralement la connaissance des termes et conditions environnants, ainsi que des différentes options possibles, suivie d'une évaluation permettant de sélectionner ses buts et moyens de prédilection. Cependant, on pourrait objecter qu'une telle description de la volition est circulaire, puisque la connaissance et l'évaluation sous-jacentes semblent impliquer des actes de volonté antérieurs. De plus, l'imagination des buts et des moyens implique la projection d'images mentales, ce qui constitue souvent en soi un acte de volonté. Ainsi, le concept de volition peut paraître logiquement incohérent, à moins d'anticiper ces objections.

Il nous faut simplement reconnaître que *certains* actes de volonté sont primaires, c'est-à-dire qu'ils ne requièrent ni recherche cognitive préalable, ni projection mentale des buts et des moyens, ni évaluation, ni choix délibéré. De telles volontés peuvent être qualifiées de *caprices* (sans connotation péjorative) ; par souci de cohérence théorique, il nous faut admettre l'existence de tels « actes sans cause » ou « impulsions initiales ». Ils jaillissent de nous, *ex nihilo* [62]. Leur spontanéité réside dans leur *absence*

---

[62] Il est en pratique difficile de provoquer un caprice ou un acte de volonté aléatoire. On peut être dépourvu de but utile, mais on peut dire que notre but est la volonté implicite de suivre un caprice. Dans certains cas, notre but secret peut être le désir de paraître fantasque aux yeux d'autrui ; autrement dit, on joue la comédie d'un caprice. Pourtant, même en faisant abstraction de tels motifs, un caprice fonctionnerait en associant sa volonté à un événement passager, par exemple choisir à droite (ou à gauche) sans se soucier des conséquences. Mais alors, ne nous est-il pas déjà arrivé de nous dire : « Je choisirai à droite » ? On pourrait donc objecter qu'une telle décision de principe fixe une fin, devenant ainsi le motif. Mais on peut rétorquer que

d'influence , leur inexplicabilité par un quelconque motif ; mais ils possèdent néanmoins une « cause » au sens large : l'âme agissante. Lorsque nous parlons d'« acte de volonté » ou de « liberté de la volonté », il convient de toujours garder à l'esprit que nous entendons plus précisément : « acte de volonté de l'âme », « liberté de l'âme de vouloir ».

Le caprice est notamment nécessaire pour agir face à un dilemme – lorsqu'on valorise (ou dévalorise) une chose et sa négation de la même manière, ou lorsqu'on est indifférent ou incertain. Sans caprice, nous serions paralysés dans de telles situations d'influence ou de non-influence égales. Ce cas précis peut être considéré comme un argument supplémentaire en faveur de l'existence du caprice, qui confère la volonté : si la volonté ne pouvait exister sans intention, elle serait souvent empêchée de se manifester. *A fortiori* , si le libre arbitre peut aller à contre-courant des influences dominantes, on peut vouloir encore plus librement lorsque les influences sont équilibrées, absentes ou incertaines ; le même pouvoir est en jeu dans tous les cas.

Un certain degré de conscience est une *condition sine qua non* de la volition. Si aucune conscience n'est impliquée dans un acte, celui-ci n'est pas véritablement volontaire. Ainsi, le caprice ne doit pas être considéré comme un acte aveugle et inconscient. Il suffit de le définir comme une impulsion primaire irréductible. La première impulsion à se tourner vers soi-même ou vers le monde peut ainsi être décrite comme une volition cognitive naissante ; elle ne renvoie pas à une recherche antérieure, bien que la

---

la décision elle-même *est* le caprice recherché. Un véritable caprice est donc concevable – du moins en ce qui concerne la décision de choisir la direction à suivre !

cognition l'accompagne. La mobilisation de souvenirs existants (informations obtenues dans le passé) peut être classée de la même manière. Une certaine part d'imagination est involontaire, produite par le cerveau sans créativité volontaire : elle peut servir la volition sans pour autant être la volition elle-même. L'acte d'évaluation en soi n'a pas nécessairement besoin d'être influencé, bien qu'il puisse l'être.

Il convient ici de bien distinguer les évaluations des émotions ; les premières sont des positions ou des postures volontaires de l'âme, les secondes des réactions de l'esprit ou du corps. Les émotions ne déterminent pas nécessairement ni entièrement les évaluations. Elles peuvent certes les influencer, dans une certaine mesure. C'est d'ailleurs souvent le cas, car la plupart des gens considèrent leurs émotions comme des arguments puissants ; ils s'y identifient et s'en laissent guider. Mais ces émotions sont elles-mêmes des effets d'évaluations antérieures ; ce sont des conséquences mentales et/ou corporelles de volontés influencées par ces évaluations [63]. Les évaluations ne sont pas nécessairement rationnelles non plus. Elles peuvent certes être influencées par des considérations rationnelles ; mais aussi forte soit cette influence, elle n'est jamais déterminante.

En définitive, toute évaluation est donc purement volontaire. L'évaluation confère de la valeur. Les choses ont de la valeur parce que l'agent concerné leur en a

---

[63] C'est d'ailleurs pour cette raison que les tentatives de certains philosophes de fonder des systèmes moraux sur des critères hédonistes ou esthétiques manquent de crédibilité. De telles doctrines ne sauraient guider l'évaluation, puisqu'elles prennent pour guide une conséquence de celle-ci !

attribué une, point final. Même lorsque cet acte a des objectifs ou des justifications objectives, prétendant être une évaluation impartiale, il est fondamentalement arbitraire. Cela ne prouve pas que ces évaluations sont « fausses » ; cela signifie simplement qu'elles sont des expressions intimes de soi. Bien qu'il ne faille pas s'identifier à ses émotions, on peut parfaitement s'identifier à ses évaluations les plus profondes. Voilà pour la question de la circularité du concept de volonté.

4. Divisions internes

Comment se fait-il que notre main droite ignore ce que fait notre main gauche, comme le dit l'adage ? Que signifie l'expression « nous sommes souvent en conflit avec nous-mêmes » ?

Le soi ou l'âme est essentiellement un, mais peut se partitionner de diverses manières. Comme nous l'avons vu, l'âme n'est pas un objet de perception, mais un objet d'aperception ou d'intuition de soi. Puisqu'elle ne possède aucune des qualités phénoménales que nous associons à l'espace (forme, taille, emplacement, etc.), mais qu'elle est une apparence non phénoménale, elle ne peut, à proprement parler, d'un point de vue épistémologique, être considérée comme spatialement étendue ou comme ayant une place précise. D'un point de vue ontologique, cependant, nous pouvons soit adhérer à cette même restriction (par positivisme), soit, par convention, lui projeter une extension et une position spatiales.

Il serait peut-être plus juste de considérer les divisions de l'âme comme se produisant dans le temps plutôt que dans

l'espace. Car l'âme semble s'étendre dans le temps, concept abstrait même par rapport à la matière et à l'esprit. Nous supposons que, bien que l'âme se renouvelle à chaque instant, elle conserve une certaine unité et continuité à travers le temps tout au long de son existence [64]– sur la base de laquelle nous pouvons reconnaître notre responsabilité personnelle quant à nos pensées et actions passées, présentes et futures. Cette thèse peut être défendue, sans pour autant nier notre capacité à rompre moralement avec le passé et à changer de cap dans le présent et l'avenir.

Bien que certains cas de partitionnement du soi puissent s'expliquer par la succession temporelle des volontés conflictuelles en jeu, il n'en demeure pas moins que certaines volontés conflictuelles semblent simultanées [65]. Ce sont ces dernières que nous représentons généralement comme distinctes dans l'espace ; or, à proprement parler, rien ne justifie cette distinction, car on pourrait tout aussi bien les considérer comme émanant d'un même point du soi.

Le moi, ou l'âme, peut se diviser de manière positive ou négative. Cette division est parfois utile à des fins d'autorégulation ou de maîtrise de soi – par exemple, lorsque nous nous forgeons une « conscience morale » pour veiller à notre respect de certaines normes élevées et éviter de nous laisser emporter par les passions du moment. Parfois, cette division est involontaire et malsaine ; elle engendre des conflits autodestructeurs et

---

[64] Voir la discussion à ce sujet au chapitre 16.2 de *Volition*.

[65] Voir la discussion sur les « doubles velleités » plus haut.

diminue notre capacité à faire face à la vie. Ainsi, la division du moi est une question de gestion : notre propre capacité de gestion doit déterminer ce qui est nécessaire et ce qui est excessif.

Il convient de distinguer les conflits internes (qui se produisent au sein même de l'être) et les conflits âme/esprit-matière (qui opposent l' être à son environnement mental et matériel). On peut se *contraindre* à penser ou à agir d'une certaine manière ; cela peut relever soit d'une volonté intrinsèque, soit d'une volonté orientant le corps et l'esprit dans la direction souhaitée. Les pensées et les actes peuvent être volontairement *réprimés* pour diverses raisons : parce qu'ils sont stériles, insensés, douloureux, répugnants, etc.

La répression désigne une situation malsaine où des pans de la perception, de l'aperception et de la pensée conceptuelle, actuelles ou mémorisées, sont bloqués à un degré suffisant pour empêcher que leurs implications (supposées à tort ou à raison) ne soient prises en compte. *L'oppression,* quant à elle, désigne une situation inconfortable où l'individu, à un certain niveau, rejette une idéologie – auto-imposée sous l'influence des parents, de la société, de la religion, de l'État ou d'autres autorités – qui opère actuellement à un autre niveau. Dans ce dernier cas, l'autonomie est en jeu – il s'agit d'une question d'autonomie ou d'autodétermination – car l'individu ne s'identifie pas (ou ne s'identifie plus) à l'idéologie, tout en étant (ou en continuant d'être) guidé par elle dans sa pensée et son action.

Nous reviendrons plus en détail sur ces conflits psychologiques dans les pages suivantes.

10. CHAPITRE DIX

Tiré de *Volition et concepts causaux apparentés* (2004), Chapitre 10.

AFFECTIONS ET APPÉTITS

1. Évaluation

Examinons maintenant plus en détail les principales affections ou appétits, qui comptent parmi les *principaux facteurs d'influence sur la volonté* . Une meilleure compréhension de la volonté et de l'influence nous permettra d'éclairer des concepts tels que : l'attirance et la répulsion (affections), le désir et l'aversion (appétits), l'espoir et le désespoir, la confiance et la peur, la certitude et le doute, ainsi que les réactions esthétiques face au beau et au laid. On peut les qualifier de « valeurs » ou de « dévalorisations », c'est-à-dire des choses que l'on choisit de rechercher ou d'éviter. Ce sont tous des concepts causaux, en ce sens qu'ils motivent et expliquent l'action volontaire ; ils sont intrinsèquement liés à la volonté.

Les valeurs s'expriment au moins par des véléités, sinon par des volontés pleines.

Il convient de noter tout d'abord que chaque paire de termes désigne les extrémités opposées d'un continuum, dont le point médian est l'indifférence. Ainsi, par exemple, le « désir » se réfère à *un ensemble* de réactions positives, et l'« aversion » (ou le refus) à l' *ensemble correspondant* de réactions négatives. Des termes spécifiques peuvent être utilisés pour les extrêmes. Ainsi, les expressions les plus intenses d'appréciation sont appelées amour ; et celles d'aversion, haine. L'indifférence, comme son nom l'indique, signifie que « l'objet ne fait aucune différence pour le sujet » – autrement dit, ce dernier n'est influencé ni dans un sens ni dans l'autre par le premier.

de noter que *plaisir et douleur peuvent parfois être mêlés* ; un même objet peut susciter du plaisir à certains égards et de la douleur à d'autres. Il ne s'agit pas d'une contradiction, mais d'une possibilité réelle. *Parfois aussi, nous ne savons pas si ce que nous ressentons est agréable ou douloureux* . Cela diffère des sentiments mitigés ou de l'indifférence ; il s'agit plutôt d'une confusion, et non d'une position ontologique, mais épistémologique.

Bien que le terme « affection » se réfère principalement aux goûts et aux aversions, et « appétit » aux désirs et aux aversions, ils sont également utilisés plus largement pour toutes les évaluations ; sans doute parce que nos réactions en sont affectées, et que, comme la faim et la soif, ils impliquent une certaine impulsion à certaines actions de la part de l'agent concerné.

On peut dire qu'une pulsion a une polarité positive ou négative, ou qu'elle est attractive ou répulsive, selon son inclination vers ou loin de l'objet ; et le degré de la pulsion indique son pouvoir d'influence, la facilité ou la difficulté qu'elle procure à poursuivre ou éviter l'objet, la probabilité

ou l'improbabilité que l'agent emprunte cette voie. Un même agent peut avoir simultanément des « pulsions contraires », c'est-à-dire des pulsions dont les objets sont incompatibles.

On peut désirer X et ne pas désirer X simultanément ; on peut même désirer ne pas désirer X et ne pas désirer ne pas désirer X. Tout cela est logiquement acceptable. Mais il demeure vrai que si l'on désire X, on ne ne *le « ne »* désire pas : le principe de non-contradiction s'applique lorsqu'il s'agit de la présence et de l'absence d'une même pulsion. De plus, on ne peut espérer réaliser simultanément deux objets incompatibles : si le désir de X se réalise, le désir de ne pas X ne se réalisera pas. Par ailleurs, nul n'est contraint de désirer une chose ou son contraire : on peut rester indifférent. Autrement dit, « je ne désire pas X » et « je ne désire pas ne pas désirer X » peuvent être vrais simultanément.

Ce à quoi nous accordons de la valeur aujourd'hui peut nous être dévalorisé ou nous laisser indifférents demain. De nouvelles connaissances, intentions ou évaluations peuvent modifier nos valeurs. Celles-ci sont donc souvent hypothétiques plutôt que catégoriques. Nous avons *des hiérarchies* de valeurs plus ou moins conscientes. Certaines valeurs prévalent sur d'autres, quoi qu'il arrive ; d'autres le font sous certaines conditions. Certaines valeurs sont fondamentales et exercent une influence considérable, guidant nombre de nos actions sur le long terme ; d'autres sont des réponses ponctuelles et immédiates aux opportunités présentes. Une pulsion peut être forte jusqu'à ce que son objet se révèle incompatible avec celui d'une pulsion plus importante ; dans ce cas, la pulsion initiale s'affaiblit considérablement et peut même disparaître complètement. Une pulsion peut donc être

consciemment utilisée pour résister à une autre ou la surmonter. Nos valeurs sont ainsi dans une sorte d'équilibre dynamique, plutôt que figées.

Les émotions, bien sûr, sous-tendent des évaluations. Les plus simples sont les plaisirs et les douleurs physiques, sensations provoquées directement par des stimuli physiques externes (une caresse, une flamme, etc.) ou par des processus purement physiologiques (la satiété, la faim, etc.). Plus complexes sont les émotions psychosomatiques (ou sentiments), qui sont des sensations physiques ayant des causes « mentales » ; elles sont viscérales, et pourtant nous savons qu'elles résultent d'événements mentaux ou d'évaluations de l'âme. Les émotions corporelles sont souvent un mélange de sensations et de sentiments. Plus subtiles encore sont les émotions mentales, qui semblent se manifester dans la sphère mentale plutôt que dans le domaine physique. Il est possible que toutes les émotions corporelles soient des projections mentales ; il est possible que des émotions apparemment mentales soient en réalité physiques – difficile d'en être certain.

Quoi qu'il en soit, il est important de noter que de telles classifications des émotions (plaisirs, douleurs ; sensations, sentiments, émotions mentales) ne doivent pas occulter leur grande variabilité en qualité et en intensité. Par exemple, une piqûre d'épingle est difficilement comparable à une forte sensation de faim.

> Il est intéressant de noter que même la douleur physique peut être vécue et influencée de diverses manières, selon notre perception et notre interprétation. Ceci est mis en évidence par les expériences utilisant l'« effet placebo », où la douleur d'un patient est atténuée par un

> analgésique factice. Non seulement le patient ressent moins de douleur, mais ce fait est également mesurable grâce à des instruments implantés dans son cerveau. Notons également l'effet inverse, l'« effet nocebo », par lequel une croyance erronée engendre un problème physique, mental ou émotionnel. De tels « effets » étaient utilisés avec ruse dès l'Antiquité, par les médecins et les guérisseurs (pour soigner) et par les sorciers et autres guérisseurs (pour soigner ou nuire).

En tout cas, je le répète, toutes ces émotions concrètes sont des perceptions relativement superficielles et ne doivent pas être confondues avec les évaluations, qui surviennent et sont intuitivement ressenties au plus profond de l'âme et constituent des actes volontaires. Le fait qu'elles soient voulues ne signifie pas que ces valeurs les plus intimes soient artificielles ou affectées ; bien au contraire, elles émanent des profondeurs de l'être. La connaissance que nous avons de nos évaluations est une connaissance de soi. Les émotions concrètes et les expressions de la volonté donnent naissance à diverses notions *abstraites équivalentes* de valeur, comme le bien ou le mal. Il est important de noter que les évaluations n'ont pas besoin d'être verbales ni même très conscientes ; en effet, elles sont généralement intentionnelles, sans paroles et de manière subconsciente. Nous n'avons pas besoin de dire, mentalement ou à voix haute, « ceci est bon », « ceci est mauvais » ou « ceci est neutre » pour le penser.

Ce à quoi on attribue une valeur est appelé une *valeur* . Les valeurs positives (ou valeurs) sont des plaisirs ou des choses agréables (si elles suscitent des émotions), ou ce qui est bénéfique à l'intérêt personnel, ou ce qui est bon (selon des normes plus abstraites, voire des principes

moraux). Les valeurs négatives (ou dévalorisations) sont des souffrances ou des choses pénibles, ou ce qui est nuisible ou mauvais. Les choses indifférentes ne sont ni précieuses ni négatives. L'« intérêt personnel » peut ici être compris de diverses manières : réel ou imaginaire, probable ou improbable, et concerner l'âme, l'esprit, le corps, les proches, les biens, ou des préoccupations plus abstraites.

Les termes « bon » et « mauvais » sont ici employés au sens large, signifiant respectivement « précieux » et « sans valeur ». Nous les utilisons par convention. Nous reconnaissons que chacun attribue des significations diverses à ces termes généraux ; il n'est donc pas nécessaire, à ce stade, de leur conférer un statut objectif. Notons qu'une chose peut n'être ni bonne ni mauvaise (indifférente) ; de même, une chose peut être bonne à certains égards et mauvaise à d'autres (de valeur mixte). Par conséquent, bien que le bien et le mal soient fondamentalement opposés, ils ne sont pas pour autant contradictoires.

2. Les principales valeurs

Il existe de nombreux types de concepts de valeur ; nous nous efforçons ci-dessous de définir certains des plus courants et des plus importants. Remarquez leur point commun : *ils relèvent essentiellement de la cognition (une croyance ou une considération), et de ce fait, ils sont capables d'influencer nos volontés* . Leur influence répétée ou constante sur nous explique notre attachement à ces valeurs, notre volonté de les poursuivre ou de les éviter. Une valeur peut être plus ou moins durable. Nos évaluations constantes deviennent nos *attitudes* ou dispositions personnelles.

On ***apprécie*** ce que l'on considère comme positif, d'une manière ou d'une autre ; on *n'apprécie pas* ce que l'on considère comme négatif, d'une manière ou d'une autre. On peut apprécier ou ne pas apprécier quelque chose sans y apporter la moindre action, même si l'on s'efforce généralement de s'en rapprocher ou de s'en éloigner. Différents termes permettent de distinguer les diverses formes d'appréciation et de répulsion. Par exemple, *l'amour* est une forte attirance envers les personnes ou les animaux (voire parfois, bien que cela puisse paraître inapproprié, envers des objets inanimés comme une maison ou un pays) ; la *haine* en est l'opposé. L'amour et la haine impliquent généralement certains ensembles d'émotions et d'actions. Certaines personnes pensent aimer quelqu'un, mais ne sont en réalité que sous le charme ou sexuellement attirées. La haine, en revanche, est rarement plus superficielle qu'elle n'y paraît.

Le désir traduit l'espoir d'obtenir du plaisir ou un autre avantage en entreprenant certaines actions ; *l'aversion* ,

quant à elle, traduit l'espoir d'obtenir de la souffrance ou un autre préjudice en entreprenant certaines actions. Plus les actions nécessaires pour obtenir/conserver ou éviter/perdre sont réalisables, plus l'impulsion est forte. Si l'on réalise que l'objet est inaccessible, tout désir ou toute aversion à son égard disparaît. Le désir ou l'aversion pour quelque chose implique généralement le désir d'entretenir une certaine forme de relation avec cette chose (par exemple, désirer une femme, faire l'amour avec elle ou vivre avec elle).

Toute évaluation n'est pas de nature désirante ou aversive, il est important de le noter. Ce qui les distingue, c'est qu'elles conduisent généralement à une action ou une inaction appropriée, même si elles peuvent parfois être consciemment ignorées ou rejetées. Le désir s'exprime par l'avidité si nous ne possédons pas encore son objet, et par l'attachement si nous le possédons déjà. L'aversion, au contraire, est un désir d'éviter l'objet ou de s'en débarrasser. [66]Si l'on parvient à obtenir le bien désiré, on dit que le désir est comblé ; si l'on échoue, il est frustré.

---

[66] Certaines de ces observations sont tirées de la psychologie bouddhiste (voir les douze *nidanas*), qui propose une analyse très détaillée du désir et de l'aversion : tout commence par un stimulus sensoriel (« contact ») ; celui-ci engendre plaisir ou douleur (une expérience ou une évaluation) ; nous avons tendance à privilégier ce qui est agréable ou à être repoussés par ce qui est désagréable (« attachement ») ; ceci nous pousse à agir en conséquence, c'est-à-dire à faire le nécessaire pour obtenir et/ou conserver, ou pour éviter et/ou perdre, ce qui a provoqué la sensation initiale (« attachement »). J'ai personnellement trouvé cette analyse très utile pour maîtriser les passions indésirables. *Ce processus peut être interrompu à tout moment* : on peut anticiper le contact initial ; ignorer stoïquement le plaisir ou la

Bien sûr, nous utilisons souvent des termes spécifiques pour désigner des désirs (ou des aversions) *particuliers* , généralement en référence à leur objet. Ainsi, par exemple, la soif est le désir d'eau ou d'autres liquides, la faim celui de nourriture (la gourmandise désignant l'excès de nourriture), la luxure celui de satisfaction sexuelle, l'avidité celui de richesse (argent, possessions), la vanité celui d'admiration (y compris la célébrité), la soif de pouvoir celui de domination sociale, la curiosité celui d'apprendre, et ainsi de suite. Mais de nombreux désirs (ou aversions) n'ont pas de terme spécifique ; on dit simplement « le désir de… ».

La satisfaction ou *l'insatisfaction* renvoient à notre réaction face à la réalisation d'un désir ou à la constatation de son échec. *Le contentement* ou *le mécontentement* renvoient à l'absence ou à la persistance de désirs et d'aversions ; ou du moins à l'importance que nous leur accordons (ou non). Ainsi, ces concepts ne concernent pas un objet de désir particulier, mais notre rapport au désir en général (dans la vie en général), ou du moins dans un domaine précis (par exemple, au travail ou à la maison).

L'espoir et *le désespoir* impliquent également la possibilité d'un événement heureux ou malheureux ; mais ils sont plus passifs que le désir et l'aversion. L'espoir est la conviction de la possibilité qu'un événement considéré comme heureux se produise ou qu'un événement considéré comme malheureux ne se produise pas. Cette « possibilité » peut être évaluée correctement ou incorrectement, en s'appuyant sur des données solides et un raisonnement rigoureux, ou comme une simple

---

douleur ; ou encore rejeter les tendances à l'attachement. Si une occasion est manquée, la suivante peut encore être saisie.

considération de « concevabilité » ou de « possibilité en principe », ou encore comme un acte de foi ou une forme d'auto-illusion délibérée. Le désespoir est, à proprement parler, l'absence d'espoir ; toutefois, en pratique, le terme est employé de manière plus vague, lorsqu'il n'y a pratiquement plus d'espoir.

Le désespoir peut aussi se définir par rapport à la possibilité qu'un malheur survienne ou qu'un bonheur ne se produise pas. Si l'événement, bon ou mauvais, envisagé semble impossible, il ne suscite ni espoir ni désespoir. Compte tenu de l'ambiguïté de l'appréciation de la « possibilité », on peut considérer le verre à moitié plein ou à moitié vide. Dans l'espoir, le bonheur ou l'absence de malheur paraît probable ; dans le désespoir, le malheur ou l'absence de bonheur paraît probable. Même en ayant toutes les cartes en main, on ne peut qu'espérer réaliser ses désirs, car nul ne peut être certain d'être encore en vie. Le désespoir est rarement pleinement justifié, car l'inattendu peut tout à fait se produire.

En tout cas, il est important de noter que l'espoir et le désespoir se rapportent à des possibilités ou probabilités futures qui peuvent se réaliser soit par notre propre volonté ou notre patience, soit en raison de forces qui nous dépassent. On attend l'objet de son espoir, sans pour autant nécessairement agir pour l'atteindre ni même envisager la possibilité d'y faire quelque chose. L'espoir peut être un *souhait* plutôt qu'une volonté de réaliser un bien futur. On espère souvent en Dieu, dans les promesses d'un homme politique ou d'un bienfaiteur potentiel, ou encore dans le tirage du loto de la semaine prochaine. On peut éprouver un certain plaisir immédiat à l'idée d'être un jour comblé de telle ou telle chose. De nombreuses fantaisies se créent

ainsi, nous divertissant et nous procurant un bonheur superficiel.

La confiance et *la méfiance* s'inscrivent dans le même continuum que l'espoir et le désespoir. Tandis que ces derniers concernent la possibilité du bien ou du mal, ou leur négation, les premiers s'intéressent davantage à leur *probabilité* . Un événement n'est pas seulement envisagé, mais aussi anticipé. Ainsi, la confiance est la conviction qu'un événement heureux est probable, ou qu'un événement malheureux est improbable ; la méfiance, quant à elle, est la conviction qu'un événement malheureux se produira ou qu'un événement heureux ne se produira pas. On peut faire confiance ou se méfier d'une personne, de soi-même ou d'autrui, quant à ses réactions futures face aux événements, en se basant généralement sur son comportement passé.

La patience et *l'impatience* désignent notre comportement face à un événement attendu, selon que l'on l'attend sans s'en inquiéter, ou que l'on souhaite ou tente de l'accélérer. Dans ce dernier cas, on ne se contente pas de désirer ou de redouter l'objet, mais on se préoccupe également de son échéance. La patience repose sur la conviction (justifiée ou non) que les événements extérieurs ou les actions concernées se dérouleront en temps voulu et de manière favorable, ou du moins d'une façon à laquelle on peut réagir adéquatement ; on reste donc passif. En revanche, l'impatience se manifeste par le doute quant au résultat ou à l'échéance, et l'on estime alors qu'une intervention est nécessaire.

La confiance et *la peur* anticipent toutes deux un danger plus ou moins précis ; elles diffèrent dans l’évaluation de la capacité à faire face à l’entité ou à l’événement

dangereux. Toutes deux envisagent donc la possibilité d'un événement négatif. Mais la confiance suggère une force ou une efficacité potentielle, la peur une faiblesse ou une inefficacité potentielle, par rapport à la menace perçue ou supposée.

Le degré de confiance ou de crainte varie selon l'ampleur du danger et selon les forces ou faiblesses perçues. Ces évaluations peuvent être justifiées ou non. Le danger peut être réel ou imaginaire, explicite ou implicite ; l'estimation des forces ou faiblesses peut être objectivement exacte ou non, admise ou non. Une confiance excessive peut mener à la témérité ; une crainte excessive relève de la timidité [67]. De tels excès sous-estiment ou surestiment respectivement le danger, et/ou surestiment ou sous-estiment les ressources dont on dispose pour y faire face.

La confiance en soi relève parfois de la naïveté et de la vanité, plutôt que d'une analyse lucide. L'ego se pavane, persuadé de sa propre valeur sur des bases très superficielles. Dans certains cas, cela mène au succès, car les résistances intérieures sont surmontées ou parce que l'apparence trompeuse séduit autrui. Mais un tel égocentrisme est, en fin de compte, fragile et ne constitue pas une véritable confiance. On peut soupçonner que des peurs secrètes le sous-tendent ; il est préférable de les affronter et de les surmonter pour accéder à une confiance authentique.

---

[67] La paranoïa survient lorsqu'une personne se considère, à tort, comme personnellement persécutée, c'est-à-dire lorsqu'elle imagine largement que d'autres agents volontaires ont l'intention de l'entraver ou de lui nuire, et qu'elle se sent incapable de faire face à une telle menace.

La peur est compatible avec l'espoir, bien que souvent liée au désespoir. On peut, il est important de le noter, craindre l'inévitable – par exemple, sa propre mort – ou s'y *résigner* . Une peur peut aller et venir, selon l'attention qu'on lui porte ou selon l'évaluation qu'on en fait. Ainsi, on peut craindre un instant l'approche soudaine d'un trou noir vers notre planète, puis l'oublier complètement. Ou encore, on peut craindre un ennemi, puis le trouver plus faible ou soi-même plus fort qu'on ne le pensait et retrouver confiance.

La peur met notre volonté à l'épreuve. *Le courage* consiste à surmonter l'influence négative de la peur, c'est-à-dire à conserver la capacité d'agir plus ou moins efficacement malgré une menace perçue ; *la lâcheté* est l'attitude inverse. Avoir du courage ne signifie pas se donner des airs de macho ; cela consiste à garder son sang-froid, à évaluer objectivement le danger et ses ressources, puis à agir comme on le juge nécessaire, en faisant de son mieux. La bravoure implique de ne pas se laisser ébranler face aux risques, car elle permet d'accepter la victoire comme la défaite avec sérénité.

La peur peut engendrer une impulsion à fuir (éviter ou esquiver l'objet de la peur) ou à combattre (parer ou riposter). Au combat, la manière la plus efficace de gérer une menace est parfois tout simplement de l'ignorer ; il est parfois plus sage d'adopter une posture défensive plutôt que de laisser la menace s'amplifier ; dans certains cas, des mesures de contre-offensive s'imposent pour neutraliser l'agresseur ; et dans d'autres encore, une attaque préventive est nécessaire pour éviter d'être surpris. Le choix des moyens dépend de l' évaluation du danger et des ressources disponibles.

La peur en soi n'est pas une émotion. Cependant, elle peut parfois engendrer une émotion de *frayeur* , caractérisée par une sensation de vide au niveau du plexus solaire ou une oppression à la gorge, ainsi que par d'autres symptômes, tant psychologiques comme le stress que physiques comme des tensions dans la nuque et les épaules, une accélération et une intensification du rythme cardiaque, ou encore des sensations cutanées et le hérissement des poils. La réaction exacte dépend du degré de danger perçu. La frayeur peut être une réaction saine, ou névrotique. Dans ce dernier cas, elle provoque des sentiments d'anxiété dont l'objet n'est pas clairement identifié, c'est-à-dire connu seulement à un niveau subconscient ; de fausses explications peuvent être avancées, embrouillant ainsi le raisonnement.

La peur, surtout lorsqu'elle s'accompagne d'effroi, peut aussi susciter *la colère* , une impulsion à neutraliser (blesser ou détruire violemment) la personne dangereuse ; la colère implique également un motif de vengeance, celui de punir la personne effrayante. La colère « froide » se distingue de la colère « chaude » selon le degré de contrôle rationnel exercé extérieurement lors de son expression. *La haine* est une réaction émotionnelle envers une personne ou un animal qui nous a blessés d'une manière ou d'une autre. Si ce que l'on redoute s'est réalisé, on peut, de ce fait, haïr celui que l'on suppose responsable. Mais on peut aussi haïr ce dernier pour nous avoir causé de l'effroi ou de la colère, dans la mesure où ces sentiments sont également douloureux en eux-mêmes. La haine peut

même se retourner contre Dieu, si on le considère comme le maître malveillant des événements redoutés [68].

On peut avoir peur de soi-même. Si, par exemple, on a, par le passé, manqué à plusieurs reprises à une promesse faite à soi-même, faisant preuve d'un manque de volonté qui a eu des conséquences désastreuses sur sa vie ou celle de ses proches, on peut se considérer comme indigne de confiance. Cela peut engendrer de fortes émotions négatives, dont certaines peuvent devenir chroniques.

La certitude et *le doute* sont également des évaluations importantes, qui s'inscrivent dans un contexte épistémologique. Elles signalent le degré de fiabilité ou d'inexactitude, ou encore l'exhaustivité ou l'incomplétude, de certaines données, concepts, propositions ou inférences pertinentes. On peut aussi éprouver certitude ou doute quant à la façon dont soi-même ou autrui réagira dans une situation donnée. Ces évaluations des données ou des personnes sont souvent déterminantes pour nos actions : elles orientent nos choix et nous incitent à prendre des mesures préventives. La certitude peut être encourageante et stimulante, mais elle peut parfois engendrer une confiance illusoire. Le doute peut engendrer l'hésitation ou le découragement, mais il peut aussi, à l'occasion, stimuler la créativité.

Il existe bien sûr de nombreux autres jugements de valeur possibles, mais ceux mentionnés ci-dessus sont

---

[68] Il va sans dire que je ne suggère ni n'approuve une telle attitude, mais je constate simplement qu'elle peut se produire. La crainte de Dieu n'incite pas nécessairement à la rébellion, mais peut au contraire engendrer la soumission. Dans le judaïsme, la crainte de Dieu, entendue comme soumission et obéissance, est considérée comme le fondement de la vertu.

probablement les plus influents dans nos vies. Certaines attitudes ont une portée plutôt personnelle (par exemple, le respect de soi, la fierté, la honte, la culpabilité) ; d'autres sont davantage tournées vers autrui (par exemple, l'admiration et le mépris), ou plus relationnelles (par exemple, la gentillesse ou la cruauté) ; toutes peuvent toutefois, à un degré ou un autre, être impliquées dans la motivation et avoir des implications sociales. Certaines de ces évaluations sont justifiées ; mais beaucoup peuvent être absurdes. Par exemple, l'envie des biens matériels d'autrui (par exemple, une maison ou une épouse) est compréhensible, bien que non louable, tandis que l'envie des qualités d'autrui (par exemple, la jeunesse ou le courage) est logiquement incompréhensible, bien que courante.

les réactions esthétiques face *au beau* et *au laid* , bien que plus difficiles à définir. Ces appréciations sont bien sûr souvent liées à nos émotions. Par exemple, certaines musiques rock ou peintures contemporaines suscitent chez moi une grande irritation ; tandis que lors de certains concerts ou dans certains musées, j'ai été profondément ému par la beauté qui s'en dégageait. Mais l'écoute d'une belle œuvre musicale ou la contemplation d'un beau tableau ne provoquent pas toujours de réaction perceptible. Pourtant, l'œuvre d'art semble, d'une certaine manière, « objectivement » belle. Or, nous ne pouvons prétendre à une objectivité absolue, car les réactions varient d'une personne à l'autre ; et même la perception d'une même personne peut évoluer au fil du temps. Ce domaine recèle donc bien des mystères. Ce qui fait peut-être tout son attrait.

Nos différentes passions (désirs, aversions, etc.) sont hiérarchisées les unes par rapport aux autres. Ces

hiérarchies peuvent évoluer avec le temps ; ainsi, une valeur initialement subordonnée à une autre peut devenir une fin en soi, ou du moins subordonnée à une autre valeur. Par exemple, un homme peut s'efforcer de devenir un champion sportif, ou une autre personnalité publique, non pas d'abord par désir de gloire ou de fortune, mais pour attirer l'attention des femmes ! Plus tard, il pourra apprécier son métier pour des raisons tout autres : pour l'épanouissement spirituel qu'il lui procure, ou parce qu'il contribue à son bien-être, par exemple.

3. Éthologie

L'étude de la valeur peut être qualifiée d'éthologie. L'éthologie se distingue de l'éthique en ce qu'elle n'établit aucune norme, mais étudie simplement la manière dont les valeurs naissent, se combinent, entrent en conflit et disparaissent chez les individus, traitant la valeur comme un objet d'étude neutre.

À la lumière des descriptions précédentes, on constate la multitude de facteurs inhérents à chaque concept d'évaluation. Souvenirs, croyances abstraites, anticipations, imagination, émotions : tout entre en jeu. Chaque élément est pesé. Des attitudes se forment, des politiques s'établissent. Des volontés se manifestent, des actions sont sur le point d'émerger. Les obstacles et les atouts ont leur impact. L'action peut alors se déclencher et se poursuivre. Une série de conséquences peut s'ensuivre, dont certaines peuvent se retourner contre celui qui agit.

De nombreux autres concepts couramment utilisés dans le discours psychologique peuvent être clarifiés de la même

manière. On peut ainsi progressivement constituer un lexique plus ou moins structuré de termes psychologiques, en se référant aux concepts fondamentaux de cognition, de volition et d'évaluation. Il convient de souligner l'importance de ces trois fonctions ; nombre d'auteurs en ignorent ou en occultent maladroitement une ou les autres. Des organigrammes peuvent être élaborés pour mettre en évidence les liens entre ces concepts.

Des valeurs de natures diverses, associées à des objets variés, sont souvent imbriquées au sein d'un *système de valeurs complexe* . Les valeurs sont par principe modifiables ; mais certaines, faisant partie intégrante d'un tel système, exercent une influence profonde et durable sur un large éventail d'actes volontaires.

Le système de valeurs peut comprendre un ensemble d'attitudes ancrées depuis la plus tendre enfance, auxquelles on est profondément attaché et qui constituent l'expression même de son identité. Certaines valeurs nous sont inculquées par les parents ou l'école. Dans la jeunesse, on peut être influencé par les médias (littérature, cinéma) et considérer certaines attitudes comme précieuses ; puis, au contact de certaines personnes ou face à certains défis, découvrir que les valeurs qui nous ont été transmises étaient erronées. Certains systèmes de valeurs, ou des parties de systèmes, sont adoptés délibérément, pour des raisons idéologiques (éthiques, religieuses, politiques) ou par appartenance à un groupe social ; ces systèmes peuvent rester fermement enracinés une fois établis, ou être plus ou moins fluctuants. De nombreuses attitudes s'acquièrent par l'expérience de la vie ou la réflexion personnelle. Certaines personnes apprennent peu de la vie ; d'autres évoluent avec l'âge.

L'acquisition, le maintien ou la perte de valeurs sont rarement arbitraires, mais généralement modulés par l'expérience de la vie. On pourrait établir une analogie entre l'induction de valeurs (pour la volonté) et l'induction de vérités (pour la cognition). En matière de cognition, on peut supposer qu'une chose est vraie, mais si elle fait de fausses prédictions, on finit par douter et la rejeter. De même, en matière de volonté, on peut supposer qu'une chose a de la valeur, mais si elle fait de fausses promesses, on finit par douter et la rejeter. Cependant, je ne suis pas certain que ce critère soit toujours fiable ; les gens sont prêts à beaucoup souffrir avant d'admettre leur désillusion.

Évitons une approche trop arithmétique ou mercantile des valeurs. En pratique, j'ai constaté la véracité de l'adage : « la vertu se récompense d'elle-même, le vice se punit de lui-même ». On peut certes y voir un énoncé éthique, un jugement moral, compte tenu des termes « vertu » et « vice ». Mais à y regarder de plus près, on constate que ces termes renvoient à certains comportements, de sorte que le principe n'établit pas de normes ou de critères précis, mais demeure axiologiquement neutre.

Il s'agit d'une interprétation courante de ce que l'on appelle la « loi de causalité » : l'idée que, s'agissant de la volonté humaine, comme en matière de causalité, **les actions ont des conséquences** (plus ou moins prévisibles, à court ou à long terme). Si l'on adopte des comportements psychologiquement ou existentiellement destructeurs, on finira vraisemblablement par en subir les conséquences ; et inversement, si l'on pense, parle et agit de manière saine, on acquerra (et conservera) naturellement confiance en soi, respect de soi, sérénité et contentement, autant de signes de bien-être mental et de dignité spirituelle. En général, on récolte ce que l'on sème.

Les voies de la vertu et du vice se reconnaissent à l'expérience ; ce sont des comportements ainsi classés car, au fil du temps, des personnes lucides ont constaté qu'ils étaient soit bénéfiques, soit néfastes à la vie. Je résumerais la vertu par ***la dignité et la décence*** : agir avec respect de soi et d'autrui, au sens le plus noble de ces termes. Le vice, à l'inverse, est un comportement à éviter, source de honte et de culpabilité (même en feignant l'indifférence ou l'orgueil).

Bien sûr, la dignité et la décence doivent être authentiques et non feintes, et il faut de l'effort et de la sensibilité pour les percevoir correctement. Elles interagissent, s'influençant mutuellement ; il faut donc les cultiver toutes deux pour assurer leur épanouissement et leur pérennité. La vertu n'est ni le moyen d'atteindre un autre but, ni la fin d'une autre pratique, mais à la fois le moyen et la fin. Le terme « vertu » signifie « le moyen », et l'expression « sa propre récompense » signifie « une fin en soi ». De même, mutadis mutandis pour le vice. Ce sont là, donc, des manières d'être.

Les vertueux se tiennent droits ; les vicieux sont torturés intérieurement. Cette observation éthologique ancestrale laisse à chacun le soin de faire le choix éthique. Il convient de préciser qu'il ne s'agit que d'une approximation : elle s'applique à l'individu considéré hors de son contexte social. Elle renvoie à la justice inhérente à notre nature mentale et spirituelle, sans pour autant affirmer l'existence d'une justice sociale ou naturelle automatique, ni celle d'une théodicée.

La raison pour laquelle ce principe s'applique à la psyché humaine, et non nécessairement aux affaires humaines, tient à l'interaction des individus au sein de la société. Si

chacun était vertueux, la vertu serait peut-être sa propre récompense, même dans un contexte social. Mais comme toute société est un mélange d'éléments vertueux et vicieux, la cohérence exige que ce principe soit mis à mal dans un contexte plus large. La même considération s'applique à l'environnement naturel.

Ainsi, pour prendre un cas extrême, une personne sage et bienveillante (voire un enfant innocent) pourrait être blessée ou tuée par des individus comme Hitler ; et il est avéré que certains de ces imbéciles et criminels finissent leurs jours dans le confort matériel et l'impunité sociale [69]. Une catastrophe naturelle peut emporter des personnes aussi bien aimables que malveillantes. De même, dans des situations plus courantes, la vertu ne garantit ni récompenses matérielles ni récompenses sociales, et le vice ne garantit ni châtiment matériel ni châtiment social. Les forces et les bouleversements sociaux et naturels tiennent souvent peu compte de la situation intérieure des individus.

Néanmoins, la personne vertueuse possède des richesses spirituelles et psychologiques inaliénables, tandis que la personne vile souffre de carences intérieures qu'aucune richesse ni aucun bien-être extérieur ne saurait compenser. La première est gagnante, la seconde perdante, quoi qu'il arrive. Ce constat est source de consolation.

Le Dhammapada , un texte bouddhiste du IIIe siècle avant notre ère, l'exprime très bien (v. 105) [70]:

---

69 Pour éviter cela, nous avons un système judiciaire.

70 J'ignore qui, historiquement, a été le premier à défendre cette vérité. Cependant, j'en ai personnellement été convaincu à la lecture des aphorismes de Marc Aurèle (121-80 ap. J.-C. – empereur romain et philosophe stoïcien), et je me

> « *...la plus grande des victoires est la victoire sur soi-même ; et ni les dieux du ciel ni les démons d'en bas ne peuvent transformer en défaite la victoire d'un tel homme.* »

En pratique, l'harmonie intérieure et l' **estime de soi** dépendent de nombreux facteurs. Si l'un d'eux fait défaut ou est insuffisant, on est tôt ou tard voué à souffrir d'un conflit intérieur et d'un mépris de soi proportionnels (voire, dans les cas extrêmes, d'une haine de soi).

a. L'estime de soi repose avant tout sur *l'intégrité* ou la maîtrise de soi, c'est-à-dire faire ce que l'on valorise et s'abstenir de ce que l'on valorise moins. Cela concerne principalement le comportement présent, mais les comportements passés peuvent influencer l'auto-évaluation actuelle (même si cet impact peut s'atténuer avec le temps et des efforts appropriés). De toute évidence, en cas de manque de maîtrise de soi, si les actions ne sont pas en accord avec les pensées, on est susceptible de se sentir en échec ou de se trahir, et de développer des tensions intérieures. Par exemple : si l'on a une « mauvaise » habitude, il est « logique » d'y renoncer pour préserver sa « bonne » conscience.

b. Il s'ensuit que la stabilité de l'estime de soi dépend du *caractère raisonnable* des exigences que l'on s'impose . Se fixer des exigences impossibles conduit à une spirale névrotique qui perturbe inévitablement la paix intérieure. Se fixer des objectifs trop élevés, perdre son sang-froid et se mettre la pression (par exemple, par la colère ou les plaintes) pour agir de manière imprudente, c'est se

---

souviens que cela a profondément influencé mon comportement par la suite.

manquer de respect. On ne peut exiger que ce qui est naturellement possible et à la portée de ses capacités actuelles – rien de plus. Bien sûr, on peut chercher à dépasser ses limites actuelles dans une certaine mesure ; la notion de possible ou d'impossible dans une situation donnée est sujette à débat. Par exemple : il est raisonnable (dans la plupart des cas) d'exiger d'aller voir son supérieur pour demander une augmentation ; il est déraisonnable (pour la plupart des gens) d'exiger d'avoir le courage d'escalader l'Everest.

c. L'estime de soi est avant tout une fonction des *efforts sincères déployés* ; elle ne dépend pas, en fin de compte, du succès. Tant qu'une personne a véritablement fait tous les efforts nécessaires pour atteindre ses objectifs, elle est, en principe, exonérée de toute responsabilité en cas d'échec dû à des événements indépendants de sa volonté. Bien sûr, la notion de « meilleur effort » est sujette à débat. Face à l'échec, on peut réessayer, encore et encore ; la persévérance n'est pas exclue. Mais la réalité peut toujours empêcher le succès final – et cela ne devrait, en principe, pas affecter l'estime de soi. C'est un corollaire du point précédent. Par exemple : un homme tente de sauver quelqu'un de la noyade et échoue ; s'il a fait de son mieux, mais que le courant était trop fort, sa conscience est tranquille et son estime de soi intacte. S'il est insatisfait de sa performance, il peut décider de s'entraîner à mieux nager pour la prochaine fois – mais c'est une autre histoire.

d. Tous les points précédents laissent penser que la paix intérieure et l'estime de soi sont possibles indépendamment de la nature des valeurs d'une personne. Or, cette vision est irréaliste et trop relativiste . L'équilibre ne résulte pas de simples conventions, qu'elles soient individuelles ou collectives. Il ne dépend pas uniquement

du système de croyances d'une personne, mais aussi des circonstances objectives. La « nature humaine » existe bel et bien ; l'être humain n'est pas infiniment malléable et adaptable. La psychologie de l'estime de soi dépend également, dans une large mesure, du caractère *constructif* des valeurs d'une personne : leur pertinence, leur capacité à enrichir sa vie.

Il est essentiel de choisir ses valeurs avec discernement. Si nos valeurs sont contraires à la nature humaine, elles auront tôt ou tard un impact négatif sur notre harmonie intérieure et notre estime de soi. Les effets néfastes de valeurs contre nature pouvant mettre du temps à se manifester, on peut, à court terme, se laisser bercer par une fausse impression de sérénité et d'efficacité, mais plus tard – parfois brutalement et violemment – on découvre toute l'ampleur de ses erreurs. Les exemples abondent et méritent réflexion.

Une personne vivant dans une société où certaines croyances et pratiques visant à nuire intentionnellement à autrui sont courantes peut, en apparence, sembler parfaitement à l'aise dans ce contexte (par exemple, la magie noire ou le racisme). Pourtant, de tels comportements peuvent avoir des répercussions néfastes sur son psychisme et, à long terme, engendrer de profonds doutes et une grande insécurité. Le simple fait d'accepter ce contexte ne met pas nécessairement une personne à l'abri de ses éventuelles conséquences objectives. De plus, la personne qui en subit les conséquences peut rester incapable d'en identifier la cause.

Il en va de même pour certaines croyances et pratiques que leurs partisans ne considèrent pas comme nuisibles sur le plan psychologique ou social (par exemple,

l'homosexualité ou la masturbation). La santé et le bien-être psychologiques ne se résument pas à une simple adaptation à des normes personnelles ou sociales arbitraires. Si tel était le cas, comme certains le prétendent, ces normes pourraient être modifiées à volonté et devenir aussi étranges que l'on le souhaite, sans jamais avoir de conséquences fâcheuses. Or, il convient de le répéter, l'être humain est unique. Nul n'est à l'abri de la confrontation avec la réalité. Les croyances peuvent être erronées et les valeurs objectivement destructrices.

Quant à la vertu de dignité, elle consiste à être digne de respect pour soi-même et pour autrui, par une conduite saine. La vertu de décence, elle, consiste à traiter les autres et les êtres vivants avec le respect qui leur est dû (à tout le moins). Ces deux notions sont liées. Les personnes qui se respectent se comportent généralement avec respect envers autrui, reconnaissant sa dignité et révélant et renforçant ainsi leur propre valeur. (Le respect ne signifie évidemment pas cautionner ou honorer le vice ; il s'agit plutôt d'une question de dignité : rester noble même face à la laideur, sans s'abaisser à son niveau.) Les personnes qui manquent de respect pour elles-mêmes ont tendance à manquer de respect envers autrui, révélant et renforçant ainsi leur propre manque. La décence peut aller d'un bonjour ou d'un sourire courtois à la charité ou au sauvetage d'une vie ; l'indécence peut aller de l'insulte verbale ou comportementale au viol ou à la torture.

11. CHAPITRE ONZE

Tiré de *Volition et concepts causaux apparentés* (2004), Chapitre 11.

COMPLICATIONS DE L'INFLUENCE

1. Habitudes

Un problème évident lié au libre arbitre concerne la force des habitudes, bonnes ou mauvaises. Si nous possédons le libre arbitre, comment expliquer que certaines habitudes soient parfois si difficiles à perdre ? Une fois acquises, certaines habitudes nous accompagnent toute notre vie, devenant ce qu'Aristote appelait une « seconde nature ». Les mauvaises habitudes, comme fumer du tabac par exemple, semblent souvent plus faciles à acquérir et plus difficiles à abandonner que les bonnes habitudes, comme tenir sa maison propre et rangée.

On peut définir comme ***habitude*** tout comportement volontaire (réponse à un stimulus) qui, *du fait de sa répétition passée,* est devenu plus facile à adopter ou plus difficile à éviter. La force de l'habitude réside donc (selon nous) dans son *influence* sur la volonté, mais cette influence est particulière car elle s'acquiert et se renforce par la répétition. Plus nous nous autorisons souvent et

machinalement à faire une bêtise (ou à ne pas faire une bêtise), plus nous sommes susceptibles de reproduire cette erreur. Inversement, plus nous nous encourageons souvent et consciemment à faire une bêtise (ou à ne pas faire une bêtise), plus nous sommes susceptibles de la reproduire.

Les habitudes semblent résulter du phénomène de *renforcement* . Il semble s'agir d'une loi psychique selon laquelle *chaque acte volontaire accroît la facilité d'une réponse similaire dans des circonstances similaires* . Ainsi, une volonté antérieure influence une volonté ultérieure, positivement ou négativement. La formation des habitudes repose sur un effet boule de neige.

Ainsi, chaque fois qu'on relève un défi, il devient plus facile de le relever à nouveau la fois suivante ; inversement, plus on hésite, moins on a envie de relever le défi. Chaque fois qu'on cède à une tentation, il devient plus facile d'y succomber à nouveau ; inversement, plus on résiste, moins on risque d'être submergé par elle. Remarquez que ces deux formules sont les deux faces d'une même pièce.

Cette loi détaille plus précisément la formation des habitudes : chaque action forte (relever un défi ou résister à une tentation) influence la prochaine occasion, la rendant plus facile ; chaque action faible (ne pas relever un défi ou céder à une tentation) exerce une influence inverse, rendant la prochaine occasion d'autant plus difficile. La mesure exacte de cette influence n'est pas précisée, mais elle n'est jamais infinie – autrement dit, elle ne rend jamais le libre arbitre impossible.

Le processus de formation d'habitudes consiste à répondre de manière répétée d'une certaine façon à un certain type de stimulus. Ainsi, l'habitude est une réaction ou une

routine quasi automatique que nous avons plus ou moins volontairement instaurée au fil du temps, pour le meilleur ou pour le pire. Nous acquérons un comportement « par défaut », qui ne peut être rompu que par un effort de déprogrammation ou un programme correctif. Par exemple, la paresse chronique ne peut être vaincue que par une activité physique régulière et soutenue.

Il convient de mentionner, au passage, le rôle de la répétition dans *l'apprentissage* . L'apprentissage ne repose pas exclusivement sur la répétition ; la plupart des apprentissages s'appuient sur l'expérimentation et d'autres méthodes. Cependant, une fois qu'une décision est prise (par ou pour l'apprenant) de mémoriser certaines informations ou compétences, la répétition est souvent la clé de la réussite. On peut, par exemple, mémoriser une prière ou des mouvements d'arts martiaux. Cette forme d'apprentissage s'applique aussi bien aux animaux qu'aux humains ; par exemple, un lionceau peut imiter à plusieurs reprises les techniques de chasse de ses parents.

On peut distinguer une habitude d' *activité* d'une habitude de *passivité* . Dans le premier cas, une volonté positive est impliquée dans le comportement concerné ; par exemple, dire « bonjour » aux personnes que l'on croise. Dans le second cas, l'habitude consiste à ne pas vouloir quelque chose qui aurait pu être voulu dans une circonstance donnée, au point d'ignorer le stimulus ; par exemple, on peut s'habituer à un bruit et cesser de chercher à le couvrir ou à l'éviter, voire même ne plus le remarquer.

Les habitudes que nous approuvons ne constituent généralement pas un problème, même si nous pouvons concevoir des situations où nous souhaitons au moins les dissimuler. Ce sont les habitudes que nous jugeons

autodestructrices d'une manière ou d'une autre que nous voulons éviter. Le meilleur moyen d'éviter les mauvaises habitudes est de se tenir à l'écart des tentations, tant que les forces en jeu restent gérables. Une fois acquises, les habitudes peuvent avoir une influence si forte qu'un effort ponctuel ne suffit pas toujours à nous en libérer ; une démarche plus structurée peut alors s'avérer nécessaire, impliquant un effort conséquent et régulier pour surmonter les tendances indésirables. Cet effort supplémentaire peut consister simplement à se rappeler que l'on a une habitude à combattre, ou bien exiger une planification, une résolution et une persévérance bien plus importantes. Il peut même être nécessaire d'instaurer une nouvelle habitude, une contre-habitude.

2. Obsessions et compulsions

Si nous défendons le libre arbitre, nous devons aussi expliquer de manière convaincante les obsessions et les compulsions que la plupart des gens éprouvent, à un degré ou un autre, au cours de leur vie. ***L'obsession*** désigne toute pensée ou émotion persistante ou récurrente, en particulier indésirable, qu'il est impossible de contrôler volontairement. ***La compulsion*** désigne une impulsion ou un besoin apparemment irrésistible d'agir d'une certaine manière, notamment d'une manière indésirable [71].

[71] On peut inclure ***l'inhibition*** sous ce terme, comme cas particulier de contrainte, lorsque la tendance en jeu est *l'abstention d'* exercer sa volonté, pour ainsi dire « contre sa volonté » ou à l'encontre de son meilleur jugement. Dans cette perspective, le refus de vouloir est une forme de volonté.

Exemples courants d'obsession : un homme peut avoir l'image d'une femme dont il est épris affichée dans son esprit pendant des heures ; une femme peut repasser mentalement pendant des jours une conversation douloureuse qu'elle a eue avec son patron au travail ; ou un homme peut passer sa vie à essayer de « faire ses preuves » auprès de quelqu'un décédé depuis longtemps qui a fait une remarque critique blessante qui continue de résonner dans sa tête.

Exemples courants de compulsion : un étudiant peut périodiquement interrompre ce qu'il fait pour se masturber, bien que, constatant les effets autodestructeurs de ses pulsions, il se promette sans cesse de reprendre le contrôle ; une femme ne peut s'empêcher de bavarder constamment avec son mari, même en sachant qu'il n'apprécie pas cela et que cela l'éloigne de plus en plus d'elle ; un manager ne peut s'en empêcher, mais il adore manipuler et tourmenter ses employés.

De nombreuses théories psychologiques ont été élaborées autour de ces événements apparemment involontaires qui jalonnent notre vie intérieure et extérieure. Certaines sont optimistes, partant du principe que l'être humain peut surmonter ses faiblesses et s'améliorer. D'autres sont pessimistes, considérant les individus comme de simples pantins impuissants dans un spectacle qu'ils n'ont pas écrit et qu'ils ne font, au mieux, qu'assister. Il est significatif que les premières théories tendent à nous inciter à relever les défis, tandis que les secondes tendent à promouvoir la résignation. Les premières favorisent la vertu ; les secondes, le vice. C'est pourquoi il est essentiel d'aborder ces questions.

Même en méditant, on est souvent complètement submergé par un flot incessant de pensées : images mentales significatives ou insignifiantes, sons porteurs de sens (mots) ou non (comme une mélodie), et parfois même par la perception de sensations corporelles et d'émotions pouvant engendrer des réactions motrices volontaires (comme s'agiter, se gratter ou se lever). On peut avoir récemment vécu une expérience marquante, positive ou négative, qui nous bouleverse, remuant l'esprit et le corps, entre réminiscence et anticipation.

On tente alors de reprendre le contrôle de la situation, aspirant à la paix intérieure, à la sérénité, à l'équanimité. On essaie encore et encore, en vain. Parfois, on est tellement pris dans le tourbillon qu'on en oublie même d'essayer ! On est happé, aspiré par la tempête. De temps à autre, on reprend brièvement conscience de la situation et l'on tente vaillamment, l'espace d'un instant, d'appliquer une technique de méditation volontaire, comme la pleine conscience de la respiration, l'arrêt des pensées, ou même simplement de faire de son agitation l'objet de sa méditation. Mais on ne peut persévérer ; un instant plus tard, l'attention est emportée par le courant puissant des pensées, telle une feuille au fil d'une rivière tumultueuse.

Où se situe le libre arbitre dans de tels cas, peut-on légitimement se demander ? Bien que les pensées, les émotions et les mouvements impliqués soient, dans une certaine mesure, involontaires, en ce sens qu'ils proviennent du corps, ils sont aussi assurément, dans une certaine mesure, produits par le moi, avec une part de volonté. Concernant la part involontaire, on peut comparer la situation à celle d'un homme attaché à une chaise et contraint d'écouter un enregistrement audio ou de regarder un film ; même si cela va à l'encontre de son gré, il

conserve son libre arbitre, mais ne peut l'exercer. Mais, concernant la part volontaire, *comment le moi peut-il agir contre sa propre volonté* ?

On pourrait avancer, pour expliquer les obsessions et les compulsions, que l'âme est divisible, c'est-à-dire qu'elle peut se scinder en *parties conflictuelles* . Ce qui est volontaire pour une partie est involontaire pour l'autre. Une partie peut cacher des choses à l'autre. Une partie peut formuler des exigences envers l'autre, et être obéie ou ignorée. Et ainsi de suite. La scission de l'âme devrait être considérée comme un acte ou une série d'actes initialement volontaires ; cependant, ceux-ci ne peuvent être défaits à volonté, mais nécessitent un certain travail intérieur volontaire pour être inversés.

Et je pense que cette proposition, selon laquelle l'âme peut fonctionner en contradiction avec elle-même, est largement acceptée. Cela peut parfois être sain. Par exemple, la « conscience morale » peut être considérée comme une portion réservée (de taille variable !) de l'âme, à laquelle on s'attribue la tâche permanente de veiller sur le reste de son âme, de juger ses actions et de dénoncer les écarts par rapport à certaines normes. Souvent, c'est pathologique. Certaines personnes semblent avoir de profonds gouffres dans leur personnalité, qui peuvent persister toute une vie et nuire gravement à leur comportement.

> Cette notion de compartimentation pourrait expliquer pourquoi les méditants appellent l'atteinte de la paix intérieure « Samadhi », ce qui, si je comprends bien, signifie « intégration » en sanskrit, c'est-à-dire (dans l'interprétation actuelle) l'unification de l'âme. Cependant, bien que je

> reconnaisse volontiers que l'idée de division de l'âme puisse être une métaphore utile, je ne l'accepterais pas aussi facilement comme une vérité littérale. Il nous faut d'abord tenter d'expliquer les données dont nous disposons de manière moins présomptueuse.

Pour comprendre l'étiologie des obsessions et des compulsions, d'une manière compatible avec le libre arbitre et sans formuler d'hypothèses supplémentaires trop radicales, il nous faut examiner ces processus plus en détail.

Concernant l'obsession, notre théorie du libre arbitre exposée ci-dessus n'exclut pas que le cerveau puisse bombarder le sujet (l'âme consciente) d'impressions multiples. Nous n'avons pas suggéré que toute information utilisée volontairement doive être sollicitée de manière délibérée, mais avons d'emblée reconnu le domaine mental comme un intermédiaire entre les domaines physique et spirituel, de sorte que le système nerveux peut fournir au sujet des données non sollicitées à considérer (pertinentes ou non pour la volonté – il appartient au sujet d'en juger). Le fait que l'âme n'ait pas toujours le pouvoir *d'interrompre* volontairement ces apports involontaires ne remet donc pas en cause le libre arbitre.

L'arrivée incontrôlable de données cognitives n'est pas en soi un problème d'obsession, car la volonté n'y est pas impliquée. Ce qui *est* obsessionnel, et qui nécessite une explication, c'est lorsque l'âme, *dans une certaine mesure, invite ou entretient volontairement* des pensées ou les émotions qui en découlent, *même si elle souhaite y mettre fin ou prétend ne pas le faire de son plein gré* . Dans de tels cas, la volonté intervient effectivement dans

l'apparition des données cognitives. Dès lors, le problème de l'obsession est en réalité un problème de compulsion. C'est pourquoi nous sommes justifiés de regrouper ces deux problèmes, comme nous le faisons ici, et de les traiter comme un seul. La cause sous-jacente de l'un est la même que celle de l'autre.

Intéressons-nous donc aux comportements compulsifs : quelle est leur nature, leur cause et leur remède ? Prenons, par souci de simplicité, quelques exemples tirés de mes propres méditations :

- Un jour, je me surprends à être très bavard, à commenter sans cesse tout ce qui m'entoure et à donner des instructions verbales à presque tout ce que je fais. Pourquoi une telle verbosité ? Dans mon cas, c'est peut-être dû à ma profession d'écrivain philosophique, qui m'oblige à exprimer mes idées par écrit. Cela devient une habitude difficile à perdre. Il s'agit aussi d'une sorte de répétition linguistique, d'une préparation des phrases à l'écriture. Ou peut-être, encore une fois, que j'essaie inconsciemment de communiquer avec quelqu'un par télépathie.
- Un autre jour, je me surprends à planifier énormément de choses. Non seulement je planifie des événements *imminents* qui exigent des choix et des décisions immédiates, mais je planifie *aussi à plus long terme* , pour des choses qui se produiront dans quelques heures, jours, semaines, mois ou années, comme si j'étais incapable de faire les choix et de prendre les décisions appropriées à ce moment-là (alors que je disposerai en réalité de données plus précises). Pire encore, je ne me contente pas de planifier ce qui est *programmé* (par exemple, je dois quitter mon

appartement dans quelques mois, conformément à mon contrat), mais j'anticipe même ce qui *pourrait* arriver, même de façon improbable (par exemple, ce que je ferais si j'étais dans un avion détourné par des terroristes, comme dans le téléfilm que je viens de voir). Pourquoi une telle frénésie de planification, qui va à l'encontre de toute utilité rationnelle ?

- Une fois de plus, je suis complètement absorbé par les pensées liées aux conflits mesquins que j'ai avec autrui. Une personne a dit quelque chose qui m'a agacé ; le souvenir revient sans cesse et je considère l'événement sous tous les angles : je me demande comment réagir, ou même si je devrais réagir ; j'envisage peut-être différents scénarios, avec des réponses et des contre-réponses. Par association d'idées, je passe ensuite à une autre personne, dont je me souviens qu'elle s'est comportée de la même manière. Je me demande ce qui motive de telles personnes, pourquoi elles manquent tant de décence et de civilité, où leur éducation morale et sociale a-t-elle failli ? Ainsi, mon esprit reste longtemps focalisé sur des événements sans rapport avec ma tentative de méditation actuelle – pourquoi ?

Heureusement, mes méditations ne sont pas toujours aussi troublées et confuses [72]; et même lorsqu'elles le sont, mon esprit finit par s'apaiser. De plus, les compulsions ne sont pas toujours indésirables ; par exemple, la compulsion à résoudre un problème intellectuel est précieuse au bon

[72] La simple *fatigue* joue souvent un rôle dans de tels effets ; et c'est significatif, car cela montre qu'il s'agit essentiellement de questions d'influence plutôt que d'objections crédibles au libre arbitre.

moment et au bon endroit. Mais la question est la suivante : quel est le point commun de cette agitation, pourquoi est-il impossible de simplement l'arrêter, comment une telle compulsion est-elle compatible avec la revendication du libre arbitre ? La réponse, me semble-t-il, réside dans la notion de ***désir*** (ici employée dans un sens spécifique) – qui implique un manque, une condition négative, qu'il s'agisse de désirer positivement quelque chose ou, au contraire, de vouloir l'éviter ou le fuir.

Il se peut que je veuille me rappeler de dire ou de faire quelque chose ; alors, je me le répète mentalement jusqu'à ce que je puisse le mettre en pratique. Il se peut que j'aie manqué une occasion, qui ne se représente pas (de sitôt, voire jamais). Il se peut que je sache que je n'aurai jamais, en réalité (du moins, pas tant que je suis en méditation !), la chance de réagir à un événement passé ; je suis donc condamné à y réagir par l'imagination, encore et encore. Il se peut qu'une question sans réponse, ou un souvenir oublié, me tourmente ; alors, je continue à chercher une réponse.

Dans tous ces cas, il y a un « vide » à combler, un problème à résoudre, une tâche à accomplir, une affaire inachevée à régler. La situation est construite de telle sorte qu'elle maintient l'individu en suspens, presque impuissant à se libérer de ses chaînes dans le contexte présent. Ainsi, ce qui motive la volonté dans de tels cas, ce n'est pas une force positive, mais plutôt quelque chose de négatif, un manque, un désir.

Si nous nous intéressons maintenant aux comportements compulsifs sur un plan plus physique, nous pouvons discerner un schéma similaire. La volonté est ici aussi indirectement guidée par des éléments négatifs, plutôt que

directement par des éléments positifs. Elle est absorbée, plutôt que provoquée. C'est ce qui rend les compulsions particulièrement insidieuses : elles ne sont pas dues à la présence d'une tentation ou d'un obstacle, mais à l'absence de quelque chose. Dans le désir ou l'aversion ordinaires, l'objet est relativement manifeste et identifiable ; dans le « désir » propre à l'obsession ou à la compulsion, l'objet est plus dissimulé, plus profondément enfoui. Son absence le rend nécessairement difficile à repérer et à gérer. Il existe un vide, perceptible uniquement par ses effets. Ainsi, pour vaincre une compulsion, il est impératif de découvrir l'élément caché dans l'équation.

Prenons l'exemple ***de la toxicomanie*** . Un acte volontaire est toujours impliqué, comme se servir un verre d'alcool, allumer une cigarette ou un joint, ou encore s'injecter une drogue [73]. Cet acte est généralement précédé d'une répétition mentale : on s'imagine le commettre et en apprécier les conséquences. On peut même en avoir un avant-goût, comme humer une bouffée de fumée. On commence par caresser mentalement l'idée, puis on la met physiquement en pratique.

---

[73] Les processus psychologiques en jeu s'appliquent tout aussi bien à des « drogues » plus métaphoriques. La « drogue » peut être, par exemple, la nourriture ou le sexe. Dans de telles situations névrotiques, manger n'a évidemment que peu à voir avec la faim physique, et les rapports sexuels ne sont rien de plus qu'une utilisation de l'autre comme support pour la masturbation, ou au mieux une masturbation mutuelle. La « drogue » peut aussi être plus masochiste, quelque chose de négatif plutôt que de positif. D'une certaine manière, toute consommation de drogue peut être considérée comme masochiste, puisqu'il s'agit d'un comportement autodestructeur.

Le toxicomane pense ou prétend que la drogue le soulagera de souffrances physiques, mentales ou existentielles. La drogue n'est ni censée guérir quoi que ce soit, mais seulement servir de « compensation ». La souffrance alléguée peut se manifester par une insuffisance de plaisir ou une douleur excessive. Le soulagement procuré par la drogue prend la forme d'une échappatoire à la souffrance ; la drogue ne la fait pas disparaître, elle ne fait que la masquer momentanément. De ce fait, la drogue est forcément néfaste à long terme ; car si la souffrance invoquée comme prétexte est objective, elle reste sans traitement. La drogue peut également engendrer ses propres dommages physiques, psychologiques ou sociaux ; le toxicomane peut développer des difficultés de santé, émotionnelles et/ou sociales. En raison de son inefficacité, voire de son effet contre-productif [74], la consommation de la drogue tend à devenir excessive. Après un certain temps, les effets de la drogue finissent ainsi par « justifier » son usage : un cercle vicieux se met en place.

La compulsion à recourir à la drogue est donc bien plus qu'une simple habitude répétitive. Il existe un prétexte initial, qui fournit au toxicomane un argument fallacieux et trompeur. Le toxicomane se considère comme désavantagé d'une manière ou d'une autre (émotionnellement, socialement, etc.) et cherche à compenser ce manque par la drogue. Les problèmes réels, antérieurs à la toxicomanie, sont ignorés ; et de nouveaux problèmes, liés à la drogue ou à la dépendance, apparaissent, ces derniers restant irrésolus. Pour se libérer de la dépendance, le toxicomane ne peut se contenter d'un

---

[74] Par exemple, fumer rend plus nerveux, et non moins.

effort de volonté au moment de la pulsion, mais doit d'abord démêler intellectuellement les complexités du système et en rester conscient. C'est seulement ainsi que la volonté (« dis non ! ») pourra, sur le long terme, exercer son action bénéfique.

L'existence de comportements compulsifs ne remet donc pas en cause le libre arbitre. La volonté est certes influencée, ici comme toujours ; mais l'élément qui exerce cette influence demeure relativement obscur. C'est pourquoi il est particulièrement difficile pour la simple volonté de surmonter les influences compulsives ; souvent, la seule force de volonté ne suffit pas : il faut à la fois conscience et ruse.

L'individu doit d'abord prendre conscience de son enchevêtrement et l'admettre, puis s'efforcer de le dénouer. Cela implique d'identifier le problème non résolu, le dilemme, le chaînon manquant qui sous-tend la compulsion, et de le neutraliser d'une manière ou d'une autre. Dans certains cas, une simple révélation peut suffire : la simple prise de conscience de l'absurdité ou de la circularité de la compulsion la dissout. Le plus souvent, il est nécessaire d'établir une priorité : *abandonner une valeur illusoire ou mineure au profit d'une valeur réelle ou supérieure* . Si le chien lâche l'os, il peut ramasser le steak. Souvent, un travail de fond plus approfondi est requis, pouvant inclure des études théoriques, une observation détaillée, l'analyse et la modification de ses schémas de pensée et d'action, et (à mon avis, le plus important et le plus efficace) la méditation.

> Un autre exemple que l'on peut citer, pertinent au regard des mœurs sociales actuelles, est la

psychologie de *l'hédonisme sexuel* ; celle-ci est très similaire à la toxicomanie.

Les faits concernant la nature humaine, que chacun peut vérifier par extrapolation à partir de sa propre expérience (cela ne constitue toutefois pas une invitation à « expérimenter » sur le sujet), sont les suivants. Livrés à eux-mêmes, les sens ne font finalement aucune distinction quant à l'âge, au sexe, à l'espèce ou à toute autre cause ; leur seul objectif est d'obtenir plus de plaisir et moins de douleur. Les sens dépourvus de toute guidance rationnelle ne s'intéressent qu'à la qualité et à l'intensité des sensations, sans se soucier de leurs sources ni de leurs conséquences.

Ceux qui s'imaginent que le bonheur réside dans l'expérience sensuelle la recherchent sans relâche. Au bout d'un certain temps, ils s'en lassent et se mettent en quête de nouveauté. La sensibilité de leurs sens, émoussée par la répétition et les excès, les pousse à aspirer désespérément à la nouveauté, à ce qui stimule d'autres récepteurs sensoriels ou les mêmes d'une autre manière. Ils s'enfoncent ainsi toujours plus profondément dans une sexualité de plus en plus dépravée, dans une sorte de désespoir absolu.

Le résultat n'est pas le bonheur, mais le mépris de soi et l'échec personnel (sans parler des dommages causés aux autres, utilisés comme outils ou affectés accidentellement).

Le désir n'est pas une preuve de besoin ; on peut désirer, et on désire effectivement, des choses qui nous causent (et causent à autrui) beaucoup de tort. On a souvent recours à

la raison pour justifier sa sensualité, pour la rationaliser – mais alors, la raison est soumise à l'émotion. Pour se libérer de la sensualité, il faut reconnaître l'indépendance et la suprématie de la raison sur elle.

Il convient également de noter, concernant l'orientation sexuelle : en général, les personnes spirituellement pures trouvent l'impureté répugnante, tandis que les impurs s'y sentent à l'aise. Les impurs trouvent les purs attirants, mais uniquement comme une occasion de répandre leur impureté, de souiller les purs. Les impurs sont surtout attirés par ceux qui sont tout aussi impurs, pour exprimer leur propre impureté ; ou par ceux qui sont plus impurs encore, pour s'accroître dans l'impureté. À mesure que l'impureté se répand dans une société, la tolérance à son égard augmente proportionnellement ; peu à peu, l'impureté devient plus exigeante et agressive.

3. L'ego est un trou noir.

Il est intéressant, enfin, de comparer notre conclusion précédente concernant le « désir » comme moteur des obsessions et des compulsions, et le principe bouddhiste selon lequel le « désir » est à l'origine de toute action humaine (créant du karma et, par conséquent, de nouveaux « désirs », dans un cycle apparemment sans fin). Nous avons vu précédemment que la volonté poursuit généralement un but (peut-être toujours, si l'on écarte les simples caprices, en leur attribuant une forme de finalité). Dans le contexte présent, nous avons constaté que parfois, la finalité de la volonté est particulièrement perverse car elle est occultée de manière trompeuse.

Une observation très perspicace de la psychologie bouddhiste [75], qui éclaire bien des aspects de la situation actuelle, est que *l'ego recherche constamment des expériences stimulantes afin de réaffirmer son existence et son identité* . C'est là le fondement de l'égoïsme et de la vanité de l'ego, ou faux soi. Par « ego » [76], on peut entendre l'image (partiellement, voire largement, erronée) que l'âme se fait d'elle-même [77]. Il s'agit d'une projection mentale,

---

[75] Le récit qui suit s'inspire de la doctrine bouddhiste, mais j'en ai adapté la terminologie. Ainsi, la plupart des écoles du bouddhisme nient l'existence d'un « soi réel (individuel) » (appelé ici âme), n'admettant qu'un « soi conventionnel » illusoire (appelé ici ego) et un substrat à toute existence appelé « nature de Bouddha » ou « fondement originel » (ce que l'on pourrait appeler une âme universelle). À mon sens, admettant l'existence d'un tel substrat indifférencié, il nous serait difficile de comprendre comment ou pourquoi il donnerait naissance à des egos (faux sois), si nous ne supposions pas que le tout universel soit d'abord, dans l'immédiat, apparemment fragmenté en parties individuelles (soi réels). Bien que les théoriciens bouddhistes apprécient les paradoxes stimulants, nous devons rester critiques et logiques.

[76] Notez que notre utilisation du terme « moi » ici découle de son usage populaire et ne doit pas être confondue avec celle de la psychologie freudienne (qui fait référence à un segment « réaliste et pratique » de la psyché), bien qu'elle puisse englober des aspects de ce dernier concept, ainsi que des concepts contrastés de « ça » (un segment « émotif et impulsif ») et de « surmoi » (un segment « idéaliste et régulateur »).

[77] Il est intéressant d'observer comment nous communiquons avec nous-mêmes, tantôt à la première personne du singulier (« je », « mon », « ma », « mes », « mes », « tes », « tes », « tes », « tes », et plus rarement à la troisième personne (« on », « nous », comme ici »). On peut aussi projeter, sans un mot, une image physique de soi-même en train de faire ou de posséder quelque chose. Tous ces discours,

d'un ensemble de notions et de suppositions sur elle-même, qu'elle confond avec elle-même [78]. Le soi-ego a toujours besoin d'être conforté d'une manière ou d'une autre. On pourrait dire : « l'ego a horreur du vide ».

Comme je l'ai expliqué dans ma *Phénoménologie* , le « moi » se compose d'aspects du corps, de l'esprit et de l'âme – certains correctement vécus ou inférés, d'autres erronément supposés, d'autres encore projetés de manière fantasmatique – auxquels on s'attache (c'est-à-dire à son âme – le soi connaissant, voulant et évaluant) comme étant son « soi » même. Il s'agit d'une image de soi en partie vraie, en partie fausse, tissée sélectivement et agrémentée d'embellissements fictionnels [79], à laquelle on s'accroche obstinément, persuadé que sa perte ou son altération serait insupportable.

L'ego, construction cognitive de l'âme (et non âme en soi), est *dépourvu de volonté propre* (même si l'on parle parfois de lui comme s'il en avait une). Il ne constitue pas une entité distincte en compétition avec le Soi – bien que nous le présentions souvent ainsi, car il s'agit d'une image

---

ainsi que d'autres événements, peuvent être ajoutés à ce qui constitue le « moi ».

78 C'est pourquoi l'ego peut être considéré comme la prison de l'âme, ou, plus poétiquement (pour reprendre une métaphore chère aux Juifs), comme son lieu d'exil. L'ego implique généralement une vision exagérée de notre importance dans l'ordre des choses, due à la proximité extrême entre notre corps et notre esprit dans notre perception du monde ; mais l'ego est aussi, en réalité, une limitation artificielle de la grandeur naturelle de notre âme.

79 Cela signifie, par exemple, considérer des apparences momentanées comme des réalités établies, ou des traits transitoires ou occasionnels comme des caractéristiques permanentes.

commode, d'une figure de style pratique. Toute action prétendument volontaire de l'« ego » est en réalité un acte de l'âme ou du Soi, dont ce dernier demeure pleinement responsable. Néanmoins, cette construction de l'ego *influence fortement* la plupart des pensées et des actes de l'âme, tantôt en bien, tantôt en mal, agissant comme un voile sur la connaissance et un obstacle à la volition, tel un filtre.

Les sensations et les sentiments corporels sont des composantes majeures du moi, qui exercent une influence particulièrement forte sur l'identité et le comportement, du fait de leur présence omniprésente et persistante. Mais de nombreux autres facteurs entrent également en jeu, comme le flux incessant des pensées.

De nos jours, il est fréquent (chez les hommes comme chez les femmes) de se contempler sans cesse dans le miroir. Il ne s'agit pas d'un simple narcissisme amusant, mais de l'expression d'une profonde insécurité et d'un besoin de confirmation de l'existence et de l'identité, ainsi que d'une préparation à la projection sociale. Un autre travers est de regarder des photos ou des films de soi-même et de les montrer à autrui.

Notre ego est également relatif aux autres, car nous en projetons une partie (généralement les aspects les plus flatteurs, mais aussi souvent ceux qui suscitent pitié et charité) à travers notre image sociale (en partie de manière habile, en partie de façon fortuite). Plus on parvient à convaincre autrui de la personnalité projetée – par nos

paroles, nos actes et notre apparence physique –, plus on renforce sa propre conviction quant à cette image de soi.[80]

Bien que la construction de l'ego soit possible en solitaire, elle est (pour le meilleur ou pour le pire) facilitée à bien des égards dans un contexte social. En effet, les autres ne connaissent l'individu qu'à travers certains aspects concrets, tandis que celui-ci possède également une connaissance intuitive (non concrète) de lui-même. Avec autrui, nous pouvons choisir de « montrer et raconter » ; de plus, ils s'attardent sur le passé au lieu de le laisser derrière eux, car l'image qu'ils se font de nous est cumulative et plutôt rigide.

L'ego est fondamentalement *agité et insécure* . Il privilégie les expériences agréables ; mais si celles-ci lui font défaut, il préférera de loin des expériences douloureuses plutôt que de n'en avoir aucune. Craignant d'affronter son propre vide, il recherchera des sensations, des pensées, des distractions et des possibilités d'identification à soi (par exemple, écouter du heavy metal à la radio, regarder un film d'horreur à la télévision, s'endormir et rêver, ou jouer à des jeux avec quelqu'un). Il inventera des problèmes intellectuels artificiels pour avoir matière à penser et à s'exprimer. Il se créera des problèmes psychologiques, existentiels ou sociaux pour avoir quelque chose à quoi réagir et un rôle à jouer. Autrement dit, nos problèmes ne sont souvent ni accidentels, ni même accessoires à nos activités, mais constituent leur raison d'être même.

---

[80] La relativité de l'ego est, soit dit en passant, une intuition tirée de la psychologie bouddhiste. L'Orient est véritablement une source inépuisable de compréhension humaine.

En particulier, le besoin de stimulation de l'ego contribue à expliquer pourquoi l'homme est un animal si social. Bien sûr, les humains ont objectivement besoin les uns des autres : pour la survie commune, la procréation, l'éducation des enfants. Ils prennent soin les uns des autres, se soutiennent et s'entraident, œuvrent ensemble pour le bien commun et s'enrichissent culturellement. Mais les romanciers, journalistes et psychologues modernes ont contribué à promouvoir une grande dépendance affective chez les individus (ce qui, paradoxalement, nuit aux relations humaines à long terme, car elle est trompeuse). Corriger cette tendance erronée, en montrant la subjectivité de nombreux liens sociaux, n'est pas du cynisme, mais de la lucidité et de la compassion.

La plupart des gens se sentent vite seuls. Bien que ce besoin de stimulation puisse être comblé sans compagnie (surtout en vieillissant), le moyen le plus simple de l'assouvir reste le contact humain. L'avantage réside précisément dans la richesse des échanges. On reçoit des stimulations sensorielles et l'on a des interlocuteurs devant lesquels projeter une personnalité sociale. On agit, on reçoit des réactions, on réagit – on ne s'ennuie presque jamais. Avec un compagnon – membre de la famille, ami, amoureux, collègue, voire même un ennemi si besoin est – on est toujours occupé et diverti. On préfère une relation amoureuse et tendre ; mais on peut aussi se contenter d'une dispute, d'une bagarre, ou simplement d'une promenade dans un centre commercial bondé. À défaut de compagnie humaine, un animal de compagnie fera l'affaire.[81]

---

[81] Bien sûr, certaines personnes vivent en solitaires malgré elles, car elles ne supportent pas les difficultés

La motivation qui sous-tend notre attachement incessant aux objets du désir pourrait n'être rien d'autre qu'une tentative frénétique et désespérée de l'ego inexistant (plus précisément , le moi se confondant avec cette entité imaginaire) *pour s'affirmer* par le biais de stimulants et de « jeux de l'ego ». Ce serait (selon cette thèse) la source de toutes les compulsions, qu'elles soient bonnes ou mauvaises. Par conséquent, si nous parvenions à abandonner cette identification illusoire à ce moi illusoire, nous serions libérés de toutes les compulsions.

Une autre explication du bouddhisme est que « l'existence est souffrance ». L'ego engendre nécessairement la souffrance : étant fini, il est inévitablement sujet à des vexations, des frustrations, des douleurs, des peurs, de la colère, de la haine, du désespoir, de l'ennui, etc., que ce soit en raison de la présence d'objets d'aversion ou de l'absence d'objets de désir. Cette souffrance s'exprime émotionnellement, comme une sorte de bruit de fond de sentiments négatifs, sous-jacent à toutes nos expériences, même celles qui paraissent superficiellement positives. Ce substrat négatif, dont nous sommes parfois pleinement conscients et parfois seulement vaguement perceptibles, *influence fortement* notre comportement, nous poussant à penser et à agir sans cesse, souvent de manière déviante (comme la consommation de drogues), dans une tentative

---

relationnelles. Les ermites, au contraire, évitent tout contact humain ou autre afin de réduire les stimulations inutiles et les problèmes artificiels qui en découlent. Ils souhaitent simplifier leur vie et leur expérience pour faciliter la méditation. Mais certaines personnes parviennent à méditer même au milieu des perturbations.

aveugle et vaine de nous débarrasser de ce sentiment inexplicable et désagréable.[82]

Le principe bouddhiste du désir est donc très général [83]: il désigne une sorte d'attachement [84]du soi à tous les objets de la connaissance et de la volonté, appelé attachement ou encore désir, saisie, adhérence. Or, un tel attachement ne se défait pas facilement. Les actes contraires – à savoir le détachement, l'indifférence, le renoncement, le lâcher-prise – sont également des formes d'attachement, dans la mesure où ce sont des actes intentionnels. Il est impossible d'échapper à l'attachement ou de l'éviter, s'il constitue lui-même une forme de poursuite. Toute la difficulté de la « libération » réside dans la nécessité de résoudre cette

---

82 Il s'agit de la première des « Quatre Nobles Vérités » au cœur du bouddhisme. Notons que l'on ne ressent pas constamment ce que les Français appellent « *le mal d'être* » ; on peut être très heureux pendant longtemps, sans se rendre compte de cette réalité sous-jacente. Mais ce bonheur est inévitablement temporaire, c'est-à-dire qu'il dépend de causes et de conditions telles qu'une bonne santé, un conjoint aimant, l'abondance matérielle, etc. Il est fragile, éphémère ; et, d'une certaine manière, nous le savons tous et nous nous préparons à sa fin inéluctable.

83 Il est intéressant de comparer cela au concept de « mauvaise impulsion ou inclination » (*yetser haraa*) proposé dans le judaïsme. Selon les rabbins, tous les hommes et toutes les femmes, de par leur constitution physique, possèdent naturellement une telle tendance négative innée. Cela n'est cependant pas entièrement négatif. Lorsque l'on lutte contre cette résistance (ce qui nous pèse, en quelque sorte) pour accomplir le bien, on en tire profit. Mais il est parfois bénéfique, de plus, de ne pas y parvenir. Par exemple, céder occasionnellement au désir sexuel rend la reproduction possible ; si chacun était trop saint, il n'y aurait plus personne.

84 Voir mon essai *Décoller l'esprit* , plus loin (chapitre 16.1 de *Volition*).

quadrature du cercle. Ainsi, le bouddhisme enseigne de manière plus radicale qu'il existe une forme de compulsion dans toutes nos actions, qui ne peut être éliminée que dans l'« éveil » ultime.

12. CHAPITRE DOUZE

Tiré de *Volition et concepts causaux apparentés* (2004), Chapitre 12.

PULSIONS ET IMPULSIONS

1. Poussées et impulsions physiques

Nous avons tous *des besoins corporels naturels* ***Les pulsions*** , qui semblent nous « forcer » à accomplir certaines actions, ne nous laissent pourtant pas totalement d'autre choix, mais plutôt un choix relativement restreint, à y regarder de plus près.

Nos besoins corporels les plus manifestes sont liés au système **digestif** . Il s'agit des besoins de boire, de manger, d'uriner et de déféquer. En observant leur déroulement en détail, on constate que les caractéristiques suivantes leur sont communes (du moins chez l'être humain) :

1. Nous ressentons un ensemble de *sensations physiques* [85]qui *déclenchent* le processus. On peut appeler cela le

[85] Les sensations, phénomènes primaires, sont bien sûr impossibles à décrire par des mots. Nous ne pouvons que les évoquer par des expressions et des analogies familières. De

stimulus . La soif se manifeste par une sensation de sécheresse dans la bouche et la gorge. La faim se caractérise par des tiraillements distinctifs à l'estomac (souvent accompagnés de mouvements et de bruits de sucs gastriques). Lors de la miction, nous ressentons une pression liquide dans nos organes génitaux. Lors de la défécation, nous ressentons la sensation d'aller à la selle et une sensation de pesanteur dans le rectum. Cette sensation est normalement la conséquence naturelle d'un état objectif de l'organisme : une carence ou un excès d'aliments liquides ou solides. Cependant, elle peut parfois être provoquée artificiellement, par exemple par des images mentales ; en se demandant si l'on a besoin d'uriner avant de se coucher, on peut ressentir une envie pressante.

2. Nous pouvons en outre percevoir, plus subtilement, une sorte de sensation, se produisant quelque part dans notre système moteur, consistant en *une impulsion à agir d'une certaine manière* . Cette sensation physique secondaire n'est probablement pas un réflexe, mais une première réaction inconsciente du système nerveux central. Elle signale que les organes d'action appropriés (ou généralement nécessaires) sont prêts à réagir au stimulus. Les muscles de nos jambes et de

---

plus, mes descriptions sont probablement incomplètes : la soif et la faim peuvent inclure des sensations orales que je ne parviens pas à identifier précisément. Par ailleurs, les sensations varient parfois dans leur détail : par exemple, des selles plus liquides procurent une sensation différente de selles plus solides. Les sensations sont également perçues comme distinctes : la faim diffère par exemple de la douleur due à une indigestion ou à une crampe intestinale ; de même, les sensations liées à la miction diffèrent de celles du désir sexuel.

nos bras sont prêts à saisir une boisson ou de la nourriture, et notre bouche salive déjà ; ou nous sommes prêts à courir aux toilettes. L'impulsion est donc une volonté d'agir (une réaction naturelle ou basée sur un comportement passé). Cependant, dans notre perspective actuelle, elle sert d'information plutôt que d'action. C'est peut-être ce que nous pouvons le plus assimiler à la « sensation d'avoir une impulsion ».[86]

3. Lorsque ces sensations de stimulation et d'impulsion parviennent à notre attention, nous les *évaluons sous différents aspects :*

    a. Nous évaluons un *malaise* qu'il faut soulager. Plus le malaise ressenti est intense, plus le besoin est fort.

    b. On évalue le degré d' *urgence , c'est-à-dire la rapidité avec laquelle nous devons répondre à la demande pressante. L'essence même de cette « pression » semble résider dans la contrainte* de temps qu'elle nous impose ; nous sommes, en quelque sorte, soumis à l'urgence. Plus la pression est forte, moins il nous reste de temps.

    c. Nous examinons *les solutions possibles* , c'est-à-dire ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire pour régler le problème. Cette évaluation repose non seulement sur des considérations

---

[86] Je tire cette hypothèse d'une expérience fréquente lors de mes méditations : à l'approche des dernières minutes de ma séance habituelle, je ressens souvent une forte envie de me lever. Il est important de résister à ce signal « ça y est, c'est fini ! », en refusant de s'y identifier, afin de profiter pleinement des bienfaits de la méditation.

physiologiques, mais aussi sur des facteurs pratiques, psychologiques et sociaux.

La question pratique pourrait être, par exemple : est-il facile et rapide de trouver de quoi se nourrir ? Où et comment ? Ou encore, où se trouvent les toilettes les plus proches ? La question psychologique pourrait être, par exemple : sommes-nous au régime ou à jeun pour une raison particulière ? Ou : les toilettes sont-elles trop sales ou malodorantes ? La question sociale pourrait être : est-ce acceptable en public ? Est-ce ridicule ? Est-ce bien vu ? Est-ce autorisé ou interdit ?

4. Ces différentes considérations qui entrent en jeu dans l'élaboration d'un jugement de valeur font intervenir des images mentales : on évoque des souvenirs, on projette des possibilités, on anticipe les conséquences. Finalement, les choix sont triés et nous prenons une décision. Notre volonté se met en action, concrétisant ainsi notre réponse présente.

    a. Cela peut consister à *retarder* l'exécution, en *résistant* à nos impulsions – en s'abstenant volontairement de se nourrir ou d'aller aux toilettes.

    b. Ou bien elle peut consister à *réagir* , dès que possible ou à la dernière occasion, pour obtenir *un soulagement approprié* de ces sensations, à un moment, un lieu et d'une manière plus ou moins convenables.

    c. Ou bien nous pouvons hésiter ou abdiquer, laissant finalement la nature déterminer le cours des événements : nous affaiblissant progressivement jusqu'à ce que nous mourions

de soif ou de faim prématurément, ou encore en libérant incontinentement notre urine ou nos matières fécales au mauvais moment et au mauvais endroit, ce qui peut endommager un organe.

En cas de danger imminent pour la vie, l'intégrité physique ou la santé, nous sommes *instinctivement Il est extrêmement improbable* de ne rien faire à ce sujet : cette improbabilité étant ce que l'on appelle communément « **la volonté de vivre** ».

5. Ces différentes possibilités de réponse sont, il est important de le noter, toutes *volontaires* . Que nous retardions, anticipions ou laissions les choses se dérouler naturellement, nous avons fait un choix, même si celui-ci implique des efforts différents. Quel qu'il soit, il s'agit *de notre* réponse. Cependant, chacun de ces choix, et le processus de pensée susmentionné qui y conduit, peut être fait *avec différents degrés de conscience* . Il peut être pratiquement « involontaire » (c'est-à-dire impliquer une conscience minimale) ou de plus en plus volontaire. Notons également que les événements pertinents qui ont précédé notre volonté, à savoir (a) les cognitions des sensations et (b) les jugements de valeur et les autres considérations qui les ont motivés, *influencent tous* notre volonté.

6. Une caractéristique essentielle de ces processus naturels est leur *inertie* , c'est-à-dire leur inévitabilité en l'absence d'intervention. Si nous ne répondons pas adéquatement aux signaux que notre corps nous envoie (soif, faim, envie d'uriner ou de déféquer), certains événements négatifs finissent par se produire malgré nous : nous pouvons tomber malade et mourir,

ou nous souiller. Auparavant, nous pouvons toutefois ressentir une *pression croissante* de stimuli et d'impulsions [87]. Nous pouvons parfois retarder l'événement naturel par la force de notre volonté pendant un certain temps. Puis, à un moment donné, ce choix ne nous est plus offert, et nous devons soit réagir promptement par un acte de volonté qui soulage la pression, soit affronter l'inévitable événement naturel (qu'il s'agisse de faiblesse et de mort, ou d'incontinence et de maladie).

7. C'est la *perspective* d'événements fâcheux qui nous incite à prendre des mesures préventives, dès que possible, ou du moins à la dernière occasion. Autrement dit, certaines images *mentales* sont la cause immédiate de notre action finale, plutôt que les simples sensations qui déclenchent initialement le processus de l'impulsion. Plus l'événement redouté se rapproche, plus notre esprit y est absorbé, réclamant un soulagement. Bien que très physiologiquement centrés, ces complexes d'impulsion se déroulent essentiellement dans le domaine mental, et l'action qu'ils engendrent est volontaire. De plus, il est important de noter que les catégories de causalité – causalité, influence et volonté – sont toutes impliquées.
8. De plus, il est important de noter que, que le soulagement soit volontaire ou non, le même

[87] En réalité, la soif et la faim finissent par s'atténuer. Je le constate lorsque je jeûne une journée ; j'ignore ce qui se passe ensuite. Dans ces cas-là, les premiers signaux du corps ne sont qu'un avertissement temporaire, dont le souvenir doit suffire à nous inciter à agir en conséquence.

> processus recommence tôt ou tard. Nous avons soif, faim ; nous buvons, mangeons ; nous digérons et ressentons le besoin d'évacuer les déchets ; nous allons aux toilettes ; très vite, nous avons de nouveau soif et faim, et ainsi de suite. Au moins, ces processus digestifs sont cycliques (plus ou moins quotidiens) et se poursuivent tout au long de notre vie pour fournir à notre corps l'énergie et les nutriments nécessaires.

Une dernière remarque : il convient de noter que la sensation physique initiale est parfois déclenchée par une pensée antérieure (elle-même pouvant avoir été provoquée par une autre sensation, et ainsi de suite). Par exemple : si, avant de me coucher, je me demande si j'ai envie d'uriner, mon attention se porte sur mon organe et cela suffit généralement à susciter une sensation de besoin qui, autrement, serait probablement absente ou insuffisamment intense. De même, je peux ne ressentir aucune soif jusqu'à ce que je voie une publicité pour une boisson. Nous reviendrons sur cette question plus loin, lorsque nous aborderons les pulsions psychiques.

Un autre instinct physique puissant est l' instinct **respiratoire** . La respiration (les muscles qui font entrer et sortir l'air de nos poumons de façon rythmique) est la plupart du temps automatique. Parfois, elle devient un acte plus ou moins volontaire. Si l'air se raréfie ou si notre gorge est obstruée, on prend conscience de la difficulté à respirer et, dans une certaine mesure, on intensifie volontairement sa respiration. Si l'on est traqué ou que l'on traque, on peut constater que sa respiration est plus marquée et bruyante, et tenter de la contrôler pour ne pas être entendu par l'ennemi redouté. En méditation, lorsqu'on porte son attention sur sa respiration, la première tendance est de prendre le contrôle de cette fonction,

comme si l'on était obligé de respirer consciemment ; cependant, après un certain temps, il est possible d'observer sa respiration sans l'influencer. De plus, il semble [88]impossible *de retenir* sa respiration indéfiniment : si l'on persiste, on perd conscience et le mécanisme respiratoire reprend le dessus.

La pulsion **sexuelle** présente deux facettes. Sa fonction première est *reproductive* . Il s'agit d'une pulsion plus modérée et durable, inhérente à la volonté de vivre, à la volonté de se perpétuer dans sa descendance (en tant qu'individu [89], membre d'une famille, d'une ethnie ou d'une espèce), assurant ainsi la transmission du patrimoine génétique. Le « malaise » à dissiper peut alors correspondre à la peur métaphysique du néant, ou au désir plus conscient d'obéir à un prétendu commandement divin. Le moment opportun pour satisfaire cet objectif se situe après la puberté et avant la perte naturelle de la puissance sexuelle ou de la fertilité, une lésion organique accidentelle ou le décès – ce qui est généralement interprété comme signifiant « dès que possible ou opportun ».

La libido comporte également une composante *hédoniste* , qui favorise la fonction reproductive, biologiquement primordiale. Il s'agit d'une envie passagère, qui peut devenir très intense, voire irrésistible. Le « malaise » à

---

[88] Voir Curtis et Barnes, p. 408.

[89] Je fais ici référence à la croyance juive selon laquelle les enfants sont le prolongement, l'extension dans le temps et l'espace, de soi-même. Mais on peut aussi se référer à l'enseignement bouddhiste selon lequel le désir sexuel est le moteur de l'existence cyclique, car c'est par ce désir que l'on s'engage dans toutes sortes d'activités qui accroissent le karma et engendrent ainsi la renaissance.

apaiser est ici en partie la douleur de la tension sexuelle, en partie l'espoir du plaisir sexuel. Des sensations de désir physique surgissent au niveau des organes génitaux à la vue d'un partenaire potentiel, et l'envie et l'excitation s'intensifient à mesure que la relation approche de l'acte. Le potentiel de reproduction est momentanément relégué au second plan par l'envie immédiate d'avoir un rapport sexuel. On peut contrôler le moment (ou même, au dernier moment, se désengager pour une raison ou une autre). Finalement, on se laisse aller et l'orgasme et l'éjaculation procurent un soulagement, jusqu'à la prochaine fois.

Chez l'être humain, le désir sexuel est le plus fort à l'adolescence et chez les jeunes adultes, et peut-être (apparemment en raison du taux de testostérone) davantage chez les hommes que chez les femmes ; ces faits ont une utilité biologique. Bien sûr, certaines personnes âgées et certaines femmes semblent fortement influencées par le désir, mais cela pourrait davantage être un signe d'immaturité émotionnelle et de crédulité face à la propagande médiatique [90]qu'une nécessité naturelle.

Certaines personnes peuvent, par la seule force de leur volonté, s'abstenir totalement de relations sexuelles pendant des années, voire toute leur vie[91] ; cela se produit

---

[90] L'idée que le sexe, sous quelque forme que ce soit, soit indispensable à l'hygiène mentale et au bien-être physique est aujourd'hui largement acceptée comme une évidence dans notre culture. Or, au vu de ses effets négatifs observables sur la personnalité et la société, il me semble que cette affirmation mérite d'être réexaminée.

[91] Même les animaux ne satisfont pas tous leurs pulsions sexuelles (du moins je le suppose, en observant que dans de nombreux groupes, un mâle dominant monopolise toutes les femelles).

sous l'influence de croyances communes (par exemple, une pratique spirituelle chrétienne ou bouddhiste) ou d'une particularité personnelle (par exemple, un traumatisme infantile). Un homme peut néanmoins avoir des éjaculations nocturnes. Certaines personnes ignorent temporairement ou définitivement l'aspect reproductif de la sexualité, mais privilégient son aspect hédoniste. Aujourd'hui, grâce à la pilule contraceptive et aux préservatifs, il est possible d'avoir des rapports sexuels normaux sans risque de grossesse, et ce, sans restriction. Certaines personnes satisfont leurs désirs par la masturbation. D'autres vont jusqu'à commettre des abus sexuels sur mineurs, des actes homosexuels, voire de la bestialité.[92]

Un troisième aspect de la libido, plus conventionnel que physique, mérite d'être souligné : il est lié à la pression *sociale* . Ce phénomène se manifeste aussi bien dans les sociétés traditionnelles, centrées sur la famille, que dans les sociétés modernes, qui valorisent l'apparence de la prouesse sexuelle. Ne pas se conformer aux attentes sociales peut entraîner une perte de prestige considérable, voire une stigmatisation. Ces sanctions sont bien réelles, car elles peuvent affecter les perspectives d'avenir ; c'est pourquoi, généralement, on s'y conforme. Des exceptions peuvent être accordées, par exemple aux moines et aux nonnes ; en effet, dans leur cas, tout intérêt pour la sexualité est perçu comme scandaleux.

Toute **sensation de malaise** nous pousse à en identifier la cause et à trouver un remède, ou du moins à soulager les symptômes, sous peine de subir des conséquences

---

92 Il va sans dire qu'en énumérant de telles tendances, je ne prétends pas les cautionner.

fâcheuses. Si nous nous sentons fatigués, notre instinct nous pousse à nous reposer ou à dormir jusqu'à ce que nos forces reviennent, sous peine de nous effondrer (par exemple au volant). Si nous avons chaud ou froid, nous ressentons le besoin de réguler la température de notre corps (par exemple en nous déshabillant, en ouvrant une fenêtre, en nous couvrant d'une couverture ou en augmentant le chauffage) ; sinon, nous commençons à transpirer ou à trembler, et nous perdons notre énergie, etc. Si notre peau nous démange, nous avons envie de nous gratter, comme pour éliminer l'irritant ; dans certains cas, l'irritant (par exemple, une piqûre d'insecte) est effectivement neutralisé. Dans chacune de ces situations, notre tendance est d'éviter l'inconfort et la maladie qui pourrait en découler, et de retrouver le confort et la santé.

Nous pouvons bien sûr anticiper les problèmes, plutôt que d'attendre qu'ils surviennent pour les résoudre – par exemple, en gagnant notre vie et en nous assurant ainsi d'avance de disposer de ressources suffisantes pour nos besoins fondamentaux tels que l'alimentation, le logement, la procréation ou l'assurance maladie. De toute évidence, ce fonctionnement dépasse la simple satisfaction des pulsions physiques immédiates, préparant ainsi des réponses à plus long terme. Tout cela est l'expression même de la volonté de vivre. Certains se soucient trop peu de l'avenir, d'autres trop.

Voilà pour notre analyse des besoins corporels communs. Bien sûr, on pourrait en dire beaucoup plus sur ces processus d'un point de vue biologique ou médical : les besoins digestifs et respiratoires sont liés au métabolisme, la régulation de la température à l'homéostasie, etc. Si ces connaissances sont fascinantes et méritent d'être acquises pour une compréhension plus approfondie, notre approche

est ici purement phénoménologique : elle s'intéresse à la manière dont l'individu perçoit directement les choses et y réagit. Nous avons notamment cherché à clarifier le rôle de la volonté et de l'influence dans ces processus.

Les processus décrits ci-dessus, malgré quelques différences de détail, présentent des caractéristiques largement similaires, ce qui nous permet de proposer une définition générale du concept d'impulsion, du moins chez l'humain (des ajustements seront peut-être nécessaires pour les animaux). Notre découverte intéressante réside dans l'importance *des composantes mentales dans ce que nous appelons impulsion corporelle* (ces composantes diminuent vraisemblablement aux niveaux inférieurs de l'échelle du vivant animal [93]). Nous sommes moins mus par une force physique que par la *perspective* d'un événement négatif et la *conscience* que la possibilité de l'éviter risque de disparaître.

De plus, bien que ces pulsions soient liées à des processus physiques ayant des conséquences automatiques, *elles permettent une intervention volontaire, sous la forme d'une résistance temporaire et de mesures préventives appropriées* .

La préemption peut être positive ou négative. Dans le cas de la miction et de la défécation, l'événement minimal (appelons-le X) qui se produira inévitablement si nous n'intervenons pas est l'incontinence, et sa préemption consiste à aller aux toilettes avant que cela ne se produise (c'est donc également X). De même pour la respiration :

---

[93] Il doit toutefois y avoir une composante psychologique. Prenons l'exemple d'un chien propre qui hésite à faire ses besoins à l'intérieur : il doit se souvenir de la désapprobation de son maître face à la souillure de la maison.

les actes automatiques et volontaires ont le même effet (apporter de l'oxygène aux poumons). Dans le cas de la soif ou de la faim, l'événement minimal (X) est une insuffisance d'énergie ou de matière, et sa préemption consiste à fournir de l'énergie ou de la matière suffisamment tôt (c'est donc non X, le contraire). De même pour la reproduction : le danger encouru est la discontinuité générationnelle, tandis que le remède est la procréation.

À ce stade, il peut être utile de distinguer les sensations initiales issues de processus *corporels naturels* , tels que les processus digestifs, respiratoires et reproductifs décrits précédemment, de celles dues à des facteurs *externes.* Stimulus *physique* . Par exemple : si une lumière vive nous éblouit, nous clignons des yeux par crainte d'endommager notre rétine ; si une personne est torturée, elle peut crier ou pleurer, espérant ainsi susciter la pitié de son tortionnaire. Il serait vain d'en dresser une liste exhaustive. Il suffit de noter que n'importe quel organe sensoriel peut être impliqué dans la perception du stimulus, et qu'il existe des réponses standard (bien que, parfois, des réponses plus créatives soient nécessaires).

Une distinction plus radicale, suggérée par notre analyse précédente, oppose les pulsions aux simples ***impulsions*** . Les impulsions, comme les pulsions, nous incitent à agir d'une certaine manière, et l'on peut y résister ou y céder. Cependant, alors que l'on peut résister indéfiniment aux impulsions sans risquer de conséquences néfastes, comme nous l'avons vu, cela n'est pas le cas des pulsions. Des exemples d'impulsions permettront d'illustrer cette différence. Si nous entendons un bruit désagréable, nous nous précipitons pour l'arrêter si possible. Si l'on nous chatouille, nous avons tendance à nous tortiller comme

pour échapper à celui qui nous chatouille. Dans ces cas, notez bien que notre réaction volontaire (résistance ou anticipation) n'a pas d'effet significatif sur notre santé ou notre vie [94].

On peut utiliser le terme « pulsion » pour désigner des envies ou de simples impulsions. Souvent, la distinction entre pulsions et impulsions est floue. Ce qui apparaît comme une pulsion peut souvent être interprété comme une simple impulsion – par exemple, nombre des aspects hédonistes de la libido décrits précédemment. On peut également classer des habitudes ou des compulsions comme le tabagisme, la consommation de drogues dures ou l'alcoolisme parmi les impulsions. L'impossibilité de se procurer rapidement la drogue désirée peut engendrer des symptômes de sevrage (irritabilité, insécurité), donnant l'impression que l'impulsion est une pulsion. C'est ainsi que l'esprit confus de la victime le perçoit ; mais, biologiquement, c'est l'inverse qui est vrai : la drogue est destructrice. En réalité, s'il y a une pulsion, il s'agit d'une pulsion naturelle visant à arrêter de fumer, de se droguer ou de boire, ou à éviter de contracter une maladie.

2. Impulsions et pulsions mentales

Les pulsions et les désirs mentaux ont une construction logique similaire à celle des pulsions physiques, à ceci près que le stimulus initial est généralement une pensée (ou un mécontentement) plutôt qu'une sensation (ou un malaise). Par exemple, l'aspect de convention sociale lié à

[94] On pourrait toutefois arguer que même un bruit ou une sensation désagréable est quelque peu menaçant.

la pulsion sexuelle humaine, mentionné plus haut, relève clairement d'une pulsion mentale, et non physique.

La frontière entre les deux est parfois, il faut l'admettre, arbitraire. Souvent, une envie ou une impulsion physique survient après une pensée. On a vu, par exemple, comment la simple pensée d'uriner peut engendrer la sensation qui déclenche l'envie d'uriner ; de même, la simple pensée d'une cigarette peut donner envie à un fumeur habituel d'en fumer une. Inversement, une envie ou une impulsion mentale peut être déclenchée par une sensation ou une perception antérieure. Par exemple, entendre quelqu'un dire quelque chose ou voir une publicité à la télévision.

Un bon exemple de motivation mentale serait mon envie d'écrire ce livre. Tout commence par une pensée spontanée et persistante. C'est une véritable impulsion, car une contrainte de temps est consciemment présente : je me répète sans cesse de terminer ce livre avant de mourir (et je prie pour avoir la vie assez longtemps). Cela la distingue, par exemple, d'une envie irrésistible d'acheter une voiture neuve dont j'ai vu une publicité alléchante ; or, une fois mon enthousiasme piqué, le vendeur pourrait tenter de me convaincre de l'acheter en fixant une date limite pour une « offre spéciale » à prix réduit ou avec des options supplémentaires !

La production d'impulsions mentales, et leur transformation en pulsions, sont des pratiques courantes des traditions religieuses ; par exemple, une religion peut enseigner que des prières ou autres rituels sont nécessaires au salut (impulsion), et instituer des moments précis pour ces rituels (pulsion). De même, l'administration fiscale fixe une date limite pour la déclaration d'impôt et impose une pénalité en cas de retard. De tels moyens sont utilisés

par tous les systèmes éthiques, sociaux, juridiques ou politiques laïques pour promouvoir les devoirs et leur accomplissement en temps voulu. Dans ces cas, les termes « inciter » ou « pousser » quelqu'un signifient respectivement « *provoquer une* impulsion ou une pulsion chez » cette personne – la causalité en jeu étant celle de l'influence.

Une impulsion ou une envie mentale est déclenchée par un souvenir précis (perceptif ou conceptuel), une image mentale (visuelle ou auditive), une émotion (humeur, sentiment psychosomatique ou sensation purement physique) ou une proposition verbale. Ces « pensées » initiales peuvent surgir spontanément, par un processus intellectuel, par simple association d'idées, ou encore être générées par des influences corporelles, des événements physiques extérieurs perçus ou des personnes . Au-delà de ce stimulus, tout est analogue [95]. Les impulsions se distinguent des envies par l'absence de pression temporelle. Le facteur temps inhérent aux envies crée un stress psychologique qui nous pousse à redoubler d'efforts pour nous débarrasser au plus vite de la gêne [96].

Il est intéressant de comparer *l'impatience* à l'urgence mentale. Elles présentent une certaine affinité, bien qu'elles soient logiquement opposées, l'urgence étant due à un manque de temps (supposé), tandis que l'impatience signale un excès de temps (supposé). L'impatience

---

[95] Comme nous le verrons plus loin, certaines pulsions mentales présentent d'autres différences par rapport aux pulsions physiques.

[96] Il convient de noter que souvent, deux urgences, voire plus, peuvent se superposer dans le même laps de temps, ce qui augmente considérablement notre stress, car nous sommes obligés d'établir des priorités.

survient lorsqu'on a le sentiment qu'un processus (par exemple, attendre un rendez-vous) nous prend plus de temps que nous ne sommes prêts à y consacrer. On souhaite alors accélérer les choses, par exemple en étant moins attentif ou en incitant les autres à l'urgence – et si cela nous est impossible, nous subissons du stress. Le temps que nous avons mentalement alloué à la tâche est artificiellement (par un vœu pieux) plus court que le temps réel. Une envie impossible (et inutilement stressante) se crée donc pour faire tenir un processus plus long dans une contrainte de temps que nous nous sommes nous-mêmes imposée.

Une impulsion mentale, tout comme une pulsion physique, implique une certaine intensité dans l'action, pouvant se traduire par des sensations musculaires spécifiques ; par exemple, l'envie de jouer du piano peut engendrer des sensations dans les jambes nous poussant à aller au piano, et dans les mains nous incitant à en jouer. Une évaluation s'opère, déterminant notre degré de désir ou d'aversion, l'urgence éventuelle de sa satisfaction, et les moyens disponibles. Des choix sont faits et des décisions prises, aboutissant à des actes volontaires : résister temporairement à l'impulsion, faire ce qu'elle nous pousse à faire au moment et à l'endroit opportuns, ou laisser les choses se dérouler naturellement.

Il est important de noter que ce qui qualifie une impulsion ou une envie de « mentale » est son point de départ supposé ; l'action (ou les actions) qu'elle nous pousse à accomplir peuvent être aussi bien physiques que mentales. Ainsi, par exemple, le désir est une impulsion à saisir et embrasser la fille, la colère est une impulsion à frapper le garçon au visage ; ce sont des actes physiques découlant d'une pensée. De même, le désir de comprendre est une

impulsion à étudier, cette dernière consistant principalement en des actes mentaux.

De même que les pulsions corporelles sont cycliques, leur satisfaction n'apportant qu'un soulagement momentané avant de réapparaître, de même, nombre de désirs mentaux sont insatiables et illimités. Ainsi, par exemple, pour la plupart des gens, plus ils gagnent d'argent, mieux c'est ; car même s'ils se sentent en sécurité pour aujourd'hui et demain, il y a toujours le lendemain et le surlendemain qui les inquiètent. Les pulsions peuvent donc devenir des prisons permanentes si on les laisse s'exprimer librement. Un sage dirait alors : si vous vous *identifiez à* la pulsion, elle vous domine ; si vous ne vous identifiez pas, vous *pouvez* la dominer.

Il ne faut cependant pas surestimer la connotation passive du mot « drive » (être poussé). Il est plus juste de se rappeler que « drive » rime avec « strive » (s'efforcer). On peut se pousser activement. Nos pulsions et nos impulsions mentales ne sont pas le fruit du hasard, ni innées comme la plupart des pulsions physiques ; elles sont généralement acquises. Elles constituent le mobilier de notre esprit, souvent construit et placé là [97]par nous-mêmes. À l'instar du corps, l'esprit est un instrument de l'âme. Un instrument a des usages, certes, mais non infinis ; il peut être utile, mais aussi gênant ; il possède une nature propre et n'est pas infiniment malléable.

Ainsi, nous pouvons nous entraîner – ou être entraînés par autrui – à réagir d'une certaine manière à certaines

---

[97] C'est une formulation courante. Les pulsions sont bien sûr « stockées » dans le cerveau, comme nous l'avons vu précédemment dans la section consacrée à la psychologie thérapeutique (chapitre 8.3).

situations. Cela peut se faire consciemment, par un travail sur soi, ou être le résultat naturel d'une longue série de choix et d'actes distincts qui, ensemble, finissent par constituer un schéma comportemental habituel. Nous pouvons être pleinement conscients d'une pulsion, que nous l'approuvions ou non ; ou bien y être soumis sans en avoir pleinement conscience, soit par manque de connaissance de soi, soit parce que nous avons refoulé cette connaissance spécifique pour laisser place à une contradiction personnelle.

En effet, nous pouvons être soumis à des pulsions contradictoires, qu'elles soient physiques et/ou mentales. Par exemple, on peut être amené à risquer sa vie pour sauver un être cher. Les impulsions ou les désirs sont en conflit lorsqu'il est naturellement impossible de les satisfaire simultanément. De plus, les désirs sont en conflit lorsque le temps nécessaire à leur réalisation et leur durée nous empêchent de les satisfaire tous deux. Dans de tels cas, nous devons prendre conscience du conflit potentiel, sous peine d'échouer dans les deux cas ; nous devons alors privilégier l'un ou l'autre, et, en cas d'urgence, décider assez rapidement pour éviter un affrontement. Parfois, le dilemme est paralysant ; alors, la nature suit son cours.

Lorsqu'une personne gère ces conflits de manière systématiquement irrationnelle, sans chercher à les mettre au grand jour ni à les résoudre d'une façon ou d'une autre, les dissimulant par crainte d'admettre des traits peu flatteurs ou par désir de céder à des pulsions qu'elle sait inappropriées et nuisibles, elle finit par développer des troubles mentaux. Ce comportement *refoulé* peut, à terme, engendrer des états émotionnels négatifs chroniques comme l'anxiété, des accès de haine et de colère «

inexplicables », une somnolence excessive et une fatigue permanente, de la nervosité et de l'hyperactivité, etc.

Dans tous ces cas, on peut entrevoir des conflits sous-jacents qu'il faut affronter et résoudre par des pensées et des actions appropriées. Les pulsions mentales ne sont pas des caractéristiques permanentes. Elles peuvent, plus ou moins consciemment, être atténuées et finalement éliminées, en faisant des choix judicieux au fil du temps – par exemple, en s'entraînant à réagir différemment aux mêmes stimuli jusqu'à ce que cette nouvelle réaction devienne un réflexe. De tels changements requièrent généralement de la sensibilité, de la finesse, des efforts et du temps ; ils surviennent rarement spontanément ou ne peuvent être provoqués par une simple volonté.

3. Analyse formelle des pulsions physiques et mentales

Nous avons analysé en détail certaines pulsions corporelles fondamentales et montré que des caractéristiques similaires se retrouvent dans d'autres pulsions physiques et mentales, celles-ci ne différant essentiellement que par la manière dont notre attention est attirée par elles. Les pulsions physiques sont déclenchées par certaines sensations, qu'elles proviennent du corps ou d'objets extérieurs, tandis que les pulsions mentales naissent de la pensée. Nous avons également constaté que les simples impulsions se distinguent des pulsions par l'absence de caractère inévitable. Les impulsions impliquent un stimulus et une réponse standard, mais

aucune limitation temporelle ; elles comportent une tendance, mais aucune urgence.

a. Pour commencer, passons en revue (avec une nouvelle numérotation) certaines des caractéristiques saillantes des pulsions physiques et de leurs analogues mentaux les plus proches, en mettant particulièrement l'accent sur l'étiologie :

1. Un événement est *forcément inévitable. Cela finira par se produire* . Cet événement, ou du moins son moment, est indésirable [98]. La durée de cet événement peut être inconnue avec précision, mais plutôt indiquée par l'intensité croissante des sensations physiques. Dans le cas des pulsions psychiques, cette durée est souvent perçue de manière émotionnelle, même si elle a pu être estimée intellectuellement.
2. Heureusement, il est possible de ralentir *volontairement* , voire d'empêcher, l'événement indésirable. Toutefois, ce ralentissement ne peut être indéfiniment retardé et le temps imparti pour l'empêcher est limité. Comme nous l'avons expliqué, l'empêchement peut être positif ou négatif. Le degré de conscience impliqué dans cette volonté peut varier d'un niveau minimal (action dite involontaire) à un niveau maximal (pleine conscience).
3. Si l'événement ou le moment de son déclenchement automatique semble inopportun, l'individu peut être de plus en plus influencé par *la perspective* d'un tel

[98] Par exemple, en cas de faim ou de soif, le manque de nourriture est indésirable, tandis qu'en cas d'incontinence, ce n'est pas l'élimination des déchets qui est indésirable, mais le moment où elle a lieu.

événement ou d'un décalage temporel, au point de prendre des mesures volontaires appropriées pour le retarder ou l'empêcher. Il convient de noter les termes « inopportun », « prévision », « influence », « volontaire » et « approprié », qui impliquent une évaluation, une cognition et une volonté à différentes étapes. Même dans le cas des pulsions physiques, les événements centraux sont d'ordre mental.

4. Les premières sensations ou pensées qui ont permis à l'agent de prendre conscience de l'événement ne l'obligent en aucune façon à agir ; il peut choisir de ne pas intervenir. Si l'agent intervient de manière inappropriée ou trop tardive, ou s'il ne fait rien, l'événement indésirable se produit malgré tout, quel que soit le moment où les circonstances naturelles le provoquent.
5. Soulager une pulsion, que ce soit par un effort de volonté ou en laissant les choses se dérouler par inertie, ne signifie pas s'en débarrasser définitivement. Elle peut réapparaître au bout d'un certain temps. Cela est particulièrement vrai pour les pulsions corporelles naturelles, mais peut également s'appliquer aux pulsions psychiques.

Cette liste suggère que les pulsions peuvent être formellement définies par une série d'énoncés, incluant des propositions modales, catégoriques et conditionnelles. Ainsi, nous pourrions désigner l'agent concerné par A, l'événement par X, etc., et énoncer de manière concise : « X se produira inévitablement pour A avant l'instant T, à moins que A ne retarde cet événement (X inertiel) par sa volonté pendant un certain temps ou jusqu'à ce qu'il le devance en le voulant (ou en le refusant, selon le cas) avant

qu'il ne se produise naturellement, etc. » Cependant, cette description détaillée constitue tout aussi bien une définition.

Notre analyse montre clairement qu'une pulsion peut être perçue comme un « *lien causal* » – un ensemble de relations causales de natures diverses formant un schéma commun. Il en va de même, dans une moindre mesure, pour une impulsion ; celle-ci partage certains éléments de la pulsion, mais pas les plus pressants. L'une comme l'autre sont plus complexes que la simple relation d'influence qu'elles impliquent, entre autres.

Il convient ensuite d'examiner ce que nous entendons ici par la modalité « *inévitable* », car il est clair que ce terme comporte de nombreuses nuances.

- Au sens strict, on entend par là une *nécessité naturelle* , un événement inéluctable qui finira par se produire, quoi qu'il arrive. Ce sens s'applique aux besoins corporels naturels décrits précédemment ; par exemple, une fois que nous avons envie d'uriner, nous y sommes inévitablement contraints. Une version plus nuancée serait *l'inertie naturelle* : dans un cadre donné, l'événement est inévitable, mais si ce contexte plus large change, cette inévitabilité peut ne plus être vérifiée. Par exemple, le patient s'évanouira « sans aucun doute » s'il n'est pas nourri, mais cela n'arrivera pas s'il décède.

  Il convient d'ajouter que les fatalités naturelles ne s'appliquent pas uniquement au corps ou à son environnement physique. Le domaine mental possède lui aussi une « nature » et est donc soumis aux nécessités et aux inerties naturelles. Par exemple, certains comportements insensés entraînent

inévitablement des conséquences fâcheuses, telles que la névrose ou la folie.

- Le concept d'inévitabilité peut être élargi davantage en référence à *l'artificiel La nécessité* , et plus encore en ce qui concerne *l'inertie artificielle , sont des exemples d'inévitabilités artificielles* . Par exemple, dans un système juridique, une peine peut être obligatoire une fois prononcée, ou susceptible de révision. De telles inévitabilités artificielles s'appliquent clairement aux situations organisées par la volonté d'une personne (la sienne ou celle d'autrui). Elles peuvent être physiques ou psychologiques ; par exemple, la peine peut être la peine capitale ou la stigmatisation sociale.

Le concept de pulsion peut être élargi en reconnaissant que l'inévitabilité et/ou le moment où elle se produit ne sont pas nécessairement *réels* , comme on l'a supposé jusqu'ici, mais peuvent être purement *imaginaires* . La pulsion, qu'elle soit physique ou mentale, repose essentiellement sur la conviction de l'individu qu'il existe une inévitabilité (quelle qu'elle soit) et/ou que l'événement indésirable surviendra dans un délai déterminé. De telles convictions sont parfois justifiées, parfois erronées, mais dans les deux cas, la pulsion possède la même force stimulante. L'erreur est peut-être plus fréquente dans le cas des pulsions mentales ; mais même les sensations corporelles et les perceptions physiques peuvent être mal interprétées.

Il ressort de l'analyse précédente que nous pouvons nous affranchir des pulsions physiques et mentales que nous jugeons inappropriées, pourvu que nous conservions notre lucidité. Nous devons veiller à toujours être conscients des forces qui nous influencent, à identifier leur nature et leurs sources, à en examiner les fondements, à évaluer les

avantages et les dangers qu'elles comportent, et à les affronter si nécessaire. Il est préférable d'être proactif que réactif – comme le dit l'adage, « mieux vaut prévenir que guérir ».

Comme indiqué précédemment, pour garantir la liberté d'action individuelle, il est nécessaire de ne pas s'identifier aux pulsions ou aux impulsions concernées, c'est-à-dire de ne pas les considérer comme faisant partie intégrante de son identité. L'objectif n'est cependant pas de se détacher de ses passions, ni de les contrôler rigidement par crainte. L'harmonie et la paix intérieures, ainsi que la spontanéité et la facilité d'action, sont hautement souhaitables. Le moyen le plus efficace de trouver le juste équilibre est la méditation : en atteignant le calme intérieur, tout se met naturellement en place.

L'être humain possède le libre arbitre, mais il s'agit d'un potentiel qu'il doit actualiser quotidiennement. Ce faisant, le moi affirme sa maîtrise de l'espace matériel et mental qu'il habite.

4. Existe-t-il des moteurs *au sein* de l'âme ?

On peut se demander : existe-t-il des pulsions et des élans *spirituels* , par analogie avec les pulsions physiques et mentales ? Le terme « spirituel » est-il approprié, ou tous les éléments non physiques sont-ils par nature mentaux ?

Une expérience fréquente des premières séances de méditation est que les pensées de toutes sortes (par exemple, se concentrer sur une sensation, un souvenir ou une émotion ; projeter une image ou un son mental ;

parler, anticiper, planifier ; etc.) semblent avoir une dynamique propre, apparemment « *contre notre volonté* » . Elles ne sont pas (ou pas toujours) entièrement involontaires, mais impliquent souvent (sinon toujours) une certaine activité mentale volontaire ; et pourtant, nous n'en avons pas un contrôle instantané et total (du moins pas avant d'avoir atteint un certain niveau de calme mental grâce à la méditation).

Il s'agit d'une expérience paradoxale qui mérite d'être expliquée. Comment se fait-il que la volonté humaine n'exerce pas un contrôle immédiat et total sur les fonctions mentales, voire matérielles, à sa disposition ? Pourquoi ne puis-je pas, à volonté, *apaiser* les turbulences mentales et poursuivre ma méditation ? Qu'est-ce qui, au plus profond de moi, *anime* la pensée, la rendant quasi automatique, voire totalement frénétique ? Comment fonctionnent les obsessions, et plus largement les compulsions ?

L'esprit, tout comme le corps, semble posséder sa propre inertie mécanique. Face à de telles impulsions, notre réaction primitive est de les suivre, d'accomplir ce qu'elles nous incitent à faire. L'âme, par son libre arbitre, cherche progressivement à prendre le dessus sur ces mécanismes naturels, c'est-à-dire à leur résister et à gagner en autonomie. Au début, seuls certains aspects sont immédiatement accessibles à une intervention volontaire. À mesure que nous nous concentrons avec sérénité sur notre être spirituel et que nous cessons de nous identifier à l'esprit et à la matière, nous parvenons à les maîtriser de mieux en mieux. La maîtrise ne consiste pas à exercer une force supérieure, mais à trouver le juste équilibre.

Si l'on admet le postulat du libre arbitre, selon lequel le mode d'action de l'âme est toujours et exclusivement

volitionnel, cela signifie que l'on rejette toute notion d'inertie ou de contrainte possible dans le domaine « spirituel », c'est-à-dire au sein de l'âme. Il s'agit donc de postuler que *tous* les événements involontaires se produisent hors de l'âme (dans le corps ou l'esprit, ou au-delà, dans le reste du monde), jamais en elle. Cela implique que, bien qu'elle soit cognitivement réceptive, l'âme en elle-même ne possède pas de « passions » de volonté. Les influences rendent une orientation de la volonté « plus facile ou plus difficile » pour l'âme, mais ne la poussent ni ne la tirent littéralement dans une direction quelconque.

Cette théorie peut donner l'impression que notre vie intérieure est extrêmement fade et détachée, et certains pourraient légitimement se demander si elle est exacte. Ils soutiendront que nous sommes bel et bien animés par des pulsions qui nous poussent ou nous attirent dans tous les sens. Il semble en effet exister des influences qui ne se contentent pas d'accroître ou de diminuer l'effort requis par nos volontés, mais qui sont au moins programmées pour se manifester *à moins d'être volontairement stoppées* . Si cela est vrai, alors on pourrait dire que l'âme possède des pulsions « réelles », du moins sous la forme de « processus d'inertie » internes (voire de nécessité causale).

Mais la question est la suivante : ces « inerties spirituelles » apparentes se manifestent-elles réellement au sein de l'âme, ou plutôt dans son environnement physique et mental ? Je doute fort qu'une quelconque impulsion ou poussée intérieure puisse amener l'âme à accomplir des actes semblables à des actes volontaires, même avec son consentement (et a fortiori avec le déterminisme). Les « actes » typiques de l'âme me semblent de telle sorte qu'ils ne peuvent être accomplis

que par sa volonté active. Je soupçonne que la nature de ces actes est telle que seule l'âme peut les mener à terme.

> Toutefois, pour être clair, il convient de distinguer ici *la volonté (positive) de l'âme* de son *absence totale de volonté (négative)* . Autrement, il faudrait supposer que l'âme est toujours obligée de vouloir, que son but soit positif ou négatif. Elle ne serait jamais au repos, jamais inactive. Ce ne serait pas une image fidèle de notre vie intérieure. Lorsque l'âme « agit » positivement (par volonté ou par refus délibéré), elle crée quelque chose de nouveau en elle-même et pour elle-même. Mais, de toute évidence, lorsque l'âme « ne fait rien », elle conserve une certaine description – à savoir son état actuel. Cette dernière situation ne doit pas être considérée comme de l'« inertie » au sens évoqué précédemment.

Si l'on analyse attentivement les situations impliquant des pulsions, telles que les pensées « difficiles à contrôler » mentionnées plus haut, on constate que les événements « inertiels » relèvent entièrement du domaine de la causalité, au niveau du corps et/ou de l'esprit, c'est-à-dire en dehors de l'âme. Prenons l'exemple du fait de parler ou d'imaginer quelque chose. Dans de tels cas, un processus naturel se déroule dans le système nerveux ou dans le reste de notre corps et, de manière générale ou dans certaines circonstances spécifiques, il est voué à se produire, à moins que l'âme n'intervienne volontairement pour l'interrompre. La volonté de l'âme, ou son absence de volonté, relève entièrement de son domaine ; tandis que l'événement inertiel précis, qu'il soit autorisé ou empêché, est entièrement extérieur à l'âme.

> En réalité, même nos sentiments les plus subtils, tels que nos humeurs positives et négatives ou nos réactions esthétiques qui, poétiquement, semblent imprégner notre âme, ne se produisent pas au sein même de l'âme, mais dans le mental qui y est associé. Bien que très subtils, ils demeurent des phénomènes perçus intérieurement, et non des expériences intuitives. Par conséquent, ils agissent sur l'âme comme toute autre influence, facilitant ou entravant ses volontés, mais ne lui sont pas intrinsèquement liés.

Bien que difficile à prouver définitivement, cette doctrine semble plus probable. Voir toutefois les réflexions complémentaires ci-dessous, qui examinent plus en détail les différentes manières dont la conscience est impliquée dans la volition.

5. Analyse formelle des pulsions spirituelles

Nous venons d'examiner où, au sein de la psyché, pourraient se situer des événements apparemment inertiels tels que les obsessions et les compulsions, et nous avons conclu qu'ils ne pouvaient être considérés comme spirituels (c'est-à-dire relevant de l'âme), conformément à la volonté et à sa liberté, mais qu'ils devaient être perçus comme mentaux. Ceci, comme nous allons le montrer, suggère certaines différences formelles dans certaines pulsions mentales.

Il existe *une catégorie particulière de pulsions mentales* qui mérite une attention particulière. Comme nous l'avons vu précédemment, les volontés que nous qualifions d'«

inconscientes » ou d'« involontaires » le sont non pas parce qu'elles sont *totalement dépourvues* de conscience ou de délibération, mais parce qu'elles en sont minimalement *impliquées* . L'adjectif « involontaire » est paradoxalement appliqué à certaines de nos volontés, non pas de manière hyperbolique, par reproche d'un manque d'attention, mais au sens littéral d'une absence totale de volonté.

Nous pouvons ainsi élaborer une forme logique de pulsion qui, au lieu d'opposer l'inévitabilité naturelle ou artificielle (nécessaire ou inertielle, réelle ou imaginaire) au ralentissement ou à la préemption volontaires, oppose la ***volonté dite involontaire (c'est-à-dire minimalement consciente)*** d'un agent à sa ***volonté volontaire (c'est-à-dire plus consciente)*** . De cette manière, nous sommes enfin capables de formaliser clairement les « inerties spirituelles » que la plupart d'entre nous expérimentons quotidiennement dans nos pensées et nos actions. Nous pouvons ainsi expliquer pourquoi les obsessions et les compulsions semblent survenir d'elles-mêmes, bien qu'elles impliquent manifestement la volonté ; et même contre notre gré, bien que nous soyons fondamentalement des êtres dotés de libre arbitre.

> Notre proposition est que, *bien que de telles pulsions impliquent la conscience et la volonté, Il faut* ***davantage d'efforts de conscience et de volonté pour les prévenir ou les arrêter que pour les commencer et les poursuivre*** .

Une routine habituelle requiert conscience et volonté, mais elle est *relativement* facile à mettre en œuvre comparée à l'investissement nécessaire pour la dépasser. Aussi, nous la répétons sans cesse, la renforçant ainsi. Ceci explique l'analogie entre les inerties « spirituelles » et

l'inertie naturelle : un effort supplémentaire est requis pour les transcender. De même que dans le domaine de la causalité, l'inertie persiste jusqu'à ce qu'elle soit déviée par la volonté, de même, dans le domaine de l'âme, il existe des situations où des volontés moins exigeantes se manifestent tant qu'un effort supplémentaire n'est pas fourni. On pourrait donc parler d'« inertie volitionnelle », ou continuer à utiliser le terme d'« inertie spirituelle » pour souligner la responsabilité de l'agent dans cette indulgence implicite.

Ainsi, ici, (1) au lieu de parler, comme précédemment, d'un événement « inévitable », nous faisons référence à une activité volontaire relativement « involontaire » ; et (2) tandis que la première serait « volontairement ralentie pendant un certain temps, voire interrompue », la seconde serait relativement plus volontaire (c'est-à-dire qu'elle exigerait un plus grand effort de conscience et de volonté). Dans les deux cas, (3) les événements mentaux déterminent la réponse. Enfin, (4) si la réponse consiste à « laisser les choses suivre leur cours », l'événement qui se produit est la continuation du comportement « involontaire » ; après quoi (5) le cycle peut reprendre. L'analogie est manifestement pertinente, ce qui nous permet d'utiliser le terme « impulsion » dans les deux cas.

Ces aspirations mentales spécifiques peuvent être qualifiées d'« aspirations spirituelles », pour la raison déjà évoquée. Nous pouvons alors (brièvement) définir ces aspirations en termes formels, comme suit.

> « **L'agent A a une impulsion à vouloir W** » signifie « **si A ne veut pas volontairement ne pas faire W, alors A veut involontairement faire W** », où « volonté volontaire » désigne une action

> consciente et « volonté involontaire » une action inconsciente, c'est-à-dire une action réalisée avec le minimum de conscience nécessaire, et rien de plus. Il est logique (puisque W et ne pas faire W ne peuvent se produire simultanément) que « si A veut volontairement ne pas faire W, alors A ne veut pas involontairement faire W », il est donc inutile de le préciser.

Je tiens à souligner l'importance de cette découverte. Ayant formalisé les pulsions et les impulsions physiques et mentales, et ici les pulsions spirituelles, nous pouvons désormais affirmer avec certitude que, *dans tous les contextes de motivation humaine, l'agent conserve son libre arbitre et sa responsabilité* . Jusqu'à présent, un doute pouvait subsister, car le flou conceptuel permettait à certains théoriciens de laisser croire que l'agent pouvait être essentiellement passif et donc irresponsable. Mais nos descriptions montrent que son implication personnelle est tout à fait concevable, et contribuent ainsi à le confirmer.

Par exemple, les théoriciens freudiens *subdivisent la personne en forces, segments ou entités conflictuels* – le moi, le ça et le surmoi ; ou encore le conscient, le subconscient et l'inconscient ; etc. – afin d'expliquer divers comportements et effets psychologiques. Cependant, bien que ces concepts puissent s'avérer utiles à des fins thérapeutiques [99]hors de leur contexte, d'un point de vue philosophique plus large, ils sont contre-productifs, car ils fragmentent inutilement le soi en parties hétérogènes et impersonnelles, remettant ainsi en question

---

[99] Ce dont je doute fort, car, pour autant que je sache, une vision aussi désintégrée de la psyché est susceptible d'engendrer des conflits psychologiques.

la liberté et la responsabilité fondamentales de l'âme. De telles théories finissent donc par entraver l'explication, nous empêchant de nous interroger sur le fonctionnement du soi unitaire, qui peut s'avérer conflictuel.

Le scénario des pulsions spirituelles est, pour rappel, le suivant : une volonté involontaire W est sur le point de se manifester ou s'est déjà mise en mouvement ; mais son contraire, non-W, peut encore être volontairement souhaité ; l'individu est de plus en plus influencé par la perspective indésirable de W, jusqu'à ce qu'il souhaite volontairement non-W. Autrement dit : W semble désirable au premier abord (du fait du faible effort de cognition et d'évaluation déployé), et l'individu le poursuit naïvement (avec un minimum de conscience) ; puis, l'individu (investissant soudain davantage d'efforts de conscience et de volonté) réévalue la situation et revoit son appréciation de l'attrait de W, préférant non-W ; cela l'incite à fournir l'effort supplémentaire de conscience et de volonté nécessaire pour poursuivre non-W, plutôt que W. Notons que non-W désigne logiquement tout ce qui est contraire à W.

Choisir la direction W n'est pas forcément plus difficile que de choisir la direction non W ; c'est même souvent le contraire. Cependant, W peut être initialement privilégiée par défaut, presque instinctivement, tandis que non W exige une réflexion approfondie. Autrement dit, W peut être le premier choix parce qu'elle est plus manifeste, et l'on a tendance à s'y attacher sans réfléchir, sans la comparer à d'autres ; tandis que non W doit être recherchée pour être remarquée.

Il est à noter que notre définition succincte n'évoque pas la conscience d'un élément influençant la volonté de A de

faire W ou de ne pas faire W. La volonté involontaire de faire W peut être soumise à un ensemble d'influences (disons I), tandis que la volonté volontaire de ne pas faire W peut être soumise à un autre ensemble d'influences (disons J). Parmi ces dernières (J), il peut s'agir d'une prise de conscience naissante chez A de sa volonté involontaire de faire W ou de son intention imminente de le faire ; l'agent peut alors réaliser qu'il ne souhaite pas aller plus loin dans cette direction et choisir volontairement de ne pas faire W. Cependant, les influences désignées par J peuvent tout aussi bien exclure cette prise de conscience et la motivation négative qui en découle, et être liées à un tout autre objectif et à une motivation plus positive.

Par conséquent, bien que les volitions involontaires ou volontaires impliquées dans les pulsions « spirituelles », comme tous les autres actes de volonté, puissent être facilitées ou rendues plus difficiles par diverses influences, ces dernières ne sont pas essentielles à la logique de ces pulsions. L'essence de ces pulsions réside dans le fait qu'une volonté inconsciente est naissante (une velleité) ou en cours (l'action effective a commencé), et qu'elle se poursuit jusqu'à ce qu'elle soit entravée (empêchée ou inversée) par un acte de volonté opposé et plus conscient. Dès lors, ces pulsions, en tant que telles, ne sont pas nécessairement des influences.

On peut être conscient ou non de ce que l'on fait avant de faire le contraire. L'individu n'a pas besoin de prendre conscience de son acte impulsif (la volonté inconsciente) pour déclencher son contre-action (la volonté consciente). Bien que cette prise de conscience accrue puisse parfois faciliter cette dernière, elle peut dans certains cas la rendre plus difficile, et dans d'autres cas encore n'avoir aucune influence.

Une aspiration spirituelle constitue une situation « objective », en ce sens que l'agent, bien qu'essentiellement libre, se trouve en quelque sorte contraint à suivre une certaine ligne de conduite, dont il ne peut se dégager sans un effort particulier de conscience et de volonté. Cette situation est plus contraignante que celle de l'influence, qui n'implique aucun engagement préalable.

La vélité ou la réalité de la volonté involontaire impliquée dans une telle pulsion a bien sûr des causes. La principale est le choix ou la décision initiale de l'âme de vouloir dans la direction concernée ; on peut parler d'auto-programmation. Cette posture ou performance initiale peut être – et est même susceptible d'être – influencée par des considérations mentales ou matérielles. Ces dernières peuvent correspondre à l'alignement naturel des phénomènes (conditions générales), ou à des phénomènes plus ou moins intentionnellement mis en place par d'autres acteurs (par exemple, des publicitaires, des propagandistes politiques ou des « ingénieurs sociaux »).

La résistance ou la contestation de l'élan spirituel, c'est-à-dire la volonté volontaire s'opposant à celui-ci, a également des causes. La principale est l'agent lui-même, qui affirme ou réaffirme sa liberté, soit en se désintéressant de sa volonté initiale, soit en s'intéressant à la nouvelle. Chacune de ces options peut, comme souvent, impliquer diverses influences, favorables ou défavorables, qui peuvent être des phénomènes naturels ou sociaux. Enfin, l'âme choisit délibérément de dominer et de déprogrammer sa volonté antérieure.

Alors que la correction des pulsions physiques et mentales inappropriées constitue une lutte de l'âme contre des forces relativement extérieures à elle, la révision des

pulsions spirituelles inappropriées signifie une lutte intérieure. En privilégiant la conscience à l'insouciance, nous assumons la responsabilité de nos actes et atteignons la maîtrise de soi.

13. CHAPITRE TREIZE

Tiré de *Volition et concepts causaux apparentés* (2004), Chapitre 13.

LA NATURE QUASI-FINALE

1. Finalité

La notion de ***finalité*** se rapporte avant tout à l'action humaine. Nous visualisons mentalement, ou projetons conceptuellement et verbalement, un état de choses que nous souhaitons voir advenir ou maintenir, et nous agissons en conséquence. Ce but peut être intérieur – une qualité spirituelle (comme la force de caractère), une capacité mentale (comme la logique) ou un état physique (comme l'immunité) – ou extérieur (comme un repas ou des vêtements neufs). Les moyens désignent les actions entreprises pour satisfaire ce désir.

> Ainsi, les propositions relatives à la finalité prennent fondamentalement la forme « Je fais ceci *pour* cela », ou plus largement « **l'agent A fait X afin d'atteindre ou d'obtenir Y** ». Une telle proposition concerne la volition, son sujet (A) étant un agent humain, et les moyens (X) étant un ou plusieurs actes de volonté, directs ou indirects,

> accomplis par l'agent dans la poursuite espérée du but (Y), tel que projeté par sa conscience.

Il convient de noter que l'agent peut avoir raison ou tort de penser que Y lui est possible (et encore moins « bénéfique » !), et qu'il peut avoir raison ou tort de penser que X, en particulier, est un moyen d'atteindre Y. En effet, il peut admettre que son objectif Y est incertain et/ou que les moyens qu'il propose sont inadéquats, et être néanmoins considéré comme faisant X pour atteindre Y.

Dans un second temps, le concept de finalité est transmis aux animaux supérieurs (ceux supposés posséder une volonté), et de telles propositions peuvent également leur être appliquées. Enfin, comme nous le verrons plus loin, dans un troisième temps, le concept est appliqué *par analogie* et de manière atténuée aux fonctions non volontaires de nos organes et des leurs, ainsi qu'à d'autres organismes vivants (dépourvus de volonté) tels que les plantes ; nous pouvons qualifier ces finalités « comme si » de *quasi-finales* .

De plus, nous appliquons couramment la notion de finalité aux objets inanimés. Cela ne signifie pas que nous considérons que ces objets choisissent eux-mêmes leurs finalités, ni qu'ils possèdent des finalités naturelles inhérentes. Ils ont la finalité que *nous* – c'est-à-dire tout être doté de volonté – leur *attribuons* . *Il s'agit donc plus précisément de l'* ***utilité*** de l'objet, ou d'une partie de celui-ci, pour les finalités d'un agent. L'objet utile peut être artificiel ou naturel. Par exemple, l'utilité d'une chaise est de servir de siège ; une chaise est un objet conçu et fabriqué dans cette optique. Par exemple, un singe utilise une pierre qu'il a ramassée pour casser une noix ; bien

qu'étant un objet naturel, la pierre (de par sa taille et son poids initiaux) a une utilité pour ce singe.

Les œuvres d'art sont généralement considérées comme intentionnellement « dépourvues d'utilité ». Mais cette conception de l'utilité est restrictive ; elle n'exclut pas l'utilité de l'expression esthétique (pour l'artiste), du plaisir (pour le spectateur ou l'auditeur), de la communication (entre l'artiste et l'admirateur) ni de l'offrande (à Dieu ou à un être cher). Ce que nous souhaitons exclure de l'art, ce sont la vanité et le mercantilisme (la quête de la gloire et de la fortune), ainsi que d'autres aspects plus matérialistes et moins spirituels de l'activité humaine.

2. Fonctions organiques

La définition du concept de fonction dans le discours biologique est simple et claire :

> La « fonction » d'un organe (c'est-à-dire de toute partie d'un organisme volontaire ou non volontaire) et de ses caractéristiques et activités se réfère au **rôle causal que celles-ci jouent dans *la préservation, le développement et la promotion de la vie* de l'organisme dans son ensemble** – ou plus largement, dans un cercle plus large, la promotion de la vie de son ou ses espèces, ou de la vie sur terre.

Il est important de noter que ceci est un dérivé du concept de *causalité* , et non de volition. Lorsque nous utilisons le terme « fonction » dans des contextes volitionnels, nous entendons le but ou l'utilité de l'entité, du personnage ou

de l'action concernée dans la réalisation d'une fin plus ou moins consciente, comme nous l'avons déjà évoqué. Ici, le terme « fonction » renvoie à quelque chose *d'inconscient* ; il est donc conçu comme analogue à « but » ou « utilité », mais *sans impliquer l'objectif de l'agent* .

Néanmoins, le concept de fonction organique est en quelque sorte analogue à celui de fonction intentionnelle, dans la mesure où l'organe semble tendre vers la survie, l'amélioration ou la reproduction de l'organisme. Il est quasi finalisé.

Nombre de philosophes se sont penchés sur cette question, cherchant à concilier l'idée d'une causalité pure et simple dans la nature avec l'impression que la vie tend vers la vie, comme si une force intérieure mystérieuse la poussait dans cette direction précise. Aristote, notamment, a proposé le concept de « *cause finale* » [100]pour rendre compte de ces tendances inconscientes. D'autres ont comparé cette aspiration apparente à la conation, et l'ont nommée « *conatus* ». La biologie moderne a explicitement rejeté une telle explication téléologique ; pourtant, dans la pratique, du moins dans les ouvrages d'initiation ou de vulgarisation, le discours des biologistes est implicitement empreint d'expressions quasi-finalisées [101]. (Si cette réticence est justifiée, il convient d'analyser pourquoi de

---

[100] Voir l'annexe 2 de la *volonté* sur la doctrine aristotélicienne des « quatre causes ».

[101] Par exemple, lorsque nous disons « La nature fait ceci ou cela », ou lorsque nous réifions une espèce en la faisant passer pour un agent, ou encore lorsque nous impliquons tacitement que les événements – dont elle est un sujet passif – sont ses activités. De tels anthropomorphismes sont souvent dissimulés par l'emploi de verbes équivoques, comme « adaptation ».

telles habitudes linguistiques persistent et quelles formules verbales plus cohérentes et précises pourraient les remplacer concrètement.)

Pourtant, comme le montre la définition de la fonction organique proposée ci-dessus, on peut concilier les deux ! Il est indéniable que certaines entités matérielles diffèrent sensiblement de la plupart des autres : par exemple, si l'on plante une graine en terre, elle germe et devient un légume qui, à son tour, produit de nouvelles graines ; mais si l'on plante une pierre en terre, elle peut subir des transformations dues à l'érosion ou à la fusion avec d'autres pierres, mais elle ne se reproduira jamais. C'est sur la base de ces observations que nous avons, au fil du temps, distingué les êtres vivants des minéraux (la matière inanimée).

La particularité des êtres vivants est que (bien que naturels et non artificiels) *leurs parties sont organisées en systèmes, se soutenant mutuellement et soutenant l'ensemble de diverses manières* . Bien sûr, aucun organe ni organisme ne porte l'inscription « Je fais ceci pour cela ». Pourtant, contrairement aux entités non vivantes, toutes (ou plus précisément, la plupart) des qualités et activités du vivant *sont manifestement liées à la vie. cause (c'est-à-dire sont des causes* naturelles ou au moins extensionnelles de, ou en langage aristotélicien : sont des causes efficientes de) la continuation de la vie individuelle (ou plus largement, par la procréation et la protection et le soutien social, la vie de l'espèce ou du genre, ou la vie en tant que telle).

> L'expression « **pour** » (ou des expressions similaires comme « **afin de** » ou « **pour que** ») nous permet de communiquer brièvement de

> nombreuses informations concernant les organes et les conséquences directes et indirectes de leurs caractéristiques et mouvements. Par exemple, les dents sont des organes « servant » à manger. La forme de certaines d'entre elles leur permet de couper les aliments ; celle d'autres, de les broyer. Lorsque les dents du haut et du bas se frottent l'une contre l'autre, elles amorcent le processus de digestion qui permet d'enrichir le sang en nutriments, ce qui maintient le corps (y compris les dents) fort et sain.

Il convient de souligner que le fondement épistémologique de l'affirmation selon laquelle les événements dans la matière vivante sont quasi finalisés ne se limite pas au simple fait que *l'événement isolé* étudié entraîne (par simple causalité) une vie plus longue et plus nombreuse, mais que *tous (ou la plupart)* des événements dans la matière vivante ont ce même résultat, à la fois concret et abstrait. Si nous devons admettre une fréquence incomplète – en disant « la plupart » plutôt que « tous » – , c'est parce que nous observons qu'une minorité de parties, de caractéristiques ou d'activités des organismes sont (ou deviennent occasionnellement) inutiles à la vie, voire contraires à elle. Nous considérons ces situations comme anormales ou pathologiques [102], les qualifiant d'incidents ou d'accidents dans les processus vitaux.

Le concept de fonction organique n'est donc pas directement évident sur le plan ontologique, mais résulte d'un raisonnement adductif. Sa formulation et sa justification ne présentent aucune irrégularité logique. Il s'agit d'une hypothèse fondée sur l'empirisme, un outil

---

[102] Par exemple, un doigt en plus ou un sein cancéreux.

discursif permettant *de rassembler et d'ordonner* nos observations d'entités, de caractères et de mouvements dans le monde naturel. Il facilite le discours biologique, en inscrivant des observations particulières dans un système explicatif plus vaste. C'est un concept causal entièrement fondé sur la causalité, et non sur la volition. Il n'est pas finalisé, mais seulement quasi finalisé (*comme s'il l'était*).

Le concept de conatus affirme ontologiquement que ***les processus physiques de la vie (principalement) suivent une direction particulière (celle qui favorise la vie) plutôt qu'une autre (celle qui la diminue)*** , de la même manière qu'on pourrait par exemple affirmer que « les corps conservent leur état de repos ou de mouvement rectiligne uniforme tant qu'aucune force ne s'exerce sur eux » ou que « les charges de même signe se repoussent, les charges de signes opposés s'attirent ». Il renvoie simplement à certaines nécessités causales ou inerties propres à certaines catégories d'objets naturels (à savoir les organismes vivants, à l'exclusion des organismes morts et de la matière inorganique). On peut en d'autres termes : « les choses sont ainsi » ou « c'est leur nature ». L'idée d'orientation inhérente est logiquement tout à fait compatible avec les notions de loi naturelle et de mécanisme physique.

On peut avancer que, de même qu'à l'échelle subatomique (mécanique quantique), les événements peuvent paraître spontanés et naturels, tout en semblant, à une échelle plus grande (celle des corps physiques visibles), obéir à des lois naturelles, les événements apparemment sans direction de la matière inanimée peuvent *collectivement* (lorsqu'ils sont réunis dans les structures spécifiques du vivant) donner lieu aux événements effectivement directionnels de la

matière animée. Là encore (comme nous l'avons vu dans la discussion sur la volition en relation avec les lois de la physique), ce qui empêche certains scientifiques d'admettre le conatus, c'est leur mentalité *réductionniste* , leur [103]refus dogmatique de considérer que « le tout peut être plus que la somme de ses parties ».

Elle ne poursuit aucun but conscient, et cette force sous-jacente n'a rien de mystique ni de métaphysique [104]. En effet, bien que le concept de fonction organique puisse provenir d'une analogie avec celui de cible consciente (conservant l'idée de but, tout en omettant artificiellement son implication de conscience), la fonction volitionnelle peut en définitive être considérée comme un sous-ensemble ou un cas particulier de la fonction organique, en ce sens que l'agent volitionnel pense généralement servir sa vie en poursuivant ses objectifs.

On peut donc envisager le développement d'une « ***éthique naturelle*** », dont la « vie » serait simplement la norme, ou *summum bonum* . Cependant, la principale difficulté d'une telle entreprise serait précisément de parvenir à un consensus sur la signification du terme « vie », qui peut être compris de diverses manières : au sens matérialiste, psychologique et/ou spirituel, en référence à l'individu ou,

---

[103] Je dis « dogmatique » parce qu'il s'agit d'une doctrine à laquelle on adhère sans preuve spécifique (c'est-à-dire sans expériences ni formules mathématiques permettant de déduire le vivant du non-vivant), mais *par anticipation.*

[104] Il s'agit d'un concept séculier, bien que les théistes conservent la liberté logique d'affirmer que cet état de choses a été institué par le Créateur ou est régulé par la Providence, c'est-à-dire que la nature était ou est ainsi programmée. De même, les animistes peuvent supposer une « volonté de la nature » sous-jacente.

plus universellement, à une ou plusieurs vies, etc. Chacun se dit pro-vie d'une manière ou d'une autre ! Les partisans de l'avortement, par exemple, le sont. La question est : de quelle vie parle-t-on ? Ou encore : de quel genre de vie ? [105]Ainsi, nous en revenons au point de départ.

> Néanmoins, je pense que les problèmes logiques sont surmontables, probablement au moyen d'arguments dialectiques ou dilemmimatiques. De tels arguments pourraient prendre des formes comme : « **qu'on préfère Y ou non-Y, l'exigence reste X plutôt que non-X** » ou « **qu'on poursuive X ou non-X, le résultat reste Y plutôt que non-Y** », où X et non-X désignent des intermédiaires alternatifs et Y et non-Y des conséquences alternatives. Certains moyens sont nécessaires, quelles que soient les fins poursuivies ; et il existe certains résultats globaux, quel que soit le chemin choisi. Par un tel raisonnement téléologique, nous pourrions au moins parvenir à un terrain d'entente.

Il s'ensuit que, *d'un point de vue biologique, l'âme, ses facultés et ses fonctions (cognition, volition et appréciation) ne doivent pas être considérées comme différentes des autres organes de l'organisme vivant qui les possèdent, qu'ils soient physiques ou mentaux* . Ces « organes » spirituels sont tout aussi fonctionnels et tendent au maintien et à la perpétuation de la vie. Leur complexité, comparée à celle des autres organes, leur

---

[105] Par exemple, dans le cas de l'avortement : « la vie de qui ? » – les besoins ou les désirs de l'adulte sont privilégiés par rapport à ceux de l'enfant à naître ; « quel genre de vie ? » – la vie de l'adulte qui avorte est dès lors alourdie par le choix égoïste qu'il a fait.

confère une sensibilité, une flexibilité et une puissance accrues pour remplir cette fonction ; mais ce même avantage augmente également les possibilités et les probabilités d'erreur et de dysfonctionnement.

L' impératif *naturel* de vie inhérent à tous les organismes, tel un conatus, se transforme en un impératif *éthique* de vie chez les êtres conscients et dotés de volonté, en proportion de leurs facultés cognitives et de leur libre arbitre. Chez les animaux inférieurs, la cognition et la volonté fonctionnent instinctivement, tandis que chez les animaux supérieurs, le choix devient progressivement plus conscient, atteignant son apogée chez l'être humain ; et, chez ce dernier, il existe également une gamme de comportements, dépendant du développement spirituel de chaque individu.

Enfin, il convient de noter que notre définition de la fonction organique est suffisamment large pour inclure non seulement les fonctions des organes d'organismes individuels, mais aussi celles de *populations* d'organismes. La reproduction implique a minima la transmission de la vie ; cependant, chez de nombreuses espèces (même certaines plantes), les parents continuent de soutenir leur progéniture (par exemple, en la nourrissant, la protégeant et l'éduquant) pendant un certain temps. Des individus non apparentés peuvent s'entraider au sein de diverses structures sociales, dans des groupes de tailles variables (comme une petite colonie de fourmis ou une grande nation humaine).

De plus, différentes espèces peuvent entretenir des relations symbiotiques, favorisant ainsi la survie de l'autre. Parfois, leur relation n'est pas seulement d'utilité mutuelle, mais unilatérale ou réciproque. Une espèce peut

activement en cultiver une autre pour s'en nourrir. La sélection d'individus peut être bénéfique au groupe ciblé, en prévenant l'épuisement des ressources environnementales. Même en l'absence de bénéfice manifeste pour l'espèce victime, on peut affirmer que le fait qu'une espèce se nourrisse d'une autre contribue au maintien de la vie sur Terre, de la diversité du vivant ou de formes de vie supérieures.

Bien que l'on ne puisse pas dire que la matière inanimée en soi possède des fonctions, on peut bien sûr dire qu'elle est ***utilisée.*** Dans de nombreux processus vitaux inconscients, les plantes utilisent l'azote et la lumière du soleil pour leur croissance. Ceci élargit la notion d'utilité que nous avons introduite précédemment en référence aux finalités conscientes.

En conclusion, nous avons démontré qu'il est possible de formaliser le fonctionnalisme en nous référant uniquement à la causalité et au caractère commun de certaines entités naturelles appelées vie. Nous avons ainsi montré que des événements quasi finalisés, de nature inconsciente, sont concevables et justifié, sur cette base, le discours téléologique.

3. La continuité de la vie

Comme nous l'avons vu dans la section précédente, la grande majorité des caractéristiques et des processus des organes des organismes vivants ont des « fonctions », c'est-à-dire qu'ils jouent un rôle causal dans le maintien de la vie. Cet objet du fonctionnement organique, à savoir la « vie », peut être appréhendé à différents niveaux. Dans un

premier temps, nous l'appliquons aux facteurs physiologiques de l'être vivant. Par la suite, compte tenu de la complexité croissante de la vie animale et humaine, nous l'appliquons aux facteurs psychologiques, mentaux et spirituels.

L' une des grandes découvertes de la biologie moderne est que, malgré leurs nombreuses différences, tous les organismes vivants sont composés d'une ou plusieurs cellules, visibles au microscope [106]. Certaines cellules sont dépourvues de noyau (procaryotes) ; d'autres en possèdent un (eucaryotes). Les premières comprennent les bactéries et autres organismes unicellulaires ; les secondes, les organismes unicellulaires et pluricellulaires – plantes, champignons, animaux et êtres humains – composés de plusieurs milliards de cellules. Ainsi, lorsque nous parlons d'un plant de pomme de terre, d'un chat, d'un homme ou d'une femme comme d'un organisme « individuel », nous parlons en réalité d'un groupement symbiotique de micro-organismes (les cellules qui constituent les organes, lesquels forment l'organisme entier).

Après réflexion, il apparaît clairement que la vie n'est pas seulement un phénomène individuel, mais qu'elle s'applique aussi aux populations. Il ne s'agit pas d'une simple métaphore : chez de nombreuses espèces, l'individu n'a aucune chance de survie durable isolé du groupe (famille ou plus large) auquel il appartient. En réalité, le groupe est l'organisme et l'individu un simple

---

[106] Les virus ne sont pas cellulaires ; cependant, ce ne sont pas des organismes indépendants, mais plutôt des amas de matériel génétique et de protéines qui se multiplient de manière parasitaire.

organe de celui-ci, avec une fonction spécifique au sein de l'ensemble (par exemple, une abeille dans une ruche). C'est un préjugé de la conception humaine que de considérer un « organisme » comme nécessairement un ensemble d'organes spatialement contigus et inséparables. On peut aussi logiquement considérer comme « organisme » une entité dont les parties peuvent se déplacer à une certaine distance les unes des autres pendant un certain temps, pourvu que les interactions entre ces parties soient suffisamment importantes pour chacune d'elles.

De plus, puisque tous les êtres vivants se reproduisent, on peut considérer la descendance comme les organes de leurs parents, et les parents comme les organes de leur descendance. Il ne s'agit pas là de simples métaphores, mais du reflet de continuités matérielles et temporelles. Chez certaines espèces, notamment chez les animaux supérieurs et les humains, les comportements, les connaissances et les possessions matérielles se transmettent également de génération en génération. Ces héritages génétiques et culturels sont artificiellement ignorés lorsqu'on conçoit des individus distincts. Par ailleurs, les parents (plantes ou animaux) peuvent assurer la survie de leur descendance pendant un certain temps : les nourrir, les réchauffer, les protéger des prédateurs, etc. Parfois, la descendance rend ensuite service aux parents de diverses manières, et peut même s'entraider (ce qui nous ramène aux groupes évoqués précédemment). Ainsi, toute lignée d'organismes vivants peut finalement être perçue comme un seul organisme évoluant au fil du temps, se divisant et fusionnant.

Ainsi, certains groupes de deux organismes vivants ou plus peuvent être considérés comme des organismes

uniques dotés de parties détachables, dont la fonction est d'assurer la subsistance et d'améliorer la vie de l'ensemble – à l'instar des organes solidaires, mais avec une plus grande flexibilité. Ce concept s'applique à la continuité des générations au sein d'une lignée familiale, ainsi qu'aux groupes de population pouvant comprendre plusieurs familles.

Les relations causales à l'œuvre dans ces continuités spatiales et temporelles, ainsi que matérielles, mentales et spirituelles, sont toutes fondamentalement de la forme suivante : « ***sans l'organe, l'organisme ne pourrait pas vivre ou aurait beaucoup plus de difficulté à le faire ; avec l'organe, les chances de survie de l'organisme sont accrues*** ». Cette formule s'applique clairement aux parties du corps humain et aux individus au sein des groupes. Si on nous arrache le cœur, nous mourons ; si on nous coupe la main gauche, nos chances de survie diminuent ; sans nos parents, nous ne serions pas nés ou ne survivrions pas longtemps après la naissance ; sans les jeunes générations, les plus âgées sont condamnées dès qu'elles faiblissent ; exclus de la société, la plupart d'entre nous disparaîtraient rapidement.

Tout ceci suggère *la continuité de la vie* . De plus, la vie est véritablement uniforme au sens matériel du terme, comme le suggère une autre découverte cruciale de la science moderne : *l'universalité du matériel génétique (ADN)* . On peut également souligner de nombreuses similitudes anatomiques, métaboliques, comportementales et autres entre les êtres vivants pour étayer et élargir le concept de continuité. Par exemple, l'observation selon laquelle l'ontogenèse retrace la phylogenèse (comment un fœtus humain ressemble

successivement à un poisson, puis à un reptile, et enfin à un mammifère inférieur doté d'une queue) est frappante.

b. On pourrait pousser plus loin cette conception élargie de la vie et avancer, à titre spéculatif, que *toute vie ne fait qu'une* , c'est-à-dire que tous les organismes vivants sur Terre font apparemment partie intégrante d'un seul et même organisme vivant géant. Cette hypothèse n'a pas pour but de « prouver » une théorie particulière, mais simplement de mettre en perspective la continuité de la vie, en poussant le concept à l'extrême pour les besoins de la démonstration.

La perspective écologique est essentielle dans ce contexte. Chaque organisme vivant évolue dans un environnement *minéral* en perpétuelle mutation sous l'effet de facteurs physiques (rayons solaires, formation et fonte des glaces aux pôles, vent, pluie, inondations, etc.). De plus, cet environnement est constamment modifié par l'organisme lui-même, consciemment ou non. Au sein de cet organisme, les espèces et individus voisins constituent, de concert avec le milieu minéral environnant, l' environnement *organique* les uns des autres à un moment et un endroit donnés . Les plantes se disputent l'espace et les ressources minérales ; parfois, elles coopèrent efficacement, par exemple lorsqu'une espèce fournit les substances chimiques nécessaires à une autre ; la vie végétale offre un cadre de vie évolutif à la vie animale ; les animaux détruisent, cultivent et consomment des plantes ; ils chassent, élèvent et consomment d'autres animaux. Ainsi, l'environnement végétal et animal est lui aussi en perpétuelle mutation. Les espèces d'une même région géographique interagissent, de même que les individus d'un même groupe. Tous les êtres vivants d'un même milieu interagissent et s'influencent mutuellement

de manière très dynamique et à des degrés divers au fil du temps.

Comme mentionné précédemment, il existe parfois des symbioses entre individus ou groupes d'espèces ou de genres différents. Par exemple, un organisme peut nourrir et protéger un autre, et inversement – comme dans les relations entre les humains et le blé, les bovins ou les chiens. Plus loin, on pourrait interpréter la situation où un organisme en mange un autre comme un échange de parties entre deux entités vivantes plus vastes, une partie d'elle-même se nourrissant d'une autre, la matière et l'énergie circulant autour d'elle. Dès lors, on pourrait affirmer qu'il est « naturel » pour un lion de manger une gazelle, et que cette dernière remplit sa fonction dans un contexte plus large en étant mangée. Une espèce devient tributaire d'une autre.

Si l'on considère d'un seul trait l'histoire de la vie sur Terre [107], depuis son apparition il y a environ 3,7 milliards d'années, soit près de 800 millions d'années après la formation de la planète, l'idée qu'il s'agisse *d'* un seul et même organisme, qui s'est progressivement fragmenté en une multitude d'« organes détachés » (individus) composés eux- [108]mêmes d'une multitude d'« organes

[107] Je ne prétends pas ici retracer cette histoire en détail, mais je recommande à chaque lecteur de s'y intéresser et de se familiariser avec les découvertes et théories scientifiques actuelles. De nombreux ouvrages de référence existent sur le sujet ; et bien sûr, on trouve une multitude de ressources intéressantes sur Internet.

[108] Je fais ici référence à l'autoréplication des premiers organismes unicellulaires – les procaryotes –, suivis il y a environ 1,8 milliard d'années par les eucaryotes, puis par les premiers organismes multicellulaires, des algues agrégées

attachés » (composantes d'individus), devient tout à fait plausible. Chaque « organe » de l'organisme se développe, se déplace, se reproduit, évolue et disparaît, en réaction aux variations des conditions internes (environnement organique) et de son environnement minéral, tendant toujours à la conservation de la vie en tant que telle – la vie n'étant rien d'autre que cette tendance comportementale intrinsèque.

De telles extrapolations pourraient s'avérer utiles pour l'élaboration d'une éthique de la nature. Certains écologistes s'appuient sur l'idée d' *unité du vivant* pour encourager une protection généralisée de la nature, à une époque où l'humanité la détruit toujours davantage. D'aucuns la jugent excessive et utopique, bien que je doute que l'humanité se rende jamais coupable d'un altruisme autodestructeur ! Un modèle équilibré est sans doute envisageable : il établit *des hiérarchies de valeurs raisonnables* , prenant en compte les besoins sociaux humains tout en privilégiant la protection maximale de la vie sur Terre.

---

apparues il y a environ 1,5 milliard d'années. Les animaux n'ont fait leur apparition que bien plus tard, il y a moins de 600 millions d'années.

14. CHAPITRE QUATORZE

Tiré de *Volition et concepts causaux apparentés* (2004), Chapitre 15 (sections 1 et 2).

EN SAVOIR PLUS SUR L'ÉVOLUTION

1. Darwinisme social

Depuis son apparition dans la seconde moitié du XIXe siècle, le darwinisme a exercé une influence considérable, bien au-delà du champ de la biologie proprement dite, touchant les théories et les commentaires éthiques, économiques, sociaux et politiques, dont certains se sont révélés pernicieux. Sous l'appellation de « darwinisme social », le racisme, l'exploitation et la violence ont trouvé un écho favorable, causant d'immenses souffrances. Bien que des idées similaires existassent avant la publication des théories de Darwin, elles ont acquis crédibilité et prestige grâce à leur association superficielle avec une œuvre aussi majeure des sciences biologiques. Recourant à un discours pseudo-scientifique extrapolé du darwinisme, des idéologies comme celle d'Hitler ont dès lors pu prétendre justifier la conquête et la domination.

Des concepts comme « la lutte pour l'existence » et « la survie du plus apte » semblaient chargés de sens,

suggérant que la biologie cautionnait des pratiques sociales brutales et impitoyables, dressant les individus les uns contre les autres et considérant que le vainqueur méritait naturellement de gagner. À l'inverse, la nécessité de « l'adaptation à l'environnement » pouvait être interprétée comme un appel biologique à s'intégrer socialement et à ne pas faire de vagues, à accepter sans se rebeller, à se soumettre aux pouvoirs établis. Cette doctrine servait à la fois à justifier les oppresseurs et à maintenir leurs victimes dans la docilité.

Nous souhaitons ici poser la question suivante : un tel raisonnement est-il logiquement approprié ? Étant donné que la société humaine est, d'un point de vue biologique, un regroupement de population ordinaire, on pourrait en déduire que de tels concepts peuvent légitimement lui être appliqués. Mais si ce discours recèle des erreurs conceptuelles, quelles sont-elles ? Autrement dit, quelles sont les limites des concepts darwiniens de l'évolution ?

D'emblée, il faut admettre que l'erreur conceptuelle n'est pas entièrement imputable aux darwinistes sociaux : Darwin lui-même leur a fourni une *terminologie trompeuse* . Des termes comme « lutte », « plus apte » et « adaptation » ont sans doute été choisis comme approximations illustrant certains aspects de l'évolution, mais les personnes ignorantes et leurs manipulateurs pouvaient facilement les interpréter à tort comme confirmant l'existence d'une « loi de la jungle » au sein de la société. En principe, d'un point de vue épistémologique, ces choix étaient bien sûr légitimes ; à mesure que nos connaissances progressent, nous élargissons et restreignons fréquemment le sens des mots existants pour les adapter aux nouvelles données. Mais ils étaient malheureux, car ils ont facilement donné lieu à des abus.

Paradoxalement, ces termes sont ancrés dans l'expérience humaine (et animale, ou du moins animale supérieure), mais le biologiste les applique *par analogie* à l'ensemble du vivant (bactéries et plantes comprises), leur conférant ainsi des connotations nouvelles et spécialisées. Le darwiniste social s'empare ensuite de ces mêmes termes et les réapplique à la société humaine, en raison de leur dimension anthropomorphique, passant sous silence les intentions précises du biologiste et se concentrant exclusivement sur les images que ces termes projettent superficiellement de par leur signification originelle. Bien que ces termes soient retournés à leur domaine d'origine, ils ont, entre-temps, acquis des significations éthologiques subtiles.

Ainsi, l'expression « lutte pour la survie » évoque un combat acharné pour sa propre vie contre des obstacles insurmontables et des ennemis redoutables ; l'expression « survie du plus apte » sous-entend que, dans cette lutte à mort, le vainqueur est naturellement le meilleur, celui qui, de fait, méritait de réussir depuis le début, sa victoire ayant été confirmée a posteriori ; l'expression « adaptation à l'environnement » suggère un scénario de soumission, auquel les vaincus, s'ils survivent, doivent se résigner, servant leurs maîtres et gardant la queue entre les jambes. Ces connotations dramatiques furent opportunément reprises par les darwinistes sociaux, sous prétexte qu'elles provenaient de la biologie.

Ce que ces expressions ont en commun, dans leur sens originel, avant que le darwinisme ne les utilise comme expressions biologiques, c'est la *conscience et la volonté humaines (ou animales) sous-jacentes* qu'elles impliquent. Lorsque la biologie se les est appropriée, elle les a appliquées sans discernement à des organismes dépourvus

de ces facultés, notamment les bactéries et les plantes. De plus, les aspects les plus sévères des termes originaux ont tout simplement été abandonnés au profit d'applications plus larges et plus nuancées. Par exemple, lorsqu'une fleur est apparue dans la nature, d'une couleur plus vive qu'auparavant, plus attractive pour les insectes pollinisateurs, les biologistes ont qualifié cela d'« adaptation », de manœuvre dans la « lutte » et d'amélioration de la « sélection naturelle ».

Outre cette appropriation terminologique erronée, le darwinisme social repose sur de graves incompréhensions des *concepts* du darwinisme biologique. De toute évidence, on ne peut dire que les bactéries et les plantes aient des finalités, puisqu'elles sont dépourvues de conscience et de volonté ; leurs « actions » ne peuvent être considérées, au mieux, que comme quasi-finalisées, en ce sens qu'elles semblent, de facto, avoir une direction commune : la perpétuation de la vie. Ainsi, la fleur de notre exemple n'a rien « fait » qui puisse être littéralement qualifié d'adaptation, de lutte ou d'amélioration ; elle ne peut revendiquer aucun mérite pour son évolution. Selon le darwinisme, il n'y aurait eu que des mutations génétiques aléatoires, compatibles par hasard avec les conditions environnementales.

Le concept de lutte pour l'existence, tel que l'entend la biologie, englobe tous les comportements possibles. Il ne se limite pas aux situations de conflit ou même de difficulté, mais couvre tous les aspects de la vie des individus et des populations qui leur sont bénéfiques. Dans cette perspective élargie, la coopération, le partage, l'entraide et la symbiose sont autant de formes de « lutte » : des stratégies adoptées par les organismes concernés – consciemment ou, par analogie,

inconsciemment, selon le cas – pour assurer leur survie, par le biais d'échanges de biens et de divisions du travail. Même l'altruisme véritable (jusqu'au sacrifice de soi) peut être intégré à ce concept, si l'on considère les individus ou les groupes comme faisant partie d'un même tout. La tolérance et la paix sont également des stratégies. Le darwinisme social, par naïveté ou par ruse, ignore ces nuances.

De plus, les darwinistes sociaux interprètent mal la sélection naturelle. La survie n'est pas le fruit d'une conquête, ni même d' un compromis dans une lutte acharnée entre l'organisme et ses semblables ou son environnement. La survie, même chez l'humain, ne prouve en rien une quelconque aptitude innée ou un mérite personnel ; les choses sont bien plus complexes, ordonnées et satisfaisantes [109]. Comme Darwin l'a souligné avec insistance, la survie est avant tout une question de *chance* . La loi des grands nombres fait que certains individus ou groupes survivent tandis que d'autres disparaissent, sans que leur potentiel génétique soit pris en compte.

Par exemple, un arbre de ville produit des milliers de graines ; la plupart tombent sur le trottoir, sans aucune chance de germer ; une ou deux peuvent tomber sur la pelouse au pied de l'arbre et ne pas être ramassées par le jardinier, donnant naissance à une jeune pousse ; puis arrive la tondeuse et met fin à cette tentative, même si une jeune pousse peut échapper à la tonte et continuer à pousser un certain temps. Dans cet exemple, toutes les graines ont un contenu génétique d'une valeur plus ou

---

[109] Si c'était aussi évident, tout le monde croirait en Dieu et Job n'aurait jamais écrit son livre !

moins égale pour la perpétuation de la vie, bien que certaines puissent être plus robustes et fertiles que d'autres ; mais c'est généralement le hasard, et *non* leur potentiel génétique relatif, qui a déterminé lesquelles ont finalement survécu.

Ce même principe s'applique à chaque individu. La foudre peut frapper un arbre, qui tombe et tue le singe dominant d'un groupe – supposément le meilleur spécimen génétiquement. Ce singe n'a pas été tué par une quelconque faiblesse génétique, mais par un simple coup du sort. Rien dans sa constitution ne le différenciait de ses congénères, ne le condamnait à l'extinction génétique (en supposant qu'il n'ait pas eu de descendance auparavant) – il se trouvait simplement au mauvais endroit, au mauvais moment. L'arbre aussi, d'ailleurs. Les arbres et les singes épargnés par ce hasard de la nature sont peut-être en réalité génétiquement beaucoup plus faibles et ont, à long terme, moins de chances de survie, de sorte que le patrimoine génétique mondial s'en trouve appauvri par ces deux disparitions.

De même, concernant les espèces entières : l'existence de l'espèce humaine aujourd'hui est due, d'un point de vue biologique, à l'extinction massive des dinosaures il y a environ 65 millions d'années, lorsqu'une météorite géante a percuté la Terre. Les dinosaures étaient parfaitement adaptés à la vie terrestre, bien plus que les mammifères, car ils ont prospéré pendant plus de 130 millions d'années, maintenant ces derniers à un stade de développement précoce et marginal. Ce n'est qu'après la disparition de ces espèces fondamentalement plus robustes que les mammifères (ceux qui ont survécu au cataclysme) ont pu émerger, se diversifier et se développer, donnant finalement naissance à l'espèce humaine.

Il se peut que si les dinosaures avaient survécu, ils auraient donné naissance, avec le temps, à des espèces bien supérieures à l'humain (c'est-à-dire plus intelligentes et plus puissantes, au sens le plus noble du terme). Peut-être les souches génétiques qui ont survécu à la catastrophe et donné naissance à l'espèce humaine étaient-elles, à tous égards, largement inférieures, exception faite d'un coup de chance. On pourrait certes arguer que les mammifères étaient mieux adaptés du simple fait de leur survie ; leur adaptation reposant vraisemblablement sur leur plus petite taille (moins de 25 kg) et donc sur leur capacité à se protéger des bouleversements physiques qui ont anéanti les dinosaures (même si tous n'ont pas disparu, puisque les reptiles, les oiseaux et d'autres de leurs descendants subsistent). Mais cet argument est quelque peu circulaire, car il met sur le même plan les événements exceptionnels et les événements courants.

La notion d'aptitude, ou capacité d'adaptation, ne doit pas être interprétée comme impliquant une capacité, en principe, à prévenir d'une manière ou d'une autre les catastrophes. Dans l'exemple de l'arbre et du singe foudroyés, l'événement naturel en question était tel qu'il aurait tué n'importe quel autre arbre et singe présents au même moment. Les arbres et le singe survivants ne présentaient aucune différence notable dans leur composition ; leur survie n'est due qu'au hasard. En particulier, les singes survivants n'ont pas senti la foudre arriver et ne se sont pas dispersés.

Après des réflexions similaires, certains commentateurs ont suggéré que l'expression « survie des plus chanceux » serait plus juste. Plus précisément, on pourrait dire que, parmi les individus biologiquement *aptes* à survivre dans un environnement donné, les plus aptes ne sont pas

toujours les plus chanceux. Les spécimens qui survivent ne sont pas nécessairement les candidats idéaux. Je frémis à l'idée de tous ces gènes exceptionnels détruits par les catastrophes naturelles, les guerres et la dévastation environnementale. Notre monde n'est pas « le meilleur des mondes possibles ».

Le concept d'aptitude (tel que décrit ici) est erroné non seulement parce qu'il ignore le facteur important de la chance, mais aussi parce qu'il est appliqué indifféremment à l'organisme ou à l'espèce dans son ensemble, plutôt qu'à des caractéristiques spécifiques, et qu'il est ensuite utilisé à des fins comparatives. Il convient de rappeler que : a) toute aptitude est relative : ce qui est adapté à un égard peut être inadapté à d'autres ; b) l'aptitude globale est une moyenne : un même individu ou groupe peut posséder davantage de caractères généralement plus adaptés que de caractères généralement moins adaptés, et être ainsi considéré comme « globalement adapté » ; par conséquent, c) les comparaisons d'aptitude entre individus ou espèces sont peu pertinentes, car leurs vies respectives sont nécessairement marquées par des circonstances différentes.

Si un homme est dévoré par un tigre, cela ne prouve pas que le tigre appartient à une espèce supérieure à l'homme. Cela signifie simplement que le tigre est physiquement plus fort. Il reste vrai que, par ailleurs, l'homme est supérieur au tigre, capable d'inventer une lance ou une arme à feu permettant de le tuer à distance, ou tout simplement de pouvoir écrire de la poésie. Si l'espèce humaine finit par éliminer l'espèce tigre, cela ne prouve pas que cette dernière était inadaptée à la vie sur Terre. Cela montre simplement à quel point l'humanité peut être stupide et aveugle. De même, dans la société humaine : si

un voyou tue un gentleman, ou si un nazi tue un Juif, cela démontre seulement que le premier était plus violent, et certainement pas qu'il avait une plus grande valeur morale ou sociale. La victime n'est pas pour autant considérée comme génétiquement déficiente ou constitutionnellement moins viable.

2. Darwinisme spirituel

Ceux qui croient au darwinisme social aiment généralement se flatter d'appartenir à la classe des plus aptes, aux êtres supérieurs et beaux, à l'élite dominante. Je dirais qu'un impact plus logique du darwinisme serait de nous rendre plus bienveillants, plus empathiques envers les autres créatures. C'est en tout cas l'effet qu'il a sur moi. Une fois que nous comprenons que nous sommes tous faits de la même matière, de simples variations génétiques sur le thème de la matière vivante, nous nous sentons plus proches des autres êtres humains, des autres peuples et des autres espèces.

Le darwinisme social a promu une culture du racisme, prétendant fonder ses jugements collectifs sur des facteurs génétiques. Or, la « valeur » d'une personne ne réside pas dans ses gènes, mais dans l'usage qu'elle en fait – dans sa « vertu ». La dignité humaine, comme celle d'un animal, se manifeste dans la manière dont il relève les défis de la vie avec les moyens dont il dispose, dans l'usage qu'il fait de ses facultés cognitives et de sa volonté. Chez l'être humain, la possibilité et la nécessité de la bienveillance envers autrui apparaissent essentielles, car la violence, la haine et la peur sont, à long terme, préjudiciables à tous,

même si elles peuvent, à court terme, sembler avantageuses pour certains. Rien dans les sciences biologiques ne justifie d'affirmer que la guerre, qu'elle oppose quelques-uns à d'autres ou tous à tous, soit naturelle. Pour des êtres comme nous, dotés de raison et de libre arbitre, la sagesse, la bonté et l'intelligence constituent, de toute évidence, la meilleure voie à suivre.

Il est intéressant de constater que l'image de la société humaine véhiculée par les darwinistes sociaux correspond parfaitement à la représentation traditionnelle de l'égoïste avide et possessif, s'accaparant tout ce qu'il désire sans hésiter. Cela révèle l'essence même du darwinisme social : une doctrine étriquée visant à justifier les ambitions égoïstes et l'injustice sociale qui en découle. Au lieu de tels comportements irréfléchis, sources de souffrance, on peut bien sûr proposer un intérêt personnel éclairé, prenant en compte les conséquences plus larges et à long terme de ses actions. En termes darwiniens, on pourrait dire que seuls la justice, la paix et l'amour (pardonnez les clichés [110]) sont susceptibles, à terme, d'assurer la survie de l'humanité et de la vie en général.

En fin de compte, tout est question de qualité de vie. Dans quel monde voulons-nous vivre ? Un monde obscur de bêtise et de conflits, de mort et de destruction, ou un monde lumineux de sagesse et d'harmonie, de vie et de

---

[110] La plupart des gens souscriraient en principe à ces généralités « politiquement correctes ». Cependant, certains considèrent la « paix et l'amour » comme des absolus, qu'il faudrait s'imposer sans se soucier de savoir si l'autre partie en fait autant. J'ai du mal à être d'accord avec cela : on a le droit et le devoir de se défendre lorsque cela est nécessaire. C'est pourquoi il faut aussi mentionner la « justice » ; elle garantit l'équilibre.

progrès ? Certes, les philosophies et les religions utopiques peuvent aussi causer beaucoup de tort, mais il ne faut pas pour autant les ignorer, car elles constituent les tentatives de l'humanité pour approfondir ces questions.

Le darwinisme, correctement compris (et non tel qu'il a été historiquement mal interprété), peut-il éclairer les sciences humaines (c'est-à-dire les discours éthiques, sociaux, économiques et politiques) ? L'échelle temporelle de l'évolution biologique est très longue, infiniment plus longue que celle de l'histoire humaine. Les sciences humaines s'appuient principalement sur cette dernière pour leurs données empiriques, afin de prédire quelles formes de comportement et d'organisation sociale sont susceptibles d'être bénéfiques ou néfastes pour les individus, les groupes humains ou l'humanité dans son ensemble. La survie de l'espèce humaine (et des autres espèces) constitue un critère d'évaluation légitime pour les sciences humaines, tiré de la biologie. Mais dans ce cadre général, de nombreuses conjectures sont possibles, entre lesquelles nous ne pouvons trancher qu'à l'aune de l'histoire, même approximativement. Nombre de questions auxquelles l'humanité est confrontée demeurent sans réponse, que l'on se tourne vers la biologie ou l'histoire, pour la simple raison qu'elles traitent de problèmes inédits, sans précédent dans le passé.

En tout état de cause, nous avons constaté dans le présent ouvrage la *spécificité* de l'être humain, notamment son degré de conscience et de volonté comparé à celui des autres animaux. Ces deux différences sont suffisamment radicales pour suggérer que, quelles que soient les conclusions auxquelles la biologie puisse parvenir concernant la vie en général, elle doit les reconsidérer avec la plus grande prudence lorsqu'il s'agit de les appliquer

spécifiquement à l' *Homo sapiens* . Une espèce présentant de telles distinctions majeures est nécessairement soumise à des considérations biologiques plus spécifiques et moins mécanistes. Notre destin ne saurait être laissé au hasard. Si les humains possèdent le pouvoir de choisir, leur nature les pousse à se référer à un discours éthique pour les aider à décider, de manière réfléchie, de la voie à suivre.

Il est important, dans ce contexte, de comprendre le terme « survie » dans son sens le plus large et le plus profond. En définitive, il ne s'agit pas seulement de la continuité *physique* à tout prix ; ce n'est là qu'une survie minimale. Il existe des degrés de survie plus élevés, allant de la santé physique au bien-être psychologique, en passant par la vie spirituelle. L'être humain, en particulier, n'est pas qu'un simple corps, mais une entité largement mentale et spirituelle. L'humanité n'est pas uniquement mue par la matière, mais prend également en compte d'autres considérations, apparemment « supérieures ». Par conséquent, *les critères* de réussite ou d'échec peuvent différer pour les humains par rapport aux autres espèces.

On peut réussir matériellement tout en échouant lamentablement dans d'autres dimensions de son être. À l'inverse, on peut échouer matériellement tout en réussissant intellectuellement ou spirituellement. Qui est le plus avantagé ? Si l'on s'en tient à la « perpétuation génétique » comme seule norme biologique concevable, on privilégiera la première option. Mais si l'on admet qu'à l'échelle de l'existence humaine, d'autres facteurs peuvent entrer en jeu, on pourrait privilégier la seconde. De fait, nombreuses sont les personnes qui ne sont plus soumises à l'instinct de reproduction et qui choisissent d'avoir une vie sexuelle sans enfant, ou de devenir moines ou nonnes.

Physiquement, ils sont naturellement éliminés par la sélection naturelle ; mais qu'est-ce que cela prouve ? Peut-être que certains de ces derniers fonctionnent à une autre échelle évolutive, où ce ne sont pas les gènes qui importent le plus, mais l'âme. Peut-être que les gènes n'existent que pour donner naissance aux âmes, ou comme véhicules pour les âmes. L'interprétation matérialiste des choses n'est pas nécessairement la vérité absolue. D'un point de vue éthique, ce n'est qu'une doctrine comme une autre.

On pourrait soutenir, conformément au principe biologique de l'évolution, que l'âme a « évolué » chez certaines formes de vie, comme *un instrument* du corps, améliorant ainsi les chances de survie et de reproduction de ce dernier. Dans une perspective matérialiste, la « philosophie spirituelle » pourrait alors être considérée comme une aberration, où l'instrument (l'âme) aurait oublié sa fonction originelle et acquis la prétention d'être le but de la vie et que le corps doive s'y soumettre. Mais il est tout aussi concevable qu'une fois apparue sur la scène biologique, l'âme ait supplanté toute autre considération dans les activités matérielles des organismes qui en possédaient une.

Cette dernière perspective pourrait être qualifiée de « darwinisme spirituel », ou encore *de salut des plus aptes moralement* , une doctrine diamétralement opposée au « darwinisme social » historique, qui désigne la domination physique ou politique des voyous. À bien y réfléchir, le principe spirituel du salut des plus aptes moralement n'a rien de nouveau ; il a toujours été le fondement de philosophies spirituelles comme le judaïsme ou le bouddhisme. Certains progressent sur le chemin spirituel, d'autres sont laissés pour compte ou régressent. Certains s'efforcent d'évoluer spirituellement et sont « sauvés » ou

« illuminés » ; d'autres refusent d'utiliser leur vie de manière constructive et demeurent dans les ténèbres ou s'enfoncent davantage. Ainsi va le monde – et rares sont ceux qui parviennent à la véritable « survie », c'est-à-dire à la « vie éternelle ».

15. CHAPITRE QUINZE

Tiré de *Volition et concepts causaux apparentés* (2004), Chapitre 17.

QUELQUES SUJETS EN DÉONTOLOGIE

La déontologie est un vaste sujet que nous ne pouvons qu'effleurer dans le présent ouvrage. J'ai déjà formulé quelques remarques éparses à ce sujet dans les chapitres précédents et dans des travaux antérieurs[111] *; quelques commentaires supplémentaires me semblent pertinents.*

1. Éthique fondatrice

Le terme « déontologie » peut désigner l'étude théorique et le fondement de l'éthique, sans préférence initiale pour un système éthique particulier ; on parle alors de « méta-éthique ». Cette discipline philosophique s'intéresse à la forme, plutôt qu'au contenu, de l'éthique : la structure des systèmes éthiques, les formes logiques et les arguments qui y sont employés, la manière dont les normes peuvent

[111] Voir les chapitres 3.4, 10.3 et 13.2, ici ; également le chapitre 13 dans *Logique judaïque* .

être établies (l'« axiologie » [112]), et plus généralement toutes les questions ontologiques et épistémologiques relatives au jugement éthique.

La déontologie soulignera, par exemple, que ***les concepts de vie, de conscience et de volonté sont essentiels à toute affirmation ou à tout système éthique*** .

- Le discours éthique ne peut concerner que les êtres vivants. Les entités inanimées (comme une table ou une molécule) n'ont rien à perdre, car leurs limites sont floues et arbitraires. On peut briser un diamant ou le désintégrer, mais il n'y perd rien. Les êtres vivants, en revanche, ont quelque chose à perdre : leur intégrité physique et leur vie, qui peuvent être endommagées ou détruites. Un microbe n'est pas qu'un amas de matière ; si on le tue, la matière subsiste, mais il ne se comporte plus comme une cellule vivante.
- Le discours éthique est inutile aux organismes inconscients, puisqu'ils n'ont aucun moyen d'en avoir connaissance. Nous reconnaissons que certaines choses sont bénéfiques et d'autres nuisibles aux plantes ou aux microbes – mais cette connaissance nous concerne, et non les plantes ou les microbes. Cette connaissance nous indique, à nous humains, comment les cultiver, vraisemblablement pour les consommer ou les utiliser d'une autre manière – elle relève donc en réalité de l'éthique humaine. Les animaux peuvent

[112] Le terme « axiologie » est souvent employé au sens large que je donne ici à la déontologie. Je préfère utiliser le terme « axiologie » de manière plus spécifique en ce qui concerne la question de l'établissement des normes, en raison de sa similitude avec le mot « axiome » (ils ont tous deux la même racine grecque, « valeur »).

acquérir une forme de connaissance et peuvent ainsi apprendre des faits ou des comportements (par exemple, de leurs parents) qui protègent et favorisent leur survie.

- Le discours éthique présuppose la volonté. Si l'organisme conscient est dépourvu de volonté, aucune proposition éthique le concernant n'a de sens, puisqu'il ne peut de toute façon rien faire d'autre que ce qu'il fait dans les circonstances données ! L'éthique s'applique aux organismes dotés de libre arbitre, c'est-à-dire aux humains et aux animaux supérieurs.

En définitive, l'éthique relève bien sûr de la prérogative humaine – l'être humain étant non seulement vivant, conscient et doté de volonté, mais aussi capable de raisonner sur l'éthique en général, de formuler et de comprendre des propositions éthiques particulières, et de contrôler et de gérer son propre comportement de manière systématique. Il est vain de mener des recherches et de rédiger une éthique si le sujet de ces recherches est incapable de la lire ou de l'appliquer.

Impératifs, interdictions, permissions et exemptions – toutes ces affirmations, quel que soit leur contenu précis, présupposent logiquement que le sujet possède une certaine rationalité et un libre arbitre [113]. Il est absurde

[113] Emmanuel Kant semble considérer que nous prenons conscience de notre liberté indirectement, par le biais de notre « sens du devoir », et du postulat logique selon lequel le devoir n'a de sens que pour un être libre. C'est bien sûr absurde. Le sens du libre arbitre est, à mon sens, bien plus radical que celui du devoir. De plus, je ne suis pas du tout certain que nous possédions un sens inné du devoir ; nos intuitions du devoir sont des dérivés, non des principes primaires. Même d'un point de vue logique, la liberté sans devoir n'est pas inconcevable ;

(contradictoire) d'affirmer ou de sous-entendre des choses comme : « n'évoquez pas les concepts de conscience ou de volonté dans votre discours », car dire « n'évoquez pas » implique que l'on a conscience et que l'on a le choix.

Bien sûr, la volition est (comme nous l'avons vu) quelque chose de très difficile à définir et à prouver pleinement, car elle est – à l'instar de la conscience et des sentiments – un objet *premier* de l'expérience. Elle n'est pas semblable à autre chose, à laquelle on pourrait la comparer et la réduire ; elle est *sui generis* , un élément fondamental de l'expérience. Il n'y a aucune base logique pour exclure la volition du domaine de l'existence, simplement parce qu'elle ne peut être entièrement décrite en termes de phénomènes matériels ou mentaux. Il suffit de souligner qu'elle est une expérience que nous vivons de manière distincte (par le biais de la « connaissance de soi », de l'« intuition introspective » ou de l'« aperception » – quel que soit le terme que nous choisissions). Il est important de noter que nous ne la concevons pas simplement comme une généralité, mais que nous expérimentons distinctement des actes particuliers de volition en nous.

La plupart des propositions et raisonnements humains sur la causalité portent en réalité sur la volonté et les concepts qui y sont liés. Bien que le monde naturel, ou la causalité, soit bien sûr au cœur de nos préoccupations quotidiennes, nous sommes aussi constamment amenés à réfléchir à notre place dans ce monde et dans la société, ainsi que dans notre monde intérieur. Or, toute cette réflexion est essentiellement liée à la volonté et aux concepts causaux qui y sont associés, y compris les concepts éthiques.

---

en un sens, nous considérons Dieu comme étant libre même de tout devoir.

Comme nous l'avons vu, les modalités éthiques (impératifs, interdictions, permissions, exemptions) concernent le domaine du possible. Ce qui est impossible, sous tous ses aspects, n'a pas sa place dans le domaine de l'éthique (sauf pour nier toute responsabilité). Quel que soit le domaine auquel nous sommes confrontés (nature, société, notre propre psyché), il est bon de garder à l'esprit les vérités suivantes :

- Certaines choses sont inévitables ; certains événements futurs sont naturellement nécessaires, quoi que fassent les gens (à l'exception peut-être de Dieu) pour les éviter. *À l'inverse* , certaines choses ne peuvent pas se produire, quoi que fassent les gens pour les provoquer.
- Certaines choses sont inévitables (ou irréalisables) pour certains êtres dotés de volonté, mais pas pour d'autres. Ou elles le sont à un moment donné, mais pas à un autre. Ou encore, elles le sont dans certaines conditions, mais pas dans d'autres.
- Certaines choses sont inévitables, *à moins que* nous ne fassions un effort déterminé pour les empêcher (par exemple, une catastrophe naturelle, une guerre ou une dépression nerveuse). D'autres choses sont vouées à ne pas se produire, *à moins que* nous n'agissions de manière opportune et appropriée pour les faire advenir (par exemple, la construction d'un bâtiment, la mise en place d'un système social ou le développement psychologique).
- Pour éviter que les dangers ne se concrétisent, il est généralement nécessaire d'avoir conscience que les choses concernées sont dangereuses, évitables et

> susceptibles de se produire si l'on n'intervient pas. De même, pour obtenir un résultat positif, il est généralement nécessaire de le reconnaître comme tel, de croire en la possibilité de l'atteindre et de reconnaître la nécessité de déployer des efforts pour y parvenir.

Concernant le « libre arbitre », cette expression – comme nous l'avons déjà souligné – renvoie plus précisément à la liberté de l'âme de vouloir, quelles que soient les influences contraires. Dans une perspective bouddhiste, où l'« âme » ou le « soi » est radicalement nié, on peut identifier le concept de libre arbitre à celui de « l'inconditionné » – c'est-à-dire que c'est notre « nature de Bouddha » qui est libre, et nous n'atteignons la véritable liberté qu'en parvenant à cet état au sein de notre psyché et en y demeurant.

Par ailleurs, selon la psychologie bouddhiste, nous sommes fortement mus par le désir. Dans ce contexte, il serait peut-être judicieux de distinguer le désir général du désir particulier. Le premier désignerait la base émotionnelle du désir en tant que telle, un substrat diffus sans objet spécifique ; tandis que le second désignerait l'application du désir général à un objet particulier (par exemple, une personne aimée), souvent sur la base d'une simple fantaisie ou d'un autre prétexte.[114]

---

[114] Si les émotions ressenties sont suffisamment distinctes, on pourrait subdiviser le désir général en grandes catégories (intermédiaires) telles que « la luxure sexuelle », « la soif de pouvoir », « la gourmandise », « la cupidité », « l'ambition », etc. Cela suppose non seulement que nous éprouvons un vague « désir » avant de désirer quelque chose de précis, mais aussi qu'il existe une étape intermédiaire où le désir général prend d'abord forme sous la forme d'une vague

De nombreuses influences impactent tout acte volontaire ; certaines le facilitent, d'autres le rendent plus difficile. Comme nous l'avons vu, ces influences peuvent être des facteurs externes qui conditionnent l'acte volontaire par leur perception ou leur conception par l'agent. Les facteurs mentaux de toutes sortes exercent également une influence, à des degrés divers. Certaines influences sont simples, éphémères et *ponctuelles* ; d'autres semblent plus complexes et profondément ancrées. Les habitudes, par exemple, se créent et se renforcent par la répétition. Les obsessions et les compulsions impliquent des facteurs cachés complexes qui engendrent des inerties, à moins qu'un travail spécifique ne soit entrepris pour les surmonter.

Nous avons vu comment les impulsions et les désirs – qu'ils soient physiques, mentaux ou spirituels – peuvent être conciliés avec le fait et le concept du libre arbitre. Nous nous sommes particulièrement intéressés à comprendre pourquoi et comment certains aspects normalement volontaires de la vie mentale, tels que certains processus de pensée, peuvent parfois donner l'impression de se produire automatiquement, voire contre notre volonté. Nous sommes parvenus à la conclusion que ces pensées, bien que produites de la conscience et de la volonté, sont difficiles à contrôler instantanément, précisément parce qu'un effort de conscience et de volonté plus important et plus soutenu est nécessaire pour les maîtriser que pour les laisser s'exprimer.

Nombre d'actions que nous qualifions d'« inconscientes » ou d'« involontaires » sont en réalité *partiellement*

---

luxure ou d'une certaine avidité, etc., avant de se concentrer sur un objet particulier de luxure ou d'ambition, etc.

conscientes ou volontaires. Il ne faut pas que nos habitudes linguistiques à ce sujet nous induisent en erreur et nous entraînent vers des doctrines erronées. Face à une impulsion, nous pouvons soit « suivre cette impulsion » immédiatement (plus ou moins impulsivement), soit nous retenir momentanément, le temps de réfléchir et de prendre une décision mûrement réfléchie. L'effort consacré à cette réflexion détermine le degré de conscience et de volonté de notre action ultérieure, ou de notre capacité à nous abstenir d'agir. On peut ainsi adopter une stratégie pour des choix similaires à l'avenir, ou ancrer une habitude en répétant la même décision.

Grâce à de telles analyses formelles des facteurs psychologiques, nous avons (je crois) grandement réussi à étayer le concept de volition.

L'élaboration de propositions éthiques – et, à terme, d'un système éthique – constitue une tentative *de préparer à l'avance* des réponses aux questions qui surgissent naturellement et inévitablement dans le cours de la volonté. C'est un service que le philosophe de l'éthique cherche à rendre à ses semblables dotés de volonté [115], tout comme le logicien cherche à faciliter la quête humaine du savoir ou le physicien à faciliter les interactions humaines avec la nature.

C'est une démarche nécessaire, car les jugements portés à chaud, sous l'influence de toutes sortes d'émotions et autres facteurs, ne sont pas toujours aussi pertinents et précis que ceux formulés de manière théorique. Certes, il arrive que le philosophe, confortablement installé dans

---

[115] Bien entendu, ces philosophes doivent veiller à rester modestes et ne pas s'imaginer pouvoir dire à tout le monde ce qu'il faut faire en toutes circonstances.

son fauteuil, ne puisse anticiper tous les éléments auxquels l'acteur de terrain est confronté. Parfois, il est vrai, préférable d'agir intuitivement plutôt que de manière réfléchie. Mais le plus souvent, il est judicieux d'examiner les choses avec sang-froid, en prenant le temps de la réflexion et en considérant un maximum d'éléments.

Mais quelle que soit l'éthique proposée, quelle que soit la théorie éthique en question – et qui que ce soit à l'origine de cette proposition, soi-même ou autrui –, *une telle proposition éthique n'est qu'un facteur d'influence parmi d'autres dans l'acte de volonté* . Elle n'exonère pas l'agent de sa responsabilité. Elle n'est qu'une influence ; la volonté lui appartient pleinement.

Même si l'on croit que l'éthique que l'on suit est d'origine divine (c'est-à-dire décrétée ou inspirée par Dieu et transmise par une religion), on en demeure responsable. L'acte de foi en cette religion est en lui-même un acte volontaire, dont on est responsable. Tous les actes ultérieurs accomplis sous l'influence de cette foi restent des actes de libre arbitre.

2. L'éthique concerne les êtres vivants , pensants et volontaires.

Ayn Rand a écrit quelque part [116], à propos des valeurs – « qui ont de la valeur pour qui et pour quoi ? » – sous-entendant que le terme « valeur » n'est pas indépendant, mais relatif à certains sujets et à certaines normes. Il ne

---

116 *Atlas Shrugged* , p. 939.

s’agit pas d’une simple observation grammaticale, mais d’une intuition logique trop souvent négligée.

Comme nous l'avons dit, l'éthique concerne le vivant, et en particulier les organismes dotés de conscience et de libre arbitre, capables de faire des choix – c'est-à-dire pensants et volontaires. De ce fait, quel que soit le contenu que nous donnons à l'éthique, il doit être cohérent avec ces trois facteurs fondamentaux : la vie, la cognition et la volonté. Ce sont des conditions nécessaires à tout système éthique. Autrement dit, les aspects « pour qui » et « pour quoi » de l'évaluation sont fondamentalement identiques, ou du moins se recoupent considérablement. En sachant à qui nous nous préoccupons, nous connaissons leurs besoins.

Il est vrai que la distinction entre matière vivante et matière inerte est difficile à établir avec une précision absolue, si bien que la perspective matérialiste de la vie continue de paraître tout aussi crédible, voire plus, aux yeux de beaucoup. Selon eux, la vie est un phénomène fondamentalement semblable à tous les autres dans le monde matériel ; ils la définissent comme le résultat naturel de certaines combinaisons d’atomes.

Ils ont peut-être raison – mais les questions demeurent : comment ce phénomène complexe a-t-il pu être envisagé dans les éléments constitutifs de la matière (quarks, ou autre) ; comment la matière a-t-elle évolué après le Big Bang à travers les particules élémentaires, les atomes, les molécules, les molécules organiques, jusqu’à l’apparition des cellules vivantes ; et comment ces dernières ont-elles donné naissance à la conscience et à la volonté ?

Ces questions sont difficiles à formuler, car il est ardu d'exprimer le type de réponse qu'elles suscitent. Nous

disposons de réponses descriptives (par exemple, le processus d'évolution de la matière et de la vie est, disons , correctement décrit), mais ces réponses ne répondent pas à ces questions. Il ne s'agit pas non plus d'un problème épistémologique : nous ne cherchons pas de preuves supplémentaires, nous ne remettons pas en cause le scénario descriptif présenté. Nos questions portent plutôt sur la raison d'être de ces potentialités dans la substance originelle de la matière ; pourquoi la matière a-t-elle pris tant de formes différentes et évolué jusqu'à la vie, la conscience et la volonté ? Pourquoi les quarks ont-ils existé et pourquoi ne sont-ils pas restés des quarks éternellement ? Pourquoi les « lois de la nature » qui ont provoqué leur transformation (quelles qu'elles soient) leur sont-elles inhérentes ?

Oui, des questions se posent – nul, pas même le matérialiste convaincu, ne peut prétendre tout savoir. Nous avons vu comment le concept de « conatus » naturel, de quasi-finalité propre aux processus vivants, est un concept légitime, qui ne requiert aucune dispense épistémologique particulière, mais se forme de manière régulière. Il implique une sorte d'effort inconscient, la vie poursuivant inlassablement plus de vie. Cette observation abstraite est peut-être la meilleure définition de la vie que nous puissions proposer.

Le critère primordial de l'éthique naturelle est nécessairement la Vie, puisque le phénomène de la vie est l'essence même qui donne sens au concept d'éthique. Il s'agit là, bien sûr, d'une norme très vague, que la biologie, la physiologie, la psychologie, la sociologie et les sciences apparentées peuvent nous éclairer et nous enrichir, en nous indiquant non seulement ce qui favorise la vie, mais aussi ce qui lui confère sa pleine expression. Cette définition

plus précise devrait prendre en compte non seulement la vie, mais aussi la conscience et la volonté. *Ces dernières constituent également des critères* fondamentaux que toutes les théories éthiques doivent soutenir, car l'éthique est dénuée de sens sans elles.

En ce qui concerne la vie, je sais que mes propres lectures en biologie ont grandement influencé ma compréhension de cette norme, en faisant passer son sens d'une perspective plus égocentrique (« ma vie » ou « la vie de mes proches ») à un intérêt plus large pour « la vie en tant que telle », « la vie en général » ou « toute vie ».

Au-delà de la lutte pour la survie des individus, des groupes et des espèces (qui est indéniablement fondamentale), on peut discerner la lutte pour la survie de la vie en tant que telle, indépendamment de toute forme ou patrimoine génétique particulier. Dans cette perspective, les diverses formes de vie ne sont que des moyens au service d'une fin plus fondamentale : la vie dans son ensemble. Ces formes diverses peuvent s'affronter, se disputant des ressources limitées, s'utilisant mutuellement ainsi que les minéraux comme ressources naturelles [117], mais leurs efforts convergent finalement vers un but commun : la perpétuation de la vie, sous une forme ou une autre, idéalement sous le plus grand nombre de formes possible [118].

On pourrait donc plaider pour l'« unité » du vivant, comme s'il s'agissait d'un seul organisme capable de se

---

[117] À l'exception des créatures situées au bas de la chaîne alimentaire, qui se nourrissent exclusivement de minéraux.

[118] Il ne s'ensuit évidemment pas que le génie génétique soit favorable à la vie à long terme. Cette doctrine ne cautionne pas non plus les relations sexuelles avec des animaux !

diviser en de nombreuses entités plus petites interagissant entre elles, tout en demeurant un. Nous, tous les animaux et tous les végétaux, ne sommes pas simplement apparentés : nous formons une seule et même entité. Cette « hypothèse Gaïa » peut avoir une certaine validité et une certaine utilité. Néanmoins, on peut concevoir une hiérarchie ou une pyramide des organismes vivants, du plus simple au plus complexe, au sommet de laquelle (du moins ici sur Terre) nous semblons nous trouver à bien des égards.

L'humanité est l'espèce (ou peut-être la seule restante sur Terre) dotée du plus haut degré de conscience et de libre arbitre. Ces facultés se retrouvent, à un degré moindre, chez d'autres espèces, mais surtout chez nous. Même au sein de l'espèce humaine, il existe des variations individuelles, certaines probablement inhérentes à notre patrimoine génétique, tandis que d'autres peuvent être développées par l'effort personnel. Si l'on considère tout cela comme une manifestation de la matière lors du Big Bang, c'est comme si la matière s'efforçait de se voir et de se connaître, et d'agir volontairement sur elle-même, dépassant de loin la cécité et le déterminisme des « lois naturelles » (y compris, ici, l'indéterminisme aveugle de la mécanique quantique) du monde minéral.

Ce ne sont là que des spéculations, bien sûr ; mais je m'étends sur le sujet car elles semblent avoir une incidence sur l'idée d'une norme éthique universelle. Il convient également, dans ce contexte, de garder à l'esprit les dernières phases de l'histoire biologique – ce que nous appelons « l'histoire ». Après des éons d'évolution animale, une espèce étrange, l'être humain, a émergé et a parfois semblé être le couronnement de la nature, bien qu'elle apparaisse aujourd'hui de plus en plus comme son

ennemi juré. L'évolution est-elle en train de s'effondrer sur elle-même dans un ultime sursaut de frénésie capricieuse ?

Dans ce cadre, il nous faut considérer l'histoire des idées, et en particulier l'histoire de la philosophie, pour comprendre les pensées et les comportements des êtres humains d'aujourd'hui. D'un point de vue biologique, les idées et les philosophies ne sont que des moyens par lesquels les êtres humains, à travers l'histoire, ont répondu aux défis environnementaux, sociaux et psychologiques changeants. C'est une longue histoire d'essais et d'erreurs, où ceux qui ont le plus écrit ou acquis la plus grande notoriété n'étaient pas nécessairement les plus perspicaces. Rétrospectivement, on est parfois stupéfait de l'incompétence dont la philosophie a fait l'objet.

Mais ce qui est formidable avec la philosophie, c'est que même les philosophies les plus absurdes contribuent à son développement, car elles incitent d'autres philosophes à prendre leurs distances avec leurs positions et à les expliquer. C'est pourquoi l'histoire de la philosophie en est une partie intégrante : chaque philosophie qui la compose est, d'une certaine manière, délimitée par toutes les autres.

3. Conscience et conformisme

La plupart des gens, peut-être pas tous, possèdent une *conscience fonctionnelle* . Qu'est-ce que c'est ? Il semble s'agir d'une « partie » réservée de nous-mêmes, chargée de veiller sur le reste. Bien sûr, admettant que l'âme n'ait pas d'étendue spatiale, cette description n'est qu'une façon de parler, une simple analogie. La conscience n'est autre que

notre propre comportement au fil du temps ; c'est une fonction volontaire, même si elle peut être plus ou moins habituelle, voire obsessionnelle. La conscience peut donc être « grande » ou infinitésimalement « petite ».

La conscience signifie essentiellement la conscience (en français, les deux mots sont synonymes) – être conscient. Le rôle que nous lui attribuons est de contrôler de manière critique nos pensées et nos actions, et de juger si elles sont conformes à nos normes les plus profondes de ce qui est humainement approprié dans une situation donnée. Cette fonction peut être exercée consciemment ou inconsciemment ; dans ce dernier cas, nous pouvons induire les jugements implicites en observant les comportements de l'individu. La conscience révèle ainsi des normes éthiques *efficaces* .

> Il convient de noter que le concept de conscience est également applicable dans le domaine plus neutre de « l'éthique de la connaissance », où nous surveillons et régulons nos processus cognitifs (notre honnêteté intellectuelle, notre volonté de réalisme, nos efforts de recherche, la logique de nos inférences, etc.).

L'observation de la conscience et de la volonté d'une personne à l'œuvre nous permet de déduire ses normes éthiques sous-jacentes. Dans la mesure où la plupart des gens partagent des normes communes, de telles observations peuvent donner naissance à une conception de l'éthique *fondée sur* la conscience. Cependant, une telle doctrine est difficile à défendre, car elle semble présenter un raisonnement circulaire. Les normes éthiques profondes sur lesquelles la conscience fonde ses jugements sont-elles innées ? Cela paraît douteux, bien

que certaines puissent être considérées comme instinctives, c'est-à-dire comme des influences émotionnelles transmises génétiquement.

Cependant, dans la plupart des cas, les normes implicites de notre conscience sont acquises et évolutives. Pour la majorité des gens, cela signifie se référer principalement aux normes culturelles de leur groupe social, lesquelles sont généralement conventionnelles, bien que souvent fondées sur la sagesse accumulée d'une société ou de l'humanité au fil du temps. Certaines personnes participent plus activement, dans une certaine mesure, à l'élaboration de leurs propres normes. Une personne peut commencer avec un ensemble de normes, acquis par l'éducation ou par imprégnation culturelle, et en acquérir ultérieurement un autre, soit par un changement de groupe d'amis et l'adoption d'une nouvelle convention, soit par des efforts plus conscients et rationnels.

La plupart des gens fonctionnent par *conformisme* . Dans une société moderne et médiatique comme la nôtre, ce conformisme se manifeste par l'adhésion à des stéréotypes : par exemple, celui du jeune rebelle (qui, toutefois, s'habille et parle comme il se doit), ou encore ceux du journaliste engagé, de l'avocat à la langue bien pendue ou du brillant expert en investissements. Le conformisme simplifie les choses : on n'a pas à trop réfléchir à la marche à suivre et l'on est facilement catégorisé par les autres, ce qui permet de tirer des avantages immédiats de cette identification.

Le conformisme n'est pas un phénomène nouveau ; on le retrouve dans toutes les sociétés, à travers l'histoire et l'espace. Il ne se limite pas aux apparences ou aux comportements, mais influence profondément les

processus de pensée. Cette pratique est particulièrement visible au sein de groupes religieux ou politiques fermés. Les individus appartenant à ces cercles idéologiques ont tendance à raisonner par clichés plutôt que par analyse. Leur fonctionnement cognitif repose sur *la catégorisation des personnes et des événements sous des étiquettes prédéfinies* , au lieu d'élaborer des catégorisations de manière inductive. Une personne ou un événement est ainsi contraint de se conformer à un nombre limité d'étiquettes préétablies, sans possibilité d'adaptation conceptuelle.

Même si les sciences naturelles sont fondamentalement neutres quant à l'établissement de normes éthiques, en ce sens que nous n'en observons pas de préétablies dans la nature, elles n'en demeurent pas moins une fonction constructive, nous aidant à identifier des moyens objectifs d'atteindre nos fins. Elles jouent également un rôle éliminatoire, nous aidant à nous débarrasser des idéologies fondées sur de fausses présuppositions. Mais bien sûr, admettant que le corps, en soi ou comme réceptacle de l'âme, soit essentiel à la vie, la biologie nous éclaire aussi sur ce qui constitue des normes naturelles. La science est donc importante pour la démarche déontologique.

La conception kantienne du « devoir », comme une obligation à accomplir quel qu'en soit le prix humain [119], mérite d'être examinée dans ce contexte ; elle apparaît comme l'idée d'un extrémiste rigide. J'ajouterai que, bien que les rabbins partagent une attitude fondamentaliste similaire à l'égard de certaines *mitsvot* (commandements), ils reconnaissent la nécessité d'assouplir parfois la loi afin

[119] Par exemple, il ne faut pas mentir à quelqu'un simplement pour éviter de le blesser.

d'épargner à autrui des souffrances inutiles. Ce refus d'une rigidité doctrinale peut être qualifié d'« humanisme » ; il s'agit de se souvenir que nous avons affaire à des êtres humains, et non à des robots.

Il convient également de noter que certaines personnes commettent parfois des péchés (selon leurs propres critères) presque délibérément, afin de rationaliser – même *a posteriori* – leurs souffrances comme une punition pour leurs fautes, préférant cette solution perverse à l'idée effrayante qu'il puisse exister des souffrances injustifiées dans le monde ! C'est là un autre exemple d'idéologie, où l'on tente de forcer l'expérience à se conformer à des idées préconçues, au lieu de rester ouvert à la réflexion.

Bien que l'éthique se construise principalement autour de l'individu, puisque celui-ci en est l'unité ultime, son aspect social ne saurait être sous-estimé. L'âme individuelle possède trois facultés : la conscience (l'âme en tant que sujet), la volonté (l'âme en tant qu'agent) et l'évaluation (qui donne naissance à la vie émotionnelle). Mais l'âme possède également une dimension sociale, qui ne se réduit pas entièrement à ces trois facultés. Ce quatrième aspect de l'âme est fondamental à sa nature, bien que difficile à cerner.

Nous n'existons pas comme des entités isolées, mais comme partie intégrante d'un tissu social. Sinon, pourquoi les gens se regrouperaient-ils en communautés et en nations ? Un bébé non aimé est psychologiquement condamné : il perd son intelligence, sa capacité à

communiquer, etc. [120]Les êtres humains ont besoin les uns des autres, non seulement comme moyens, mais aussi comme fins. Il s'agit d'une question complexe que la déontologie doit s'efforcer d'intégrer.

4. Tai Chi, Karma Yoga et Foi

La pratique du Tai Chi il y a quelques années m'a permis de mieux comprendre la notion de « vertu ».

> La forme du Tai Chi comprend un grand nombre de « positions » individuelles progressives qui s'enchaînent lentement les unes aux autres, formant des « mouvements » complets qui, à leur tour, se succèdent naturellement, aboutissant à une « forme » complète.
>
> Aucune position ni aucune partie de la forme n'est justifiée par d'autres, bien que, mises bout à bout, elles forment un tout cohérent et puissant.
>
> Chaque position intermédiaire du Tai Chi au sein d'un mouvement doit être vécue comme importante en soi, et non comme une simple étape vers la position finale. Elle n'est pas un simple outil, mais doit être appréciée pour ce qu'elle est,

[120] Il y a quelques années, après la chute du dictateur roumain, des orphelinats où les enfants étaient à peine soignés ont été rendus publics. On a constaté qu'ils souffraient d'un retard de développement terrible, tant mental que physique. Curieusement, les bébés dormant près de la porte du dortoir étaient légèrement moins touchés que ceux plus éloignés, car ils bénéficiaient un peu plus souvent des rares passages des infirmières !

> sans anticiper sa finalité ni son utilité. Chaque position intermédiaire est une valeur ou un but en soi, et non une simple vertu au sens d'un moyen d'atteindre une fin.
>
> Le passage d'une position à l'autre (ou d'un mouvement complet) est un moment dont nous devons toujours être pleinement conscients. L'instant du changement, du passage à une nouvelle position, doit également être ressenti avec une grande concentration.
>
> En chérissant ainsi chaque étape et chaque transition de la trajectoire du Tai Chi, nous préservons incidemment son plein potentiel vers une infinité d'autres mouvements. Nous acquérons également une perception de la discontinuité et de la continuité du temps.
>
> Un mouvement n'a que peu de valeur si l'on n'est pas pleinement conscient de tous les segments qui le composent. C'est pourquoi le tai-chi est considéré comme une méditation et doit être pratiqué aussi lentement que possible.

Le tai-chi illustre le principe stoïcien selon lequel « la vertu est sa propre récompense » [121]. Il nous enseigne que chaque vertu est une valeur, et que l'expression de nombreuses vertus variées constitue également une valeur.

Une telle leçon de vie peut s'avérer précieuse même au moment de notre mort.

---

[121] Voir la discussion précédente de ce principe, au chapitre 10.3 de *Volition* .

Plutôt que de craindre ce grand inconnu, quelle que soit la forme que prendra notre mort, nous pourrions la considérer comme une formidable opportunité ! De même que nous devrions traverser la vie en contemplant son cours avec sérénité, en voyant le mauvais comme le bon comme un spectacle riche et intéressant, de même, lorsque la mort survient, nous devrions l'accueillir avec méditation.

Imaginez : *votre unique chance* de vivre cet événement mystérieux de près ! Il est essentiel de s'entraîner tout au long de sa vie à rester conscient en toutes circonstances. Se voir mourir, ne serait-ce qu'un instant, permet enfin de comprendre ce qu'est la mort – ou ce qu'est la vie.

Une autre discipline orientale qui enseigne le même concept est le « karma yoga ». Le karma yoga consiste à accomplir ses activités quotidiennes sans se soucier des bénéfices personnels qu'elles peuvent apporter. Cette pratique est courante dans les ashrams de yoga et autres lieux similaires ; par exemple, un moine zen peut balayer la cour ou jardiner un peu chaque jour.

Nombreux sont ceux qui souffrent au travail, se demandant pourquoi ils doivent accomplir des tâches répétitives et ennuyeuses pour gagner leur vie. Le karma yoga nous enseigne : prenez plaisir à votre travail ! Accomplissez-le sans y mêler votre ego, sans motivation égoïste. Il s'agit bien sûr d'une idéalisation, et non d'un appel à l'amoralité ou à l'immoralité, ni d'une justification de celles-ci. Cela signifie simplement : concentrez-vous sur la tâche que vous avez entreprise ; abordez une chose à la fois, et toutes les tâches finiront par être accomplies.

Il est important de comprendre que la foi est un élément fondamental de tous les systèmes éthiques.

Certaines personnes ridiculisent les religions, comme le judaïsme ou le bouddhisme, en raison de leur exigence de « foi ». Elles soutiennent que, dans une éthique fondée uniquement sur la raison et l'expérience, rien ne serait considéré comme digne d'intérêt tant que nous *n'aurions pas établi* que nos actions envisagées étaient susceptibles d'avoir des conséquences positives jugées louables. Or, dans une éthique religieuse, nous *ne pouvons* connaître la vérité et la valeur du but (Dieu ou le Nirvana, selon le cas) avant de l'avoir atteint, et nous devons également tenir pour acquis que les moyens supposés (suggérés par la tradition concernée) mènent à ce but supposé.

Ainsi, l'éthique religieuse semblerait par principe contraire à la raison, puisque sa caractéristique principale est la foi – tant dans le but que dans les moyens. Elle apparaît comme une sorte de gigantesque supercherie, où l'on prédit des événements futurs *inaccessibles à* l'expérience ou à une déduction rigoureuse de celle-ci (le paradis ou l'enfer, ou des notions similaires), et où l'on nous dit (comme une révélation ou un « témoignage ») que nous devons faire ceci et cela, et nous abstenir de faire ceci ou cela, afin d'obtenir les conséquences positives et d'éviter les négatives.

Bien que ces arguments soient pertinents, ils ne sont ni entièrement justes ni définitifs. En réalité, toute action intentionnelle repose sur la foi. Car notre connaissance du monde empirique par la raison est essentiellement inductive et provisoire. Elle consiste principalement en des généralisations et des raisonnements adductifs, fondés sur l'expérience passée et dont la confirmation dépend de l'expérience future – ce qui signifie, en fin de compte, qu'elle se construit par tâtonnements. La plupart des propositions auxquelles nous croyons sont des tentatives

de vérité, que nous espérons voir se confirmer, mais que nous pourrions avoir besoin de corriger ultérieurement.

On pourrait certes arguer que, tandis que l'éthique laïque formule des exigences relativement modestes, ou du moins bien définies, les systèmes religieux nous enjoignent d'investir *toute notre vie* dans un but dont la validité et la valeur ne sont peut-être que le fruit de l'imagination, et dont l'efficacité des moyens mis en œuvre est loin d'être évidente. Mais cette critique est-elle fondée ? Assurément, dans des activités aussi courantes qu'élever un enfant ou poursuivre une carrière, nous investissons toute notre vie dans des objectifs sans garantie de succès. L'être humain prend inévitablement des risques, quel que soit son chemin, quel que soit le mode de vie qu'il choisisse.

Ainsi, l'exigence de foi de l'éthique religieuse ne saurait être considérée comme un argument déterminant en faveur de l'éthique laïque. Concernant la religion, le pari de Pascal entre en jeu ; même ceux qui la rejettent totalement doivent composer avec de grandes incertitudes. Le déontologue doit donc rester ouvert d'esprit, sans rejeter la religion d'emblée, ni (évidemment) accepter naïvement ses prétentions.

J'ai déjà [122]critiqué ailleurs le principe du karma, cher à la philosophie indienne, en soulignant les difficultés épistémologiques que pose (pour nous, simples mortels) l'établissement de prétendues relations karmiques. Des objections similaires peuvent être soulevées à l'égard des affirmations de récompense ou de châtiment divin : comment de telles affirmations pourraient-elles être

---

122 Voir *Illogique bouddhiste* , chapitre 9.

prouvées ? Mais je souhaite ici montrer comment même les principes éthiques laïques reposent souvent sur de simples suppositions, sans pour autant perdre de leur force.

Si j'affirme, conformément à la loi du karma, qu'il est préférable pour moi de ne pas commettre un acte nuisible à autrui, car le même sort me *sera* réservé si je le commets, je me retrouve pris dans un raisonnement circulaire. Je peux certes invoquer une généralisation tirée d'une expérience passée douloureuse, mais cette généralisation ne sera jamais vérifiée dans le cas particulier où je me trouve si je m'abstiens de commettre l'acte ; elle restera donc, paradoxalement, à jamais non empirique.

En revanche, il me suffirait d'affirmer, de manière plus hypothétique, que si un acte préjudiciable similaire m'était commis , comme cela est tout à fait possible, je ne pourrais alors me plaindre systématiquement d'être victime d'une quelconque cruauté ou injustice, pour avoir moi-même commis un acte similaire. De cette façon, les bienfaits du principe karmique – la conscience de réciprocité – peuvent être préservés sans qu'il soit nécessaire de prouver de véritables liens de causalité.

Autre exemple : je peux poursuivre l'idéal bouddhiste de « cessation du désir afin d'éviter la renaissance », *au cas où* la renaissance existerait et *en supposant qu'elle* soit causée par le désir. Bien que ces suppositions ne soient pas prouvées, et que nous ne puissions même pas imaginer comment elles pourraient l'être, elles peuvent néanmoins être légitimement utilisées comme hypothèses de travail. De même, on pourrait argumenter : *si* Dieu existe et a donné la Torah à l'homme, je ferais mieux d'agir ainsi. Je dois faire quelque chose, alors autant que ce soit cela.

En d'autres termes, le comportement *ne doit pas nécessairement reposer sur des certitudes* , rarement, voire jamais, accessibles, mais peut se fonder sur *des jugements franchement conditionnels* . Le conditionnement en jeu peut revêtir n'importe quel mode : non seulement le mode naturel, mais aussi les modes extensionnel et logique. La connaissance humaine étant inévitablement limitée, elle est, dans une certaine mesure, incertaine. Néanmoins, cette vérité ne saurait entraver la vie ; la volonté a toujours besoin d'être guidée. Par conséquent, l'action fondée sur un raisonnement hypothétique possède une validité éthique.

16. CHAPITRE SEIZE

Tiré de *Volition et concepts causaux apparentés* (2004), Chapitre 18.

AUTRES SUJETS EN DÉONTOLOGIE

1. Induire l' éthique

Comment l'éthique se construit-elle concrètement dans l'esprit des individus, et comment se justifie-t-elle épistémologiquement ? Voici la réponse que je propose à ces questions.

Nous avons tous nos propres intuitions du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du gentil et du méchant, etc. Certaines sont primaires – des évaluations arbitraires de l'individu libre. D'autres sont fondamentalement émotionnelles, sentimentales ou sensorielles. D'autres encore découlent d'intuitions conceptuelles, fondées sur des idées et des valeurs accumulées dont nous sommes plus ou moins conscients, et que nous avons plus ou moins justifiées. À ce stade, il nous suffit de les considérer comme des notions, de simples phénomènes, pour ce qu'ils sont – sans nous préoccuper de leurs sources, de leur structure, de leur cohérence ou de leur validité.

Prises individuellement, indépendamment d'autres expériences d'évaluation similaires et de la connaissance dans son ensemble, ces intuitions peuvent, bien sûr, être réelles ou illusoires. Leur existence même ne les rend pas nécessairement « correctes » ou « justifiées », ni automatiquement invalidées par le fait qu'elles n'ont pas encore été établies comme vraies et valides. Ceci est analogue à ma conception [123]des apparences en général, que je considère comme neutres avant de les classer comme réalités ou illusions.

Ainsi, initialement, ces intuitions de valeur ou de dévalorisation sont reconnues comme ayant une certaine crédibilité du simple fait de leur existence, mais insuffisante pour déterminer leur fiabilité définitive. Cependant, par une démarche inductive qui considère ces intuitions individuelles du bien et du mal comme *des données brutes hypothétiques* , puis les confronte à l'ensemble des autres données, *en comparant et en contrastant* ces intuitions entre elles et avec le contexte plus large des connaissances non évaluatives, nous parvenons progressivement à construire une structure cohérente qui en inclut certaines et en exclut d'autres.

De ce processus d'ordonnancement émergent les modalités des propositions éthiques (devoir, pouvoir, ne pas pouvoir). À l'aide de techniques syllogistiques et factorielles similaires à celles utilisées pour les propositions non éthiques [124], les intuitions éthiques sont ordonnées statistiquement, aboutissant collectivement à

---

[123] Voir *Logique du futur* , chapitre 2.

[124] Les propositions non éthiques ont été qualifiées d'« aléthiques ». Concernant l'analyse « factorielle », voir *Future Logic* , partie VI.

des systèmes éthiques. Par « statistique », j'entends ici : « pour *toutes, la plupart, certaines, quelques-unes ou aucune* autre évaluation (selon le cas), celle-ci est compatible ou incompatible, implicite ou non. » Ainsi, je suggère que la logique éthique se construit de manière très similaire à la logique en général.

Il convient de noter que les propositions éthiques ne se limitent pas à des formes catégoriques, telles que « X doit faire Y ». Certaines sont conditionnelles, comme « si Z se produit, X doit faire Y ; si Z ne se produit pas, X n'est pas tenu de faire Y ». Les premières s'appliquent dans des conditions générales, tandis que les secondes s'appliquent dans des conditions particulières ; mais, hormis cette différence, leur force impérative est identique.

Ma théorie est donc, elle aussi, intuitionniste. Il ne s'agit toutefois nullement d'une position relativiste. Certaines éthiques sont plus fiables que d'autres. Ce qui distingue les systèmes éthiques des différentes personnes à différentes époques, c'est tout simplement la clarté et l'étendue des intuitions, éthiques et non éthiques, prises en compte, ainsi que la rigueur logique avec laquelle chacun organise ces données brutes en un tout cohérent. Les personnes à l'esprit confus sont ballottées par leurs sentiments et leurs intuitions, et ne parviennent pas à élaborer une éthique digne de confiance. D'autres, plus méticuleuses, aboutissent à un résultat plus solide.

Ainsi, les expériences de bien et de mal, ou de bon et d'injuste, qui constituent le fondement de l'éthique, sont techniquement semblables aux expériences de vrai et de faux, ou de correct et d'incorrect, qui constituent le fondement de la connaissance non éthique. La procédure d'évaluation est identique : nous leur accordons une

certaine crédibilité *a priori* , mais nous réservons notre jugement définitif jusqu'à ce que des recherches complémentaires les aient confirmées sous tous leurs aspects (à moins que de nouveaux éléments de preuve ou arguments contraires n'apparaissent). De fait, les intuitions de valeur sont traitées comme des données empiriques ; cela leur confère un certain poids, mais ne constitue pas en soi une justification complète, laquelle requiert un processus d'examen plus long et plus global.

En tant que données brutes, les intuitions éthiques sont comparables non seulement à des qualités sensibles comme les couleurs ou les sentiments, mais aussi à des raisonnements logiques. De ce fait, je suggère que, *disposant d'un niveau d'intelligence et d'information identique , deux personnes placées dans des circonstances similaires auraient théoriquement les mêmes intuitions éthiques* . En admettant cette hypothèse audacieuse, nous reconnaissons une certaine « objectivité » au jugement éthique. Bien entendu, cette hypothèse ne peut être définitivement prouvée par l'expérience, car en pratique, il est illusoire d'espérer rendre deux personnes – ni même une même personne à différents moments – suffisamment identiques.

Cette hypothèse nous permet d'élaborer des concepts éthiques à partir de notions éthiques, de la même manière que, dans le discours courant, les modalités logiques se construisent à partir d'intuitions logiques apparentes d'identité, de contradiction, de compatibilité ou d'implication – par le recours à l'analyse factorielle et à la sélection des facteurs. Nous revenons à des méthodes adductives – tâtonnement, élimination des données douteuses – jusqu'à ce que ce qui nous reste paraisse raisonnablement bien testé et confirmé.

Les jugements éthiques restants sont ensuite ordonnés logiquement les uns par rapport aux autres, comme buts et moyens, de sorte que la liste des *fins ultimes* soit réduite au minimum, incluant implicitement toutes les valeurs subsidiaires. C'est l' étape *téléologique* du processus. Ces fins ultimes constituent les « normes de valeur » du sujet (homme ou femme) qui les a formulées.

Bien sûr, ces normes sont, dans une certaine mesure, en constante évolution, se transformant au gré des expériences de vie, des réflexions, des nouvelles informations et sous l'influence d'autrui. Certains aspects du système de valeurs d'une personne restent profondément ancrés en elle, dans la mesure où elle s'y identifie personnellement. Certaines valeurs perdent de leur importance avec le temps ; d'autres en acquièrent ou en gagnent par la suite. Il est important de noter que nous parlons ici de *valeurs apparentes* , c'est-à-dire de l'apparence de valeur qu'elles revêtent pour une personne donnée à un moment donné.

Il peut donc exister des divergences d'opinions quant aux valeurs des individus, même au sein d'un même milieu. Inversement, de nombreuses personnes d'une même communauté ou d'une même période historique peuvent partager les mêmes valeurs, au point que ces *valeurs communes* leur apparaissent immuables et objectives.

Ainsi, la logique éthique, à l'instar de la logique de la connaissance non éthique, doit être envisagée comme une démarche inductive. Il ne s'agit pas d'un système déductif, où l'on disposerait d'emblée, d'une manière ou d'une autre, d'un ensemble de « principes moraux fondamentaux » à partir desquels tous les jugements moraux seraient déduits par syllogistique, comme le proposent de nombreux

philosophes moralistes. L'éthique n'est pas une casuistique fondée sur des « axiomes » arbitraires plus ou moins admis. Au contraire, nous élaborons progressivement, au fil du temps, des normes de valeur : celles-ci constituent notre sélection des intuitions morales les plus marquantes et les plus importantes.

Ces normes (ou « biens suprêmes ») peuvent, une fois établies, servir *d'* axiomes, mais elles restent ouvertes à la révision et à la vérification en permanence, puisqu'elles sont issues d'un raisonnement inductif. Bien que nombre d'entre nous aient tendance à ériger certaines normes en dogmes et à insister sur leur caractère immuable, une telle rigidité n'est ni justifiée ni nécessaire. Une norme inspire davantage confiance lorsqu'elle est perçue comme suffisamment solide pour résister aux contestations, plutôt que lorsqu'on s'oppose à toute remise en question.

Néanmoins, certaines normes sont logiquement très sûres, voire inébranlables. Il s'agit des normes qui s'inscrivent dans l'argument téléologique général : « *quelles que soient vos valeurs particulières, vous devez néanmoins vous référer à telle ou telle norme (la norme sûre) comme valeur suprême, car elle est une condition préalable à la poursuite de toute valeur »* . On peut ainsi affirmer que la vie, le corps, les facultés cognitives, la conscience, les facultés volitionnelles, la liberté, la santé, la raison, etc., sont autant de conditions préalables que tout système de valeurs que nous proposons doit accepter.

Il convient toutefois de noter que de telles valeurs fondamentales ne permettent pas à elles seules de répondre à toutes les questions éthiques ; elles fournissent néanmoins un cadre pour toutes les autres valeurs.

Ceci est comparable au rôle joué par les lois de la pensée, et plus généralement par la logique, au sein de la connaissance. Ces principes ou axiomes fondamentaux sont évidents par eux-mêmes, car ils sont impliqués même par les propositions qui tentent de les nier. Cependant, il ne s'ensuit pas que la logique, à elle seule, nous permette de déduire le monde sans recourir à l'expérience. Nous devons toujours largement nous appuyer sur l'expérience. La logique nous aide simplement à lui donner un sens.

> Dans le domaine des valeurs, certaines valeurs constituent des conditions *sine qua non* pour toutes les autres. Puisque toutes les valeurs sont, dans une certaine mesure, relatives à ces valeurs-ci, on peut les considérer comme des valeurs quasi absolues. Si l'on peut affirmer, pour une valeur Y donnée, que « **que l'on valorise X ou non X, il faut néanmoins rechercher ou conserver Y et/ou éviter ou supprimer non Y** », alors Y est établie comme une telle condition préalable. Notons que X et non X sont des valeurs présumées, et non de simples objets indifférents. Il s'agit essentiellement d'un raisonnement dilemmatique, semblable à celui utilisé en logique générale pour établir les propositions nécessaires.

Il s'agit d'un aspect du raisonnement téléologique qui, comme indiqué précédemment, examine les voies et les moyens d'atteindre les valeurs intuitives, en tenant compte des outils et des obstacles naturels et artificiels disponibles. Le raisonnement téléologique se réfère aux modes de modalité naturels et extensionnels, plutôt qu'au mode logique. Il vérifie la cohérence entre nos différents objectifs et les hiérarchise. Il recherche les moyens les plus efficaces d'atteindre ces objectifs, en considérant toutes les

conditions environnantes et les facteurs temporels. L'utilisation d'un tel raisonnement ne doit pas être interprétée comme une conception essentiellement utilitariste ou épicurienne des systèmes de valeurs.

On déclare souvent que le « bonheur », ou une forme particulière de celui-ci, est le but ultime. Pourtant, la plupart des gens auraient du mal à définir précisément ce qu'ils entendent par bonheur : est-ce l'accomplissement de leurs objectifs principaux, une émotion positive ou un maximum de plaisirs ? Paradoxalement, le bouddhisme suggère que la *recherche active* du bonheur n'y conduit généralement pas. Quoi qu'il en soit, cet « eudémonisme » n'est pas une condition sine qua non de toutes les valeurs, et donc pas une valeur absolue. Autrement dit, on peut vivre sans être heureux, et la plupart d'entre nous le font. Néanmoins, nous préférons naturellement nous sentir bien que mal ; et, dans une certaine mesure, cela est souvent possible si l'on mène une vie vertueuse. La dignité et la décence engendrent une certaine forme de contentement.

Enfin, il convient de souligner ce point important. Bien que nous ayons des intuitions de valeur, et quelle que soit leur origine, nous ne sommes *jamais contraints* d'agir en fonction d'elles. Nous (hommes et femmes) demeurons en toutes circonstances des êtres libres et responsables de nos choix. Même lorsque nous élaborons un système éthique complexe, nous restons libres d'agir ou non selon nos convictions. Nous pouvons les ignorer, voire agir à leur encontre. Nos convictions exercent une influence causale, mais rien de plus. C'est le libre arbitre, sans lequel aucune éthique ne saurait exister.

2. Formules éthiques

Les systèmes éthiques et juridiques peuvent, au moins en partie, reposer sur certaines considérations logiques.

On entend souvent dire « ne soyez pas si prompt à juger » et « vivre et laisser vivre ! », ou bien on ricane, sous-entendant du mépris pour une telle absurdité. Ceci est présenté comme un argument contre les distinctions éthiques, une tentative d'invalider l'éthique en général en affirmant que tout jugement moral est relatif et incertain. Cependant, les partisans de cette thèse ne réalisent pas qu'elle est logiquement incohérente, puisqu'elle est elle-même composée de jugements.

Dire « *ne* jugez pas » ou « *laissez* vivre », ou sous-entendre qu'il est mal de juger, revient à proposer la proposition éthique paradoxale « on ne devrait pas faire de propositions éthiques », ce qui est *contradictoire* . Il s'ensuit logiquement que la position inverse est vraie, à savoir qu'« il est effectivement permis de faire des propositions éthiques ».

Ainsi, nous avons démontré de manière incontestable, et de façon logiquement évidente, l'existence et la démonstrabilité de certaines propositions éthiques. Nous avons établi un axiome pour la déontologie. Ceux qui prônent la tolérance (envers tout) formulent en réalité une affirmation intransigeante et intolérante ; par conséquent, ils ne peuvent avoir raison, selon leurs propres termes.

De tels arguments ne sont pas des artifices rhétoriques ; ils éclairent la réalité telle qu’elle est, grâce à notre conscience, notre volonté et notre capacité à dialoguer et à argumenter. Les concepts de moment éthique émergent

naturellement de notre expérience du monde et de notre interaction avec lui. Ce ne sont pas des constructions arbitraires, manipulables à volonté. Une fois formés, ils obéissent à une logique dont nous devons être conscients et que nous devons respecter.

> De nombreux jugements moraux, et même de nombreuses lois, reposent sur **le principe de réciprocité** : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse [125]. » C'est une formule éthique que la plupart des gens accepteraient intuitivement, même s'ils peuvent avoir des opinions divergentes sur ce qu'eux-mêmes ou les autres souhaiteraient ou non recevoir.

Lorsqu'un meurtrier tue ou tente de tuer, il s'arroge tacitement, par l'implication de son acte, le droit de tuer. Puisqu'il n'est, en réalité, pas différent de sa victime humaine, il confère de ce fait à autrui le droit de le tuer , au moins en cas de légitime défense, sinon à titre punitif. Il ne peut pas affirmer de manière cohérente qu'il a le droit de tuer autrui sans que les autres aient le droit de le tuer.

---

[125] Dans la tradition juive, cet adage se trouve pour la première fois dans le Talmud (Chabbat 31a), sous la forme « Ne fais pas à ton prochain ce que tu détestes », interprétation par le sage Hillel du commandement de la Torah « Aime ton prochain comme toi-même » (Lévitique 19:18). Il est important de noter que la formulation employée est négative ; il s'agit d'un appel minimaliste à s'abstenir de nuire, plutôt que d'une injonction à faire le bien (ce qui est traité plus explicitement par de nombreux autres commandements). Dans la tradition bouddhiste, il est également enseigné que nous agirons avec humanité envers autrui si nous nous souvenons que tous les êtres sensibles ont, comme nous, un désir naturel d'être heureux et de ne pas souffrir. Ceci est là aussi un appel à la réciprocité.

> ***L'éthique considère toute affirmation comme un principe universel, à moins que des arguments convaincants ne permettent de la particulariser*** [126]. On ne peut s'exempter des impératifs que l'on impose à autrui, ni s'autoriser ce que l'on interdit à autrui, sans une distinction très convaincante entre soi et autrui (par exemple, l'appartenance d'autrui à une espèce différente). Il est raisonnable de supposer que les affirmations morales particulières découlent de principes généraux.

Il s'agit là d'une application du principe de réciprocité, sur lequel repose le droit de l'État d'exécuter les meurtriers afin de maintenir l'ordre public. Certains estiment que la peine de mort est inutile, voire superflue, et de nombreux pays l'ont abolie, mais ce n'est pas mon propos ici. Je ne prends pas position sur ce point, mais je cherche simplement à clarifier notre raisonnement concernant la réciprocité.

Il convient de noter, en tout état de cause, que la mise à mort du meurtrier par la société diffère fondamentalement du meurtre d'une victime innocente par ce dernier. Le meurtrier a initié la violence ; l'État ne fait que riposter. Lorsque la société venge la victime et punit le coupable, se protégeant ainsi de tout préjudice supplémentaire, il n'y a plus lieu de s'en prendre au bourreau ni à ceux qui l'ont désigné. Tout ceci repose, bien entendu, sur l'hypothèse théorique d'une procédure régulière, de lois justes, d'une

---

[126] Notez bien les différences entre ce principe et la célèbre maxime de Kant. Je n'affirme pas que la simple possibilité de généralisation établisse des règles éthiques ; et je tiens compte de la possibilité de particulariser de telles règles.

preuve hors de tout doute raisonnable, etc. En pratique, force est de constater que ces conditions sont souvent négligées.

Un raisonnement similaire peut être avancé concernant le vol. Lorsqu'un voleur vole, il ignore ou nie l'existence de la propriété privée et ne peut donc s'indigner si d'autres (en pratique, l'État) saisissent ses biens ou lui infligent une amende. S'il est indigent, il peut être emprisonné au motif que cela le prive de la liberté de s'enrichir et, par conséquent, l'empêche de commettre d'autres vols. Là encore, la justice est rendue par le principe de réciprocité.

On dit souvent : « Si tout le monde faisait ceci (ou ne faisait pas cela), tout serait fantastique (ou tout serait terrible) », mais de tels arguments généraux sont ***idéalistes*** , car en pratique, il est improbable, voire impossible, que littéralement *tout le monde* fasse (ou ne fasse pas) une chose de concert ; il y a toujours des récalcitrants !

On pourrait très bien affirmer qu'une personne est prête à vivre dans un monde où chacun agit à sa guise : elle est prête à en assumer les risques. On ne peut pas reprocher à un tel anarchiste d'être lui aussi exposé à des risques, puisqu'il parie qu'il ne le sera pas. Notre raisonnement est circulaire et impraticable.

Il s'ensuit qu'aucune argumentation rationnelle ne convaincra une telle personne de ne pas tuer ni voler, mais qu'elle devra être contrainte par la société à se soumettre à la loi. Le principe de réciprocité, tel qu'il est employé ici, n'est pas une éthique abstraite, mais une justification du recours concret à la force.

Il convient de souligner, dans ce contexte, que de nombreux crimes n'ont pas seulement des effets directs et

évidents sur une victime particulière, mais aussi des conséquences beaucoup plus vastes et insidieuses sur la société dans son ensemble. ***Tout crime – dans la mesure où des personnes en sont victimes, témoins ou en entendent parler – contribue à une perte de confiance naturelle envers autrui .***

Lorsqu'un meurtrier tue, la peur de subir le même sort s'installe. Lorsqu'un voleur dérobe, on se met à cacher son argent et à verrouiller ses portes. Lorsqu'un violeur commet un viol, les femmes se méfient des hommes en général. Lorsqu'un professeur abuse d'un élève, tous les enseignants deviennent suspects. Et ainsi de suite, pour chaque acte criminel – un principe d'autant plus vrai aujourd'hui, où les médias accordent une large couverture aux crimes les plus odieux.

Voilà donc le crime supplémentaire de tout criminel : il sape la confiance entre les individus. La suspicion s'accroît et la liberté de chacun se trouve restreinte. Les « victimes potentielles » (c'est-à-dire toute personne ressemblant, de près ou de loin, à d'anciennes victimes du crime en question) doivent prendre des mesures de protection, et les « criminels potentiels » (c'est-à-dire toute personne présentant une ressemblance, même ténue, avec des criminels avérés) doivent limiter leurs déplacements. La société perd ainsi sa cohésion et le bien-être de chacun s'en trouve quelque peu affecté. Dans certains cas, les relations entre les personnes deviennent agressives.

Certains raisonnements à l'origine de cette distanciation sociale sont, bien sûr, illogiques. Si un bulletin d'information relate le meurtre d'une femme par un mari pour son argent, d'autres femmes riches pourraient imaginer que leur propre mari en serait capable. Si

l'information est qu'un patron a violé sa secrétaire, nombre de secrétaires regarderont leur supérieur avec une certaine inquiétude le lendemain. Les catégories « mari » et « femme riche », ou « patron » et « secrétaire », suffisent à créer des analogies et à semer le doute, *même si les contextes psychologiques et autres sont totalement différents* .

Les statistiques sont parfois interprétées, à tort ou à raison, de manière à conforter ce type de raisonnement. Si un certain nombre de voleurs sont étrangers, on a tendance à considérer toute personne d'apparence étrangère comme un voleur « potentiel » , même si la proportion de voleurs parmi les étrangers est inférieure à celle parmi les locaux ; le degré de probabilité réel perd alors toute importance. (Par exemple : supposons que 20 % de la population soit étrangère et que 10 % de la population soit composée de voleurs ; il se peut que seulement 5 % des étrangers soient des voleurs, auquel cas 11,25 % des locaux le seraient !)

Il arrive aussi que l'on interprète mal des propositions, en pensant que « tous les X sont Y » implique « tous les Y sont X ». Par exemple, l'affirmation « tous les violeurs sont des hommes » devient, dans l'esprit de certaines femmes, « chaque homme que je rencontre pourrait être un violeur », et elles se comportent comme si c'était le cas. Aussi absurde que cela puisse paraître, l'erreur est humaine.

La société est donc *collectivement* victime de chaque crime, et il est juste que l'État (en tant qu'instrument de la société) intervienne vigoureusement pour prévenir, réprimer et punir les crimes.

Dans toutes ces situations négatives, le principe de réciprocité est utilisé pour limiter, freiner ou réparer les

dommages causés à autrui ou à la société dans son ensemble par certains individus ou groupes. Il convient toutefois de souligner que, dans la plupart des cas, ce principe s'exerce de manière beaucoup plus bienveillante, favorisant le respect et la confiance mutuels. Cela se produit lorsque les personnes concernées réfléchissent *avant* de commettre un acte répréhensible, en se disant : « Je n'aimerais pas qu'on me fasse cela, donc je ne le ferai pas à autrui » ou « Je ne me comporterai pas ainsi afin de ne pas dégrader davantage notre monde », etc.

Certaines personnes vont plus loin et appliquent une version positive du principe de réciprocité, en se disant : « Si j'étais dans cette situation difficile, j'espérerais que d'autres viennent à mon secours, c'est pourquoi je propose mon aide. » C'est une attitude admirable. Bien sûr, ceux à qui l'on propose de l'aide peuvent ne pas la souhaiter, ou pas ce type d'aide en particulier, ou du moins pas de la manière dont elle est proposée. On ne peut pas les forcer. C'est pourquoi la version positive du principe est plus difficile à formuler : *le ou les bénéficiaires de notre attention doivent être consentants* . Pourtant, ce principe entre souvent en jeu, favorisant la tolérance, l'amitié et même l'amour. Ceci, à son tour, renforce les liens sociaux et facilite la vie de chacun.

3. Philosophie du droit

L'éthique naît naturellement d'abord au sein de l'individu, en ce sens que celui-ci peut avoir certains impératifs, inhibitions ou libertés. L'éthique, en tant que phénomène social, a vraisemblablement émergé au sein de la famille,

lorsque le chef de famille (fondé sur sa propre éthique) donnait des conseils ou des ordres auxquels on obéissait (par amour ou par crainte). Plus largement, la communauté environnante possédait des traditions et des règles à respecter, ainsi que des conseils ou des ordres émanant de ses dirigeants, quels qu'ils soient, afin de maintenir les liens sociaux. Finalement, le chaman local ou une autre figure religieuse donnait des instructions, au nom de la ou des divinités du groupe. À mesure que ces éthiques sociales informelles se formalisaient, le concept de droit a émergé.

Ce que je souhaite aborder ici, c'est la distinction entre principe éthique et légalité, afin de souligner que *rendre quelque chose légal ne le rend pas moral ; rendre quelque chose illégal ne le rend pas immoral.*

Une distinction souvent source de confusion est celle entre droit éthique et droit politique. On comprend généralement que les lois en vigueur dans un pays (appelées ici lois « politiques », car elles sont promulguées et appliquées par le corps politique, même si elles peuvent concerner n'importe quel sujet) ne sont pas nécessairement de nature morale ; mais on considère aussi généralement que ce que ces lois autorisent est, en définitive, permis et que ce qu'elles interdisent est à éviter.

C’est pourquoi, dans certains cas, la société peut interdire des pratiques que ses partisans qualifient d’inoffensives, les considérant comme des « actes privés entre adultes consentants », au motif que ces actes affectent néanmoins indirectement des personnes qui n’y participent pas directement. Par exemple, l’homosexualité peut être légitimement criminalisée car sa légalisation donne à certains jeunes l’impression qu’elle est morale, ce qui

contribue à la propagation de ce comportement, au grand dam et contre la volonté d'un grand nombre de citoyens (dont de nombreux parents), de sorte qu'il ne s'agit plus d'une affaire privée, mais d'un enjeu de politique publique.[127]

Examinons brièvement les concepts en jeu. Idéalement, une éthique absolue découlerait d'une réflexion éclairée et sage sur la nature humaine et la place de l'homme dans le monde. Fort de tels principes moraux généraux, tout être humain de bonne volonté serait en principe capable de discerner le bien du mal dans chaque situation particulière et d'agir en conséquence. Dès lors, les lois imposées par la société deviendraient superflues.

En pratique, un tel scénario utopique ne peut mener qu'au chaos social. Même dans une société empreinte de bonne volonté, les conceptions du bien et du mal divergent, et les preuves absolues sont difficiles à établir. D'autant plus que les êtres humains possèdent le libre arbitre et que nombre d'entre eux, sous diverses influences, optent souvent pour ce qu'ils considèrent comme mauvais, plutôt que de faire le bien, comme le voudrait la logique. Des conflits surgissent donc inévitablement, au détriment de tous. C'est pourquoi il est généralement admis que des normes minimales communes doivent être imposées par la majorité ou une minorité habilitée.

Nous sommes donc constitués d'États, de gouvernements, de parlements, de systèmes judiciaires et de forces de police, qui, ensemble, élaborent et appliquent les lois. Un

---

[127] Même si les praticiens ne faisaient rien pour promouvoir leur pratique, leur simple *influence négative* sur la société serait une raison suffisante pour l'interdire ; à plus forte raison s'ils s'efforcent de la propager.

principe directeur pour l'adoption et l'application de ces lois serait que « les droits d'une personne s'arrêtent là où commencent ceux des autres ». Un autre adage utile est « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse ». Mais il est clair que de tels énoncés ne constituent pas une science exacte. Il n'est pas toujours facile de déterminer ce qui doit être légiféré et ce qu'il vaut mieux laisser tranquille. La science politique est une discipline empirique et évolutive.

Dans cette perspective corrigée, le droit éthique englobe toute l'action humaine, tandis que le droit politique n'en couvre qu'une partie. Le premier est idéalement universel ; mais seule une fraction est édictée et appliquée politiquement, le reste relevant de la responsabilité individuelle de le découvrir ou, à tout le moins, de le mettre en pratique.

Le champ d'application du droit politique est vaste, mais moins étendu que celui du droit moral. Il englobe le droit pénal (contre le meurtre, le vol, etc.), le droit civil (concernant le mariage, les successions, etc.), le droit commercial (relatif à la propriété, aux contrats, etc.) et, en fait, toute question juridique susceptible de se poser dans les interactions entre êtres humains.

En théorie du moins, ces lois visent à garantir la paix sociale, le bien commun, la sécurité individuelle, la justice, etc. – même si, en pratique, comme chacun sait, elles sont souvent des instruments d'exploitation et d'injustice. En principe, ce qui les distingue de la masse des lois éthiques, c'est la nécessité de réduire les frictions entre les individus à un minimum raisonnable. Historiquement, ce minimalisme n'a pas toujours été

accepté ; certaines sociétés ont été totalitaires, cherchant à tout contrôler.

En pratique, pour des raisons épistémologiques déjà évoquées, les domaines de l'éthique et du droit politique tendent inévitablement à diverger, de sorte que, bien que ces deux domaines se recoupent dans une certaine mesure, le domaine politique n'est pas entièrement inclus dans le domaine éthique, mais lui échappe en partie. Les lois édictées par la société, que ce soit par voie démocratique ou autrement, peuvent différer des lois dictées par la conscience individuelle ou par l'étude et le débat raisonnés des philosophes de l'éthique.

Une telle divergence est parfois justifiée, mais elle est souvent irrationnelle. Dans un système de gouvernement non démocratique, les préjugés d'une minorité dirigeante sont imposés à la majorité, sans possibilité de débat. Dans une démocratie, où le raisonnement rationnel prévaut en principe, *des groupes de pression* parviennent parfois à faire adopter des lois conformes à leurs opinions déviantes, soit par la force de leur nombre, soit par d'autres moyens contraignant les responsables politiques à se soumettre à leur volonté. Ces dernières décennies, de nombreuses activités traditionnellement jugées immorales ont été légalisées dans les pays occidentaux.

Je tiens à préciser que ceci n'est pas un pamphlet politique[128] ; je ne m'attends pas à ce que mes paroles ou

---

[128] J'évite généralement d'aborder les commentaires ou les débats politiques dans mes écrits, car mes objectifs philosophiques relèvent d'une épistémologie et d'une ontologie plus profondes. La controverse risque d'éloigner certains lecteurs, qui pourraient juger certaines de mes idées trop « libérales » ou trop « conservatrices ».

mes actes puissent enrayer cette tendance néfaste. Ma conception de l'histoire est empreinte de scepticisme. *À chaque génération, une croyance erronée, partagée par une large partie de la population, refait surface et s'impose, jusqu'à atteindre son aboutissement absurde et naturel, telle une plaie qui éclate et libère son pus, provoquant un désastre, si bien qu'un nombre suffisant de personnes apprennent à éviter cette folie par la suite.*

Le nazisme et le communisme en sont des exemples typiques : ils firent leur apparition dans l'histoire sous les acclamations populaires et disparurent dans un bain de larmes. Les Européens en tirèrent des leçons, notamment sur le recours à la force brute, la persécution des minorités raciales et les haines nationales et de classe ; leurs comportements s'en trouvèrent quelque peu modifiés. Ils auraient pu s'épargner tant de souffrances et de tourments s'ils avaient fait preuve de raison plutôt que de céder à leurs instincts les plus vils.

N'oublions pas qu'Hitler a été élu démocratiquement (plus ou moins). En réalité, la démocratie est sans aucun doute le meilleur et le plus juste système de gouvernement à notre disposition ; mais comme chacun sait, elle n'est pas parfaite. L'adoption d'une loi ne prouve en rien son approbation populaire, et encore moins sa justesse [129]. La plupart des lois sont issues de la démocratie indirecte ; les législateurs et les juges impliqués peuvent être lâches, immoraux ou avoir des liens personnels avec l'État. Si des référendums avaient été organisés, les résultats auraient sans doute été très différents. Mais même pour les lois

[129] Qui plus est, le soutien des grands médias ne signifie rien.

issues de la démocratie directe, *le nombre de voix ne détermine pas ce qui est juste ou injuste* .

De cette réflexion découle le fait que certaines lois prescrivent, autorisent ou interdisent, sur le plan socio-politique, un comportement donné, ne signifie pas que ce comportement soit, respectivement, prescrit, autorisé ou interdit sur le plan éthique et moral. Ce que la société a favorisé (ou interdit) peut néanmoins, d'un point de vue éthique, être considéré comme répréhensible (ou acceptable). Les arguments avancés peuvent être fallacieux ou fondés sur des informations insuffisantes.

Il faut comprendre que « légal » et « moral » sont deux catégories distinctes, même si elles sont conceptuellement liées (comme nous l'avons expliqué). Légaliser une chose ne la rend pas morale ; l'interdire ne la rend pas immorale. Il est essentiel de sensibiliser les jeunes à cette distinction importante.

L'individu ne peut raisonnablement considérer l'existence de certaines tendances juridiques dans les textes de loi comme un indicateur de vérité éthique, car la législation ne repose pas exclusivement sur une réflexion rationnelle, mais dépend de *forces sociales* . On peut reprocher au législateur d'avoir induit ses concitoyens en erreur, mais ces derniers demeurent responsables de leurs propres actes.

L'individu est toujours tenu de penser par lui-même et de prendre en considération les préceptes éthiques des doctrines éclairées que l'humanité a élaborées. L'existence de libertés ou de limites politiques n'exonère pas l'individu de sa responsabilité morale quant à ses choix. La législation ne saurait se substituer à la conscience ni justifier une abdication morale. Si une menace ou une

protection juridique peut atténuer la responsabilité morale, elle ne l'absout pas.

D'un point de vue éthique, les lois ne sont qu'un facteur influent parmi d'autres sur le comportement, et il peut être judicieux, dans certains cas, de les ignorer ou de s'y opposer volontairement.

17. CHAPITRE DIX-SEPT

Tiré de *Ruminations* (2005),
Chapitre 8 (sections 8 et 9).

1. Contre Kant sur le libre arbitre

Diverses critiques de la conception kantienne du libre arbitre .

Comme je l'explique ailleurs [130], la liberté de la volonté ne doit pas être conçue comme le fait de « faire ce que l'on veut », au sens de « faire ce que l'on désire », car être mû par des désirs aléatoires n'est pas la liberté, mais l'esclavage. Il ne s'ensuit pas, comme le suggère Emmanuel Kant, que le libre arbitre consiste à « faire ce que notre raison nous dicte ».

La définition courante de la liberté, « faire ce que l'on veut », devrait être précisée : nos actions expriment *notre volonté personnelle* . C'est le « vous », et non le « désir », qui est au cœur de cette définition. Le terme « désir » ne renvoie pas ici aux valeurs, souhaits ou objectifs (rationnels ou irrationnels) antérieurs à l'action, mais constitue une simple inférence *a posteriori* de cette action ; autrement dit, une interprétation de la volonté intervenue

[130] Voir également *Volition et concepts causaux apparentés* , chapitre 5-7.

après coup. L'auteur de l'action est ainsi tenu responsable de ce « désir ».

La liberté de la volonté désigne notre capacité à vouloir indépendamment de toute influence extérieure, qu'il s'agisse de désirs, de jugements rationnels ou autres . L'intérêt de qualifier la volonté de libre est de souligner *que c'est l'agent* qui veut, et que les influences n'en sont pas les causes déterminantes. Dès lors, *que l'agent agisse conformément ou non à un précepte moral, il est pleinement responsable de ses actes* .

Kant semble affirmer que la volonté n'est libre que lorsqu'elle se conforme aux exigences de la raison, suggérant que la seule alternative serait de suivre servilement ses passions. Il argumente : si vous désobéissez à la raison, vous êtes une marionnette ; obéissez-lui donc et soyez libre. *Non sequitur* !

Logiquement, si la thèse de Kant sur la volonté est vraie, les individus n'ont ni liberté ni responsabilité, et ne peuvent être ni blâmés ni loués pour ce qui leur arrive. Dans cette perspective, si la raison est écoutée et respectée, son injonction éthique (ou celui qui l'a formulée) devient *la cause* de l'action vertueuse, et le sujet ne mérite aucun éloge ; de même, si la raison est ignorée ou transgressée, les désirs et les pulsions du sujet prennent le dessus, et il est exonéré de toute responsabilité. Ainsi, Kant n'a pas suffisamment approfondi sa proposition.

Il est clair que le choix de se soumettre à la raison implique un acte *préalable* de libre arbitre, nécessairement spontané, sans quoi la raison exercerait une emprise sur l'agent contre son gré. Certains restent insensibles aux arguments rationnels, même si la raison influence nombre d'entre nous. Ainsi, la volonté est fondamentalement aussi

indépendante de la raison que des passions. L'agent a le choix entre les deux. S'il ne suit pas la raison, il est attiré par les passions ; s'il les suit, il ignore la raison. Mais en définitive, le choix est spontané : c'est la liberté de la volonté.

Il est intéressant de noter que certains philosophes post-kantiens sont parvenus à la conclusion inverse : nous ne sommes « libres » que lorsque nous agissons *contre* la raison. Cette posture très postmoderne découle en quelque sorte de la position rationaliste et moraliste de Kant. Si l'on comprend que l'adhésion rigide à des principes tels que ceux proposés par Kant n'est qu'une autre forme d'esclavage, le seul espace restant pour le libre arbitre semble être l'anarchie morale.

Mais cette position du « tout est permis » n'est que le revers hédoniste de la même médaille ; elle n'apporte aucune réponse logique à Kant. Elle se contente de revenir à l'idée que la liberté consiste à « faire tout ce que l'on veut ». L'objection de Kant à cette conception demeure valable [131]– même si son alternative, « faire ce que la raison dicte », est elle aussi contestable.

---

[131] Kant réaffirme ici, bien sûr, une sagesse ancestrale présente dans les grandes traditions religieuses. Lorsque l'Occidental du XXe siècle a rejeté la religion judéo-chrétienne au profit du « principe de plaisir », la perspicacité de Kant a paru être un moralisme rigide et désuet. Mais aujourd'hui, peut-être grâce en partie à la diffusion des idées bouddhistes en Occident, nombreux sont ceux qui commencent à redécouvrir que la recherche effrénée du plaisir est laide, nuisible et destructrice pour soi-même et pour autrui. La caractérisation de l'hédonisme comme une forme d'esclavage est de plus en plus perçue comme juste, dès lors que l'on considère les multiples façons dont les intérêts commerciaux et politiques utilisent ce procédé sournois pour exploiter et contrôler la population. La

Ce dilemme ne peut être surmonté qu'à travers une compréhension plus approfondie de la relation entre l'agent et la volonté, et des influences telles que les désirs ou les intuitions rationnelles et morales.

Il est important de distinguer le soi (ou l'âme ou l'esprit) du corps et du mental. Ces derniers englobent toutes les pensées et émotions involontaires, c'est-à-dire toutes les affections et les appétits ressentis. S'identifier à un événement *passif* du corps et de l'esprit, c'est-à-dire penser : « ceci est moi ou une expression de moi », constitue une erreur cognitive. Le soi peut être dissocié de tels événements ; ils lui sont essentiellement extérieurs. (Le soi est « vide » de ces événements relativement matériels et mentaux, pour reprendre une expression bouddhiste.)

Cependant, cela ne signifie pas que nous puissions nous dissocier de nos *actions physiques ou mentales volontaires* . Ces dernières doivent être considérées comme des extensions et des expressions du soi qui les impulse ; le soi en est responsable, même fortement influencé par des facteurs passifs liés au corps et à l'esprit. Nous ne pouvons pas, dans une tentative d'agir méchamment sans assumer la responsabilité, argumenter : « puisque ce corps-esprit n'est pas entièrement moi, toutes ses actions ne sont pas moi ». Cela aussi – c'est-à-dire le fait de ne pas s'identifier aux événements actifs du corps et de l'esprit – est une erreur de jugement.

---

révolution « hippie » de la fin des années 1960 n'a pas été la libération qu'elle prétendait être, mais un asservissement total à la drogue, à la promiscuité sexuelle (menant à la dépravation) et au rock and roll (c'est-à-dire un bruit omniprésent et assourdissant).

Le rôle de la raison est donc clair : elle sert avant tout à distinguer avec lucidité l'actif du passif, c'est-à-dire les domaines de responsabilité de ceux où l'on n'est pas responsable dans sa propre vie. Cette lucidité ne garantit pas la moralité, bien qu'elle en soit une condition préalable (et constitue donc en elle-même un acte moral). La raison agit ici comme un contrepoids à l'influence des émotions. Il appartient ensuite à l'individu de pressentir le choix « moral » et d'exercer son libre arbitre en ce sens.

Un acte de volonté peut être considéré comme le plus « libre » et le plus « responsable » lorsque son auteur est pleinement conscient de toutes les influences positives et négatives qui pèsent sur lui, *et* qu'il jouit malgré tout d'une liberté d'action et d'une responsabilité pour ses actes.

Par définition, les influences sont des conditions dont on est plus ou moins conscient et qui, de ce fait, influent sur la volonté concernée. Notons ici que le degré de cette conscience influe sur le degré de libre arbitre. Une personne pleinement éveillée possède plus de liberté et de responsabilité qu'une personne à moitié endormie.

Il convient de bien saisir la différence radicale entre la liberté par la conscience et la liberté par la conscience. Ceux qui affirment l'existence et la liberté de la volonté le font avec la bonne intention de maîtriser leur vie. En revanche, ceux qui la nient ou en doutent le font généralement pour se justifier d'actes honteux ou malfaisants passés, ou pour faciliter de tels actes présents et futurs. Ils rejettent le libre arbitre afin de se libérer de leur conscience, en l'anéantissant. Ils utilisent habilement ce déni philosophique comme une mauvaise influence sur leur volonté, rendant possible la poursuite effrénée de valeurs contraires à l'éthique.

2. Influences alléguées

Une *influence alléguée* sur la volonté ne constitue pas nécessairement une influence réelle. Le simple fait d'affirmer qu'un élément a influencé une action ne prouve pas qu'il en ait été ainsi ; autrement dit, cela ne confère pas à l'influence alléguée le statut d'influence a posteriori. Cela peut paraître évident, mais il est important de le souligner, car on confond souvent influence initiale et influence ultérieure.

> Par exemple, un débiteur peut dire à un créancier : « Je n'ai pas pu vous payer aujourd'hui à cause du mariage de mon fils », alors qu'en réalité, le mariage n'a pas influencé sa décision de ne pas payer, ni retardé le paiement au point de le rendre impossible. Il s'agit d'un *prétexte fallacieux* . Si ni le mariage lui-même *ni l'idée du* mariage n'ont réellement affecté le non-paiement, on ne peut affirmer que ce dernier événement ait été causé *ou influencé* par le premier. Toutefois, cela n'implique pas que le créancier ne puisse pas être influencé par l'excuse invoquée par la suite, qu'il y ait cru ou non.

Pour que X « influence » une volonté Y, il est nécessaire que la pensée de X *précède* l'action Y et la facilite ou la complique dans une certaine mesure. Si la pensée de X n'apparaît qu'après Y (par exemple, lorsque X est faussement déclaré a posteriori comme la cause de Y), le fait que X *n'ait pas* influencé Y demeure inchangé. Cependant, X peut très bien, par la suite, une fois cette fausse déclaration faite et enregistrée mentalement,

commencer à influencer *d'autres actions.* actions *ultérieures* de l'agent initial (l'agent de Y) ou d'un ou plusieurs autres agents.

Affirmer quelque chose ne le rend pas vrai, même dans le domaine spirituel. Il existe une vérité objective, même en ce qui concerne les relations subjectives. Par manque d'attention, de capacités d'introspection ou en raison d'une mémoire défaillante, on peut ne pas être certain de ses propres volontés ou des facteurs qui les ont influencées. Dans ce cas, le témoignage relatif à ses processus intérieurs, même sincère, peut être erroné. De plus, il arrive que, même en connaissant la vérité, on mente délibérément, dans le but de manipuler autrui par le mensonge.

Un observateur extérieur est évidemment très désavantagé lorsqu'il s'agit d'évaluer la volonté d'autrui et les influences qui s'y exercent. Dans de tels contextes, nous avons souvent recours à ce que l'on pourrait qualifier de raisonnement *post hoc ergo propter hoc* , mais qui consiste plus précisément (généralement tacitement, bien sûr) à éliminer toutes les explications alternatives envisagées du comportement perçu, sauf une, ou à opter pour l'explication qui semble la plus probable dans notre perspective actuelle.

(Il s'agit bien sûr d'un domaine de la logique à part entière, que je ne saurais aborder en quelques commentaires.)

> Par ailleurs, lorsqu'on parle d'un certain « **tempérament** » chez quelqu'un, on entend généralement que cette personne fonctionne selon un certain *schéma comportemental* , c'est-à-dire qu'elle fait référence à certains aspects de *sa* volonté. Par exemple, une personne peut avoir un « bon

tempérament » (par exemple, être travailleuse, enthousiaste) ou un « mauvais tempérament » (par exemple, se plaindre constamment, être réfractaire).

Certains ont cependant *réifié ce sens du mot « esprit », sous-entendant qu'une entité* extérieure immatérielle (une sorte de fantôme) *envahit et habite* les individus, les contraignant à se comporter d'une manière ou d'une autre. Dès lors, les actions de la personne concernée ne lui appartiennent plus, mais sont celles d'autrui. Son âme a perdu son libre arbitre et a subi une emprise spirituelle.

Ce mode d'explication se retrouve, par exemple, dans la religion chrétienne et chez les chamanes africains. « L'esprit saint », « c'est le diable qui m'a poussé à le faire » en sont des exemples. Une autre croyance répandue veut que le vin ou les spiritueux procurent un « esprit d'ivresse » à celui qui les consomme.

Le problème avec de telles explications, d'un point de vue logique, est qu'au lieu d'expliquer la volonté par l'influence de conditions non déterminantes, elles annulent de facto la volonté et rendent la responsabilité caduque.

18. CHAPITRE DIX-HUIT

Tiré des *Méditations* (2006),
Chapitres 3 et 8.

1. Les objectifs de la méditation

La méditation est un moyen d'accéder à une conscience accrue. Son but ultime est donc d'atteindre *le plus haut niveau de conscience* possible. Ce *summum bonum* (bien suprême) est généralement perçu comme tripartite, bien que ses trois aspects ne forment en réalité qu'un seul et même événement, que l'on peut appeler « **réalisation** ».

Le premier aspect est « **l'illumination** », que l'on peut définir comme le dépassement de toute ignorance, illusion ou illusion personnelle, au sens le plus large. Il s'agit d'une conscience maximale et englobante ; le potentiel de connaissance le plus vaste et le plus profond (incluant l'information et la compréhension).

Le second aspect est la « **libération** », que l'on peut définir comme le dépassement de toutes les faiblesses, difficultés et obstacles personnels, au sens le plus large. Ainsi, *l'éveil se rapporte à la connaissance, tandis que la libération concerne la volonté* . Bien qu'il s'agisse d'objectifs possibles, ils sont nécessairement indissociables, la libération étant un corollaire indispensable de l'éveil. La connaissance est liberté.

> Il est important de noter que le terme « illumination » est souvent interprété comme une expérience intérieure de lumière. Cependant, cette analogie avec l'expérience physique de « voir une lumière », bien que parfois pertinente, n'en saisit pas l'essence. Il est plus juste d'imaginer un homme marchant prudemment dans l'obscurité, tâtonnant lentement, lorsqu'une lumière vive s'allume soudain. Il peut alors enfin voir tout ce qui l'entoure et où il va, se déplacer librement et trouver ce qu'il cherche sans heurter quoi que ce soit. Cette analogie est préférable car elle illustre l'union de la lumière et de la liberté. Un homme dans l'obscurité est comme un homme enchaîné, à peine capable de bouger, incertain et apeuré, incapable de se rendre directement à destination et devant déployer des efforts considérables pour parcourir la moindre distance. Lorsque la lumière s'allume, il est instantanément libéré de ses chaînes invisibles et peut sauter, gambader et bondir à sa guise, et danser de joie.

La troisième conséquence présumée de l'atteinte du sommet de la conscience est une compréhension éthique grandement accrue, ou « **sagesse** » [132]. *Ceci se rapporte à*

---

[132] Certains affirment que l'atteinte de l'éveil/de la libération place l'individu « au-delà du bien et du mal ». Cependant, il ne faut pas confondre cette expression avec une indépendance morale. Bien au contraire, elle signifie une sagesse telle qu'on ne perçoit plus la moindre valeur dans les pratiques immorales ou amorales. Preuve en est que les maîtres réalisés prônent sans cesse la morale auprès de leurs disciples. Non pas pour se rappeler ces préceptes, mais pour éviter que ces derniers ne s'égarent sur le chemin de la réalisation.

la troisième fonction de l' âme, à savoir l'évaluation. Cela suggère une sagacité maximale dans les jugements et les aspirations de chacun. Il ne suffirait pas de posséder la connaissance et la liberté si l'on ignorait les valeurs et que l'on était, par conséquent, incapable de vertu.

De même que l'évaluation en général implique l'action conjointe de la cognition et de la volonté, la sagesse est le fruit naturel et nécessaire de l'éveil et de la libération. À tous les niveaux de l'expérience humaine, une évaluation sage témoigne d'une harmonie entre savoir et vouloir. La sagesse, ou sagacité extrême, se manifeste lorsque ces fonctions atteignent leur paroxysme.

Il convient de souligner que la sagesse ne se limite pas à *discerner* le bien du mal dans une situation donnée, mais implique aussi *d'agir naturellement* selon ce qui est juste et d'éviter ce qui est injuste. Elle ne se réduit pas à une simple compréhension théorique des valeurs, mais suppose également une pratique vertueuse témoignant d'une pleine intériorisation de cette compréhension. Les facultés cognitives et volitionnelles du sage sont en harmonie.

Bien que l'éveil complet, la libération et la sagesse puissent être considérés comme le but ultime de la méditation, nous pouvons néanmoins envisager des degrés accrus, même imparfaits, de connaissance, de liberté et de discernement (entre le bien et le mal, le juste et l'injuste) comme des objectifs intermédiaires précieux. Il ne s'agit pas d'un choix binaire : soit l'aveuglement, l'impuissance et la stupidité totales, soit la perfection absolue. Nous devons parfois progresser graduellement vers l'idéal, en passant par des améliorations partielles jusqu'à atteindre le résultat souhaité.

Nos expériences sont probablement proportionnelles à notre progression sur cette Voie. Nous pouvons vivre des expériences mystiques passagères, d'une intensité moindre que l' expérience ultime de l'éveil, mais nous trouvons ces moments encourageants et stimulants. Si nous pratiquons la méditation correctement et régulièrement sur une longue période, notre sentiment de liberté peut s'accroître sensiblement. Les choses nous paraissent plus claires et plus faciles, et nos choix sont de plus en plus sages.

Les traditions parlent ainsi d'une *via perfectionis* ou *dhammapada* (voie de la perfection), impliquant un long chemin spirituel à parcourir, jusqu'à ce que l'étape finale change radicalement tout pour nous et que nous atteignions la pleine réalisation.[133]

Il convient de noter que le terme « réalisation » a une double signification, l'une relative et l'autre absolue :

- Cela signifie, premièrement, la réalisation du plein potentiel personnel de chacun en tant qu'être humain, c'est-à-dire la pleine maturation de nos facultés de cognition, de volonté et d'évaluation.

---

[133] Je dois ajouter que je ne peux, à ce jour, *garantir personnellement* la faisabilité de l'illumination, de la libération et de la sagesse absolues. Je les considère comme possibles, car de nombreuses traditions humaines affirment que certains individus les ont atteintes : il s'agit là d'un témoignage indirect en faveur de cette thèse. De plus, il me semble concevable et raisonnable que de tels sommets de réalisation soient atteignables. Cependant, pour être tout à fait franc, je ne les ai pas moi-même atteints. Mais même si j'en étais témoin vivant, le lecteur devra considérer cette information comme indirecte, jusqu'à ce qu'il ou elle, à son tour, atteigne personnellement la réalisation.

- En outre, cela suggère que cette perfection de soi coïncide avec la réalisation extrême de la connaissance de la réalité absolue, de la liberté maximale et de la sagesse du choix.

Logiquement, ces deux accomplissements ne sont pas nécessairement identiques : on pourrait soutenir que le meilleur relatif d'une personne ne suffit pas en termes absolus. Cependant, certaines philosophies spirituelles surmontent cette objection en envisageant la possibilité d'étendre la quête de la perfection ultime sur plusieurs vies.

De plus, il existe deux manières d'envisager la démarche méditative ; ces manières sont désignées dans le zen comme la recherche d'une réalisation progressive versus une réalisation soudaine.

- Nous pouvons nous imaginer au sommet d'une montagne, avides d'atteindre son apogée en travaillant assidûment sur nous-mêmes. Il nous faut trouver le meilleur chemin, que ce soit en tâtonnant seuls, en suivant les indications de nos prédécesseurs ou en voyageant avec d'autres chercheurs. Il nous arrive de rechuter et de devoir recommencer l'ascension pour retrouver notre point de départ. Parfois, le sommet semble proche ; puis, à mesure que nous nous en approchons, nous découvrons que la montagne est bien plus imposante qu'elle n'y paraissait vue d'en bas. Cette ascension peut exiger toute une vie d'efforts ; certains disent même plusieurs.
- On peut aussi envisager ce défi comme une énigme à résoudre. Si seulement nous trouvions la clé, elle nous ouvrirait la porte de la compréhension. Inutile

> d'escalader des montagnes. Il suffit de rester constamment à l'affût d'un indice, attentif au moindre soupçon – qui peut surgir furtivement de n'importe où [134]. Si nous le repérons, un voile se lèvera et tout deviendra clair, là où nous nous trouvons. La montagne disparaîtra instantanément et nous nous retrouverons soudain en son centre (comme quelqu'un au sommet). Il n'y a pas d'ascension à faire ; il s'agit d'un travail de détective.

Bien sûr, les deux perspectives sont valables et méritent d'être prises en compte. L'ascension à long terme semble être notre lot commun ; mais nous aspirons tous à percer d'un coup le mystère de l'existence. Ce dernier n'est pas tant un raccourci vers le sommet qu'une dissolution des illusions sous-jacentes. De plus, le théâtre de notre quête de compréhension se situe moins à l'extérieur qu'à l'intérieur.

Il convient également de distinguer la réalisation temporaire/partielle de la réalisation permanente/pleine. Sur le chemin de la réalisation complète, on peut en avoir des aperçus fugaces. Ces heureux avant-goûts du paradis ne constituent cependant pas une réalisation au sens strict. On n'est véritablement réalisé que lorsqu'on est irrémédiablement ancré dans cette expérience.

Concernant la terminologie, il convient de noter que les termes réalisation, illumination, libération et sagesse sont,

---

[134] C'est là l'esprit proactif de la méditation *koan* , prônée par l'école zen Rinzai, par opposition à la méditation *zazen , d'apparence plus « passive »* , préconisée par l'école Soto. Cette dernière, que l'on pourrait classer dans le paradigme précédent de l'alpinisme, n'est en réalité pas aussi passive qu'elle n'y paraît.

en pratique, souvent employés de manière interchangeable, car aucun aspect de cet événement ne peut être atteint sans les autres. Parfois, on écrit « réalisation » (etc.) avec une majuscule (Réalisation) afin de distinguer une réalisation complète et définitive d'une réalisation partielle ou temporaire. Le contexte permet généralement de préciser de quelle variante il s'agit.

Un autre terme couramment employé pour désigner la prise de conscience est « **éveil** ». Ce terme suggère que notre existence, telle que nous la vivons habituellement, est comme un rêve – un rêve rempli de problèmes insolubles dans le rêve, mais uniquement résolubles en sortant complètement du sommeil. Il m'est arrivé de faire de tels rêves : je me trouvais dans une situation extrêmement difficile, sans issue apparente, sans solution ; alors (réalisant que je rêvais), je me suis extirpé du sommeil par la seule force de ma volonté [135], résolvant le problème de manière radicale.

Pour celui qui vient de s'éveiller, le monde onirique, avec toutes ses difficultés apparemment insurmontables, perd définitivement toute importance, devenant instantanément insignifiant. Cette métaphore illustre que l'éveil spirituel dépasse la simple somme de solutions ponctuelles aux problèmes de l'existence ordinaire : c'est une solution globale qui dissipe les illusions et nous conduit directement à la réalité sous-jacente. Cette image facilite la compréhension de cette réalisation.

---

135 On pourrait comparer cette expérience à celle d'être à une certaine profondeur sous l'eau et de remonter délibérément à la surface.

2. Le moi individuel dans le monisme

Si l'on admet la thèse moniste brièvement décrite (dans les chapitres précédents des *Méditations*), on peut comprendre que nos moi individuels apparents respectifs, qu'ils soient considérés comme des âmes (entités dotées d'une substance spirituelle distincte de l'esprit et de la matière) ou comme quelque chose de totalement non substantiel (comme le suggère le bouddhisme), ont un mode d'existence relatif par rapport à l'Âme de Dieu (dans les religions monothéistes), ou au Fondement Originel sous-jacent de cet être ou au Tao (dans les doctrines concurrentes).

Si notre identité est relative à un Soi absolu (ou à un « Non-soi », dans le bouddhisme), elle est *illusoire* . En quel sens ? On pourrait dire que l'illusion consiste à différencier artificiellement le particulier de l'Universel – autrement dit, elle consiste en un acte para-cognitif d' ***individuation quelque peu arbitraire*** . Apparemment, de minuscules fractions de la Totalité originelle se sont alors persuadées d'être coupées de leur Source commune. Elles (c'est-à-dire nous tous) ont perdu le contact avec leur véritable Identité et, du fait de leur vision limitée, se croient dotées d'une *identité séparée* .[136]

---

[136] Plutôt que de suggérer, comme l'évêque Berkeley, que nous sommes des idées dans l'esprit de Dieu, le point de vue défendu ici est que nous sommes, en quelque sorte, des idées dans notre propre esprit. Dieu nous a créés, certes, et a permis notre apparente individualité ; mais il ne se fait aucune illusion sur notre séparation. C'est nous, dans notre perspective limitée et donc déformée, qui nous percevons à tort comme des individus.

Pour illustrer le illusion de En matière d'individuation, prenons l'exemple des vagues à la surface de l'eau. Une vague fait indissociable de l'eau, pourtant nous la délimitons mentalement de manière artificielle, la distinguons par convention, puis nous la nommons « la vague » et la traitons différemment de l'eau. *Il y a bien une irrégularité dans l'eau ; mais en réalité, les frontières que nous lui attribuons sont arbitraires.* Il en va de même, selon ce raisonnement, pour toute chose matérielle, mentale ou spirituelle.

La thèse **bouddhiste** sur ce sujet diffère généralement, considérant que toutes les manifestations empiriques de la conscience de soi sont phénoménales, et rien d'autre. Et puisque les phénomènes sont impermanents comme des volutes de fumée – surgissant (nous ignorons d'où, donc de nulle part), ne durant que temporairement, changeant sans cesse de multiples façons, et disparaissant finalement (nous ignorons où ils se fanent, donc vers nulle part) – nous ne pouvons supposer aucune constance sous-jacente. Notre soi particulier est ainsi dépourvu de toute substance ; et de même, il n'existe pas d'Âme universelle.

Cette thèse est certes suffisamment empirique quant à l'impermanence des phénomènes ; mais (à mon sens) elle comporte une faille conceptuelle. On peut souligner qu'elle rejette toute idée de constance sous-jacente sans justification suffisante (c'est-à-dire par un *raisonnement fallacieux*) ; et l'on peut, à la place, défendre l'existence d'une substance sous-jacente (matérielle, mentale ou spirituelle), avec une justification tout aussi insuffisante,

voire plus convaincante (à savoir, que cela permet d'expliquer davantage de choses).[137]

De plus, nous pouvons, et je pense logiquement devons, admettre que nous avons conscience de nous-mêmes non seulement par la perception des phénomènes extérieurs et intérieurs, mais aussi par une autre forme directe de connaissance, que l'on peut appeler « intuition », portant sur des aspects *non phénoménaux* . Il n'y a aucune raison de supposer d'emblée que seuls les aspects phénoménaux existent et sont directement connaissables. En effet, nous devons admettre l'existence de l'intuition pour expliquer comment nous savons ce que nous avons perçu, voulu ou valorisé *dans des cas particuliers* . Les moyens conceptuels *ne peuvent* expliquer entièrement ces particularités ; ils ne peuvent produire que des généralités.

Ainsi, tout en comprenant et en respectant la doctrine bouddhiste du non-soi, je préfère personnellement croire en la spiritualité de l'individu et en Dieu. J'ajouterai les arguments suivants. Premièrement, ces idées (d'âme et de Dieu) n'excluent pas logiquement, mais *incluent,* la notion de « vacuité » ; autrement dit, il demeure vrai que les âmes particulières et l'Âme universelle *ne peuvent* être réduites à des expériences phénoménales.

De plus, le monothéisme est logiquement plus convaincant, car la thèse bouddhiste tient pour acquis, sans autre forme de procès, un phénomène que la thèse divine s'efforce d'expliquer. Les manifestations de la conscience, de la volonté et de l'évaluation en nous, c'est-à-dire chez des individus apparemment finis, demeurent

---

137 Nous aborderons plus en détail la question de l'impermanence plus loin dans *les Méditations* .

inexpliquées dans le bouddhisme, tandis que dans la thèse monothéiste, les pouvoirs personnels des individus sont considérés comme provenant des pouvoirs similaires de Dieu. Autrement dit, puisque les âmes finies sont des fractions (ultérieurement illusoires) de Dieu, leurs pouvoirs de cognition, de libre arbitre et d'évaluation (bien que proportionnellement finis) dérivent des mêmes pouvoirs (à une échelle infiniment plus grande) de l'Âme suprême, c'est-à-dire de Dieu.

En réalité, les bouddhistes pourraient rétorquer que, bien que cet argument *réduise* les trois pouvoirs humains aux pouvoirs (supérieurs) correspondants de Dieu, il ne permet pas d'expliquer l' existence de ces mêmes pouvoirs en Lui. Ils sont certes dérivés chez l'humain, mais demeurent primordiaux en Dieu.

Oui, mais une distinction demeure. Le monothéisme considère la Source ultime comme dotée d'une personnalité, tandis que pour le bouddhisme, le Fondement Originel est impersonnel. Pour le premier, il y a un « Qui », tandis que pour le second, seulement un « Quoi », voire rien du tout. Il me semble improbable qu'une personne puisse provenir d'une non-personne. L'âme particulière doit plutôt posséder ce sentiment d'identité personnelle, reflet de la personnalité de l'âme universelle.

Mais en réalité, nous pouvons encore concilier intellectuellement les deux doctrines, si nous admettons que de tels arguments ne sont finalement que des différenciations verbales et qu'il convient plutôt de souligner leurs convergences et complémentarités.[138]

---

[138] Il va sans dire que cette déclaration ne constitue pas une approbation inconditionnelle, ni une justification de toutes les croyances et pratiques relevant du bouddhisme. J'ai par

En tout état de cause, le succès apparent de la méditation chez les bouddhistes n'exclut pas logiquement la possibilité que leur doctrine niant l'âme et Dieu soit une erreur d'interprétation – puisque d'autres religions font également état de succès en méditation, bien qu'elles aient eu recours à d'autres interprétations. Si l'on accepte généreusement la plupart de ces affirmations humaines sans les remettre en question, il faut logiquement conclure qu'une ***interprétation correcte n'est pas nécessaire au succès de la méditation*** .

Cela suggère que la méditation est fondamentalement indépendante des querelles doctrinales. Des doctrines concurrentes, voire contradictoires, peuvent s'avérer tout aussi bénéfiques, selon le contexte culturel ou personnel. La méditation est donc avant tout une question pragmatique ; elle n'a pas besoin de dogmes particuliers pour porter ses fruits. Quelles que soient vos convictions religieuses, ou votre absence de convictions, ajoutez simplement un ingrédient : la méditation. Avec le temps, cette simple pratique accomplira naturellement des merveilles.

Le rejet moderne , **par les laïcs,** de la substance spirituelle (l'âme chez l'homme et chez Dieu) peut se présenter ainsi. Il s'agit d'une philosophie matérialiste qui n'accorde de réalité tangible qu'au phénomène (et aux inférences

---

exemple exprimé dans des travaux antérieurs mes réserves quant au culte des statues (idolâtrie). Même d'un point de vue bouddhiste, il s'agit d'une pratique étrange et spirituellement néfaste (puisqu'elle implique une projection mentale de l'« identité » dans des corps purement physiques). De plus, je ne vois pas en quoi cela pourrait être une amélioration par rapport au culte de Dieu. Si la dévotion est une bonne chose, ce dernier en est assurément la plus belle expression.

conceptuelles qui en découlent). Le phénomène matériel est considéré comme exclusif, même si, sous la contrainte, les laïcs admettent l'existence d'une substance mentale additionnelle, imaginée comme une sorte de nuage de « conscience » planant dans l'esprit de certaines entités matérielles (c'est-à-dire au moins les humains et peut-être les animaux supérieurs).

Cette substance est conçue comme une sorte d'épiphénomène de combinaisons spécifiques de matière (à savoir, celles qui constituent un corps humain vivant, et en particulier son système neurologique). Ils considèrent en effet l'esprit comme une forme raréfiée de matière. Les tenants de cette thèse ne font aucune distinction claire entre, d'une part, la matière des souvenirs, des rêves et des imaginations, et d'autre part, celui qui fait l'expérience de ces phénomènes intérieurs et, de fait, (par le biais des sens) des phénomènes extérieurs. Par conséquent, ils rejettent toute notion d'une substance spirituelle ou d'une âme supplémentaire comme essence du soi.

Cette philosophie peut donc être mise en doute pour deux raisons. Premièrement, elle n'analyse pas clairement et honnêtement l'expérience mentale et n'en tire pas les conclusions nécessaires . Notamment, elle omet la distinction entre le « soi intuitivement conscient, voué et valorisant » et ses « expériences mentales (et sensorielles) perçues », c'est-à-dire la distinction entre l'âme et l'esprit au sein de la psyché. Deuxièmement, si le sécularisme tend vers le monisme concernant la matière, il refuse une extrapolation moniste similaire concernant les âmes, et nie ainsi l'existence de Dieu.

Les laïcs d'aujourd'hui se présentent comme des « scientifiques » [139], conférant ainsi à leur doctrine un certain prestige auprès des non-philosophes et des philosophes superficiels. Mais cette position n'est pas scientifique au sens strict du terme. *À ce jour, les sciences physiques n'ont produit aucune formule mathématique démontrant la réductibilité de la vie, de l'esprit, de la conscience ou de l'âme à la matière. Les matérialistes présument* simplement qu'une telle formule de réduction universelle sera « un jour » démontrée. Peut-être ; mais d'ici là, ils ne peuvent logiquement se fier à cette présomption comme à un fait établi.

Ils *pensent que* leur matérialisme sera « assurément » prouvé un jour comme étant universel – mais cette attente et cet espoir n'ont, pour l'instant, et je le répète, aucune justification scientifique ! Ce n'est qu'un fruit de leur imagination, un acte de foi, une simple hypothèse. La laïcité n'est donc *qu'une religion parmi d'autres* , et non une déduction exclusive de la science.

La science se définit entièrement par la rigueur de la méthode cognitive, sans préjugés. Elle exige que toutes les données disponibles soient prises en compte par nos théories et dûment expliquées par celles-ci . Les véritables

---

[139] Certains sont certes des scientifiques – dans leur domaine spécifique, comme la physique. Mais cela ne leur donne pas le droit de s'exprimer librement en philosophie en général. Je pense ici à Hubert Reeves, qui apparaît à la télévision en affirmant que l'athéisme est un fait incontestable, comme si toute autre opinion était tout simplement inconcevable. Le grand public ne doit pas confondre son prestige et sa présence médiatique avec une confirmation logique de son point de vue. Le sophisme sous-jacent est un argument *ad hominem* .

philosophes ne se laissent pas intimider par la brutalité intellectuelle de ceux qui prétendent que la science est exclusivement matérialiste.

Dans le cas de la théorie matérialiste, les données évidentes concernant la vie, l'esprit, la conscience et l'âme ont été à peine reconnues par ses partisans, et encore moins prises en considération. Elles ont tout simplement été ignorées, passées sous silence. Ce n'est pas de la science, c'est de la sophistique. Ce qui est spéculatif doit être reconnu comme tel. Et deux spéculations qui correspondent également aux données disponibles sont, du point de vue du jugement scientifique, équivalentes.

19. CHAPITRE DIX-NEUF

Tiré des *Méditations* (2006),
Chapitres 12 à 14.

1. Distinguer l'ego

Le soi a été défini ci-dessus – d'un point de vue philosophique – comme *le sujet apparent de la connaissance et l'agent de la volonté et de l'évaluation* . Mais, dans le langage courant, la plupart des gens s'identifient à bien plus que cette définition minimale. Afin de clarifier les choses, il est donc utile de distinguer deux sens de ce terme.

Au sens strict, le terme « soi » désigne ce que l'on appelle généralement l'âme ou la personne. Dans le langage courant, le terme est plus large et englobe ce que les intellectuels nomment « l' **ego** ». Ce dernier terme – toujours d'un point de vue philosophique – renvoie aux phénomènes matériels et mentaux qui, bien qu'ils semblent légitimement *associés à* notre soi, nous ont tendance, à tort, à nous *y identifier* . Ainsi, par le terme « ego », nous entendrons tous les aspects du soi, *autres que* l'âme ; c'est-à-dire tous les aspects extérieurs à l'expérience, souvent considérés, à tort, comme faisant partie de soi.

Il s'agit simplement de reconnaître et de souligner que nous commettons fréquemment des erreurs d'identification quant à ce qui constitue le soi [140]. Si nous cherchons à élaborer un système philosophique cohérent, en abordant ces questions d'un point de vue phénoménologique, nous devons admettre que le soi, au sens d'âme (c'est-à-dire de sujet/agent), constitue le sens fondamental du terme. Ce dernier est une entité non phénoménale, tout à fait distincte de tous les phénomènes matériels et mentaux que les individus considèrent généralement comme faisant partie d'eux-mêmes.

Nous avons tendance à considérer notre corps, y compris ses facultés sensorielles et motrices, comme notre moi, ou du moins comme une partie de celui-ci. Or, de nombreuses parties de notre corps peuvent être paralysées ou détachées, et nous restons néanmoins présents. Inversement, notre système nerveux peut être parfaitement fonctionnel, sans que nous en soyons sortis. Il est donc inexact d'identifier notre moi à notre corps.

---

[140] Le mot « ego » signifiait à l'origine, en latin, « je ». De nos jours, en anglais, il est couramment compris dans le sens péjoratif que j'emploie dans cet essai. Je ne souscris pas à l'acception qu'en donne la théorie psychanalytique, qui présente l'ego comme un segment de la psyché « servant de médiateur entre la personne et la réalité ». Une telle notion me paraît conceptuellement incohérente, puisqu'elle attribue une personnalité distincte (c'est-à-dire une individualité) à ce prétendu segment, car « servir de médiateur » implique de posséder des facultés cognitives, volitionnelles et évaluatives. L'ego des psychanalystes induit une circularité, puisqu'il soulève la question suivante : qui ou quoi sert de médiateur entre la personne et la réalité, et sur quelle base ? Le sens courant d'« ego » est, à mon sens, sémantiquement plus proche du « ça » de la psychanalyse.

Néanmoins, nous sommes justifiés de nous identifier à notre corps, car nous entretenons manifestement une relation particulière avec lui : nous recevons davantage d'informations de sa part et avons plus de pouvoir sur lui qu'avec tout autre corps. Notre vie prend forme au sein de ce corps. C'est pourquoi nous l'appelons « notre » corps, ce qui implique une notion de possession ou de délimitation.

S'agissant de l'esprit, une analyse similaire aboutit à la même conclusion. Par « esprit », il est important de noter que j'entends uniquement les *phénomènes mentaux apparents* de la mémoire et de l'imagination (remaniements des souvenirs), qui semblent ressembler aux phénomènes matériels apparemment vécus par le corps (y compris le corps lui-même, bien entendu) et en émerger. L'esprit n'est pas un sujet, mais un simple objet (non physique) ; l'esprit n'a pas de conscience propre, seul un sujet possède une conscience.

Il ne faut pas confondre cette conception restreinte de l'esprit avec le sens plus large généralement donné par ce terme, qui engloberait ce que nous appelons ici l'âme. J'estime cette clarification du mot « esprit » très importante, car les philosophies « de l'esprit » qui emploient ce terme de manière vague et ambiguë sont vouées à l'incohérence [141].

Le terme que j'utilise pour désigner la conjonction de l'âme et de l'esprit est « psyché ». Bien sûr, sous la psyché, à un

---

[141] L'utilisation équivoque du terme « esprit » conduit certains philosophes à un raisonnement syllogistique impliquant le sophisme des quatre termes, dans lequel le terme moyen a des sens différents dans les prémisses majeures et mineures, de sorte que la conclusion est invalide.

niveau inconscient, se trouve le cerveau ou système nerveux central, qui joue un rôle important dans la production des événements mentaux, bien qu'il ne soit pas considéré comme faisant partie de la psyché mais *du corps* . Certains éléments que nous appelons « esprit » devraient en réalité être appelés « cerveau ».

> Le terme « inconscient », il convient de le noter, désigne des éléments *potentiels* (mais non actuellement réels) *de la conscience.* Les éléments *mentaux sont stockés dans le cerveau* (et possiblement dans le système nerveux en général) ; par exemple, les souvenirs potentiels. Ces éléments sont qualifiés d'esprit uniquement dans la mesure où ils pourraient éventuellement apparaître comme objets mentaux de la conscience ; mais à proprement parler, ils ne devraient pas être appelés esprit. Le terme « esprit inconscient » est d'ailleurs une imprécision linguistique, car l'esprit n'est jamais conscient de quoi que ce soit – c'est nous, les sujets, qui sommes conscients des éléments mentaux (équivalents mentaux des phénomènes sensoriels, ainsi que des idées et des émotions).

Ainsi, l'esprit désigne un ensemble de phénomènes éphémères, sans lien direct entre eux, qui se succèdent dans notre « vision mentale » (ou « écoute mentale »), mais dépourvus de continuité mentale. Leur seule continuité réside vraisemblablement dans leur émergence d'un même cerveau matériel sous-jacent. L'esprit ne peut être identifié au soi, car les événements mentaux sont vécus comme de simples objets de conscience et de volonté, et non comme le sujet et l'agent de ces événements psychiques. De plus, l'esprit peut

momentanément cesser de produire des images ou des sons sans que notre conscience de soi ne disparaisse.

Néanmoins, notre esprit nous appartient en propre. Nous seuls faisons l'expérience directe de ce qui s'y passe et nous seuls avons un pouvoir direct sur ses fantasmes. Même si un jour les scientifiques parvenaient à sonder l'esprit d'autrui et à en influencer le contenu, une personne demeure liée à chaque esprit par un lien privilégié. Il est donc juste de dire que notre esprit nous appartient, tout comme nous disons que notre corps nous appartient.

Ainsi, le soi, au sens courant, est un ensemble de trois éléments : l'âme, l'esprit et le corps – c'est-à-dire les expériences spirituelles, mentales et matérielles. Mais à y regarder de plus près, seule l'âme constitue le soi proprement dit. L'ego, qui comprend l'esprit et le corps, est certes, tout au long de notre vie, « associé » à notre soi strict (c'est-à-dire l'âme), mais il ne doit pas s'y identifier. L'ego n'est qu'un appendice du soi ou de l'âme, quelque chose d'« accidentel » (ou tout au plus d'« accessoire ») par rapport à elle.

Cependant, cela ne signifie pas que l'âme soit étrangère à l'ego. Nombre de caractéristiques physiques et mentales qui le composent sont dues, au moins en partie, aux choix et actions passés de l'âme. L'âme est donc en quelque sorte responsable de l'ego ; ce dernier étant, en réalité, l'expression cumulative de la première. Certains ont un ego démesuré et mesquin, à leur détriment ; d'autres ont un ego plus modeste et plus bienveillant, à leur honneur. De plus, l'âme tend à fonctionner dans le contexte de l'ego, ou de ce qu'elle perçoit comme tel.

En termes psychologiques plus précis, le moi est une image de soi particulière que l'on construit et à laquelle on

s'accroche. C'est une construction mentale composée d'images puisées sélectivement dans son propre corps et son esprit – certaines fondées sur des faits, d'autres sur l'imaginaire. Comparée à la réalité, cette image de soi peut être flatteuse, voire prétentieuse, ou au contraire dévalorisante, voire complaisante. Idéalement, bien sûr, l'image de soi devrait être réaliste ; autrement dit, il faut toujours s'efforcer d'être lucide.

2. Se débarrasser de son ego

Concrètement, ces prises de conscience impliquent que notre conception de « notre identité personnelle » doit être progressivement clarifiée. Nous prenons peu à peu conscience, notamment grâce à la méditation, de l'attention disproportionnée que reçoivent nos expériences matérielles et mentales, et des manipulations que nous leur infligeons.

Du fait de la multiplicité et de l'intensité de nos impressions sensorielles et mentales, dès notre naissance, nous nous confondons avec les phénomènes qui nous assaillent. Parce qu'ils crient si fort, dansent autour de nous avec tant d'éclat, nous pèsent si lourdement, nous pensons que nos expériences corporelles et mentales sont tout ce qui existe, et nous nous identifions à elles. Pour compliquer encore les choses, cette identification est sélective et souvent illusoire.

Il faut un effort pour prendre du recul et réaliser que les phénomènes corporels et mentaux ne sont que des apparences fugaces, et que notre être n'est pas le phénomène lui-même, mais celui qui le vit. Même si cet être n'est pas phénoménal (qu'on l'appelle âme, ou autrement), il doit être réintégré dans l'équation. *Nous pouvons nous associer à nos phénomènes corporels et mentaux, mais nous ne devons pas nous identifier à eux* . Il est indéniable que notre identité est actuellement intimement liée à un certain corps, un certain esprit, un certain milieu social, etc. – mais cela ne signifie pas que ces éléments se confondent avec nous.

Peu à peu, il devient évident que notre confusion personnelle face à ces facteurs relativement extérieurs à notre existence est à l'origine de nombreuses difficultés dans notre rapport à la vie. Nous nous attachons à notre corporéité ou à notre psychologie, ou encore à de vaines questions de position sociale, et nous ignorons qui nous sommes réellement (et plus profondément, qui nous sommes).

Pour combattre ces illusions néfastes et voir les choses telles qu'elles sont réellement, il faut « travailler sur soi-même ». Il faut s'efforcer de diminuer l'influence de l'ego.

Il s'agit plus précisément de surmonter les tendances à l'égocentrisme et à l'égoïsme. L'égocentrisme renvoie à la dimension esthétique du moi, c'est-à-dire à nos préoccupations narcissiques concernant l'apparence et le statut social, à notre soif d'admiration et de supériorité, ainsi qu'à notre peur du mépris et de l'infériorité. L'égoïsme, quant à lui, renvoie à la dimension éthique du moi, c'est-à-dire à notre avidité matérielle et intellectuelle et à notre protectionnisme.

Tout est question de degré. Un minimum d'amour-propre et d'égoïsme est peut-être biologiquement nécessaire et normal, mais un excès de ces traits est assurément très néfaste pour soi-même et pour autrui. De nombreuses souffrances quotidiennes découlent de préoccupations égocentriques non maîtrisées. L'égocentrisme engendre une frustration et un ressentiment constants, tandis que l'égoïsme conduit à toutes sortes d'angoisses et de chagrins.

Sur ce point, toutes les traditions s'accordent : aucune grande réalisation spirituelle n'est possible sans vaincre l'égocentrisme. L'estime de soi et la confiance en soi sont

des qualités précieuses, mais il faut remplacer la vanité par la modestie et l'arrogance par l'humilité. La méditation peut nous être d'une aide précieuse dans cette tâche ardue.

Bien sûr, *c'est le Soi (c'est-à-dire l'âme) lui-même qui est égocentrique !* L'ego n'est pas une entité rivale de l'âme au sein d'un moi divisé, un « méchant » à blâmer. Nous ne pouvons blâmer personne d'autre que notre âme pour nos faiblesses psychologiques, car sa volonté est fondamentalement libre. ***L'ego n'a ni conscience ni volonté propres : il n'a pas d'identité propre.***

L'ego *apparaît effectivement* comme un moi concurrent, car – et seulement dans la mesure où – nous (notre moi ou notre âme) nous identifions à lui. Il est comme un masque inanimé auquel on donne l'illusion de la vie lorsque nous confondons notre véritable visage avec lui. Mais ne nous y trompons pas : c'est nous qui sommes vivants, et non le masque.

En réalité, le corps et l'esprit (c'est-à-dire les composantes de l'ego) sont des domaines mécaniques qui *influencent fortement* l'âme, parfois de manière négative. Ils produisent des inclinations naturelles comme la faim, la libido ou le besoin d'appartenance sociale, qui sont parfois contraires aux aspirations supérieures de l'âme. C'est pourquoi nous considérons généralement notre vie spirituelle comme une lutte contre les inclinations de notre ego.

Toutes les tendances égocentriques ne sont pas naturelles. Nombre de choses dont nous pensons avoir besoin sont en réalité très faciles à se passer. Comme on dit souvent : « Tout est dans la tête ». De nos jours, on pourrait ajouter : « Ce n'est que du marketing », à des fins purement commerciales ou politiques. On se fait des montagnes de

rien. Par exemple, certains pensent ne pas pouvoir passer la journée sans fumer ou boire, alors qu'en réalité, non seulement il est facile de s'en passer, mais on se sent bien mieux sans.

Souvent, les inclinations naturelles servent de prétexte à des inclinations contre nature. Par exemple, en distinguant la sensation naturelle de faim du désir sexuel de satisfaire ses papilles, on peut considérablement réduire son apport calorique et éviter l'obésité. De même, le désir sexuel naturel, à des fins reproductives et comme expression d'amour, ne doit pas être confondu avec les pulsions physiques encouragées par l'industrie pornographique, qui ont des conséquences spirituelles dévastatrices.

Ainsi, la lutte contre les penchants de l'ego ne doit pas être présentée comme une lutte contre la nature ; il s'agit plutôt d'un combat contre les illusions de valeur, contre la folie. Ce sont surtout les tendances contre nature que les gens adoptent ou qu'on leur impose qui posent problème. C'est cet aspect artificiel de l'ego qui est le plus problématique. Et la première victoire dans ce combat est la prise de conscience : « cela ne me concerne pas ».

Dès lors qu'on cesse de se confondre avec l'ego, dès lors qu'on cesse de considérer ses penchants néfastes comme les siens, il devient beaucoup plus facile de le neutraliser. Il n'est guère nécessaire de « combattre » les influences négatives ; on peut simplement les ignorer, les considérant comme des perturbations impuissantes à infléchir la ligne de conduite choisie. L'ego n'a pas besoin d'être réprimé ; il est simplement perçu comme insignifiant. Il est vaincu par la simple révélation de sa faiblesse fondamentale.

La méditation enseigne cette puissante attitude d' *équanimité* . On s'assoit (et l'on traverse ainsi la vie) en

observant les perturbations aller et venir, imperturbable, libre de toute influence. L'âme demeure détachée, sereine dans sa noblesse, ne trouvant aucune valeur dans les forces impures et, de ce fait, totalement insensible à elles.

Il ne s'agit évidemment pas d'une nouvelle manifestation de l'égocentrisme. Ce n'est pas un rôle à jouer, une manière de nourrir sa vanité par l'illusion. Au contraire, on vit cette méditation comme un effacement de soi, un renoncement à soi, comme si l'on était devenu transparent aux perturbations, comme si l'on n'était plus là pour en être affecté.

Il s'agit, plus précisément, d'un rejet de l'ego, puisqu'on cesse de s'identifier aux forces inhérentes à celui-ci. Ce rejet ne doit évidemment pas être confondu avec l'évasion. C'est l'abandon de ces vaines manœuvres psychologiques – ce qui implique une grande vigilance afin de les déceler et de les observer lorsqu'elles se produisent.

Il n'est pas nécessaire de recourir à des pratiques ascétiques rigoureuses. Il suffit de développer une plus grande conscience et un engagement sincère ; alors, on peut habilement esquiver ou dévier en douceur les tendances négatives qui pourraient se manifester. Profondément en paix, on reste insensible à ces tendances et on n'y porte aucun intérêt personnel.

Nombreux sont ceux qui consacrent beaucoup de temps et d'énergie à aider autrui, que ce soit matériellement ou sur le plan éducatif. On considère à juste titre que c'est un moyen efficace de lutter contre l'égocentrisme, même s'il convient de rester vigilant face aux risques d'égoïsme et de vanité latents que peuvent engendrer de telles activités.

Si l'on admet le monisme comme la véritable philosophie, il semblerait logique de prôner l'altruisme comme comportement éthique suprême. Cependant, cette norme morale est souvent mal comprise et réduite à la simple défense des intérêts d'autrui au détriment des siens. Une telle position serait simpliste, voire malhonnête. Si nous ne faisons qu'un, cette unité nous inclut et ne nous exclut pas.

Ainsi, je dirais que si l'altruisme est hautement louable et admirable, travailler d'abord sur soi-même apparaît comme un complément et une condition préalable indispensables. On peut concevoir qu'une fois la pleine réalisation de soi atteinte, on puisse s'oublier complètement et se consacrer entièrement aux autres ; mais d'ici là, il est essentiel de prendre soin de ses propres besoins légitimes, ne serait-ce que parce qu'on est le mieux placé pour le faire.

3. Soulagement de la souffrance

Nombreux sont ceux qui voient dans la méditation une oasis de paix éphémère, un refuge loin du tumulte du monde, un remède contre le stress et les tensions du quotidien. Ils y ont recours pour retrouver un peu de calme et de sérénité chaque jour, pour se recentrer et reprendre le contrôle de leur vie, afin de mieux la gérer. Pourtant, s'ils la pratiquent régulièrement, pendant une période suffisamment longue et suffisamment longue chaque jour, ils découvriront assurément ses bienfaits spirituels plus profonds et plus vastes.

Un objectif général de la méditation que nous n'avons pas encore évoqué est le soulagement de la souffrance. Nous souffrons tous, à des degrés divers et à différents moments de notre vie, et personne n'apprécie cela [142]. Le désir d'éviter ou de se libérer de la souffrance est souvent la principale motivation de la méditation, avant même d'adopter une perspective plus large (comme le « développement spirituel », par exemple) liée à cette pratique.

Ainsi, la « libération » est souvent d'abord comprise comme « libération de la souffrance », avant d'être perçue comme « libération des contraintes pesant sur la volonté ». Ces deux interprétations ne sont pas aussi opposées qu'il n'y paraît, car la souffrance est *une influence négative. Par choix* , nous nous libérons de la première contrainte et éprouvons la libération de la seconde. Le contentement, antithèse de la souffrance, suppose une vie harmonieuse.

> La relation entre la méditation et le soulagement de la souffrance n'est pas toujours simple et directe. S'il est vrai qu'avec le temps, la méditation nous immunise contre de nombreuses perturbations, elle peut, dans un premier temps, nous rendre beaucoup plus sensibles à celles-ci [143].

---

[142] Même les masochistes, qui utilisent une forme de douleur pour soulager une autre, ne sont pas exempts de ce problème. Par exemple, ils peuvent rechercher la douleur physique pour éviter d'affronter un sentiment de culpabilité ou pour oublier un souvenir douloureux de leur enfance.

[143] Un méditant pourrait à peine remarquer un bruit soudain et fort comme une explosion, mais trouver la « musique » comme le rock ou la techno (à quelques rares exceptions près) absolument insupportable ! À l'inverse, une personne qui

> Lorsque nous sommes plus inconscients, nos facultés fonctionnent de manière plus grossière, et nous ressentons moins. À mesure que nous affinons nos facultés et que nous devenons plus conscients, nous ressentons naturellement plus clairement. C'est pourquoi un méditant peut parfois trouver la paix intérieure un peu effrayante et développer une résistance à son égard, comme quelqu'un qui évite avec précaution une surface qu'il soupçonne d'être chargée d'électricité statique [144]. La paix, elle aussi, demande un temps d'adaptation.

Il ne faut pas confondre souffrance et douleur ; la souffrance désigne plutôt notre réaction psychologique à la douleur. Certaines personnes ne supportent pas la douleur, tandis que d'autres, bien qu'elles la ressentent, y sont moins sensibles . De plus, la souffrance ne se limite pas à la douleur ressentie ; elle peut aussi désigner l'absence de plaisir, c'est-à-dire la frustration de ne pas obtenir le plaisir désiré ou attendu, ou d'avoir perdu un plaisir temporaire.

Tout ceci concerne bien sûr la douleur et le plaisir, tant mentaux que physiques. La douleur ou le plaisir peuvent être ressentis comme une sensation purement physique

---

ne pratique pas la méditation pourrait sursauter à l'explosion, mais trouver la musique d'ambiance du supermarché relaxante.

[144] Cette résistance a été qualifiée de « peur de l'éveil ». De fait, la plupart des personnes qui ont entendu parler de la méditation sans jamais oser la pratiquer éprouvent cette peur. Elles craignent de se perdre et de se noyer dans l'océan de l'éveil. Et c'est effectivement le cas : elles perdront leur individualité. Mais il faut bien comprendre que cette perspective n'est pas effrayante, mais source d'enthousiasme.

(par exemple, un doigt brûlé ou une sensation de faim intense) ; ou comme un sentiment viscéral se manifestant dans le corps mais ayant une cause mentale (par exemple, une peur glaciale dans le ventre ou une chaleur amoureuse dans la poitrine) ; ou encore, comme une expérience purement mentale (par exemple, un vague sentiment de dépression ou d'exaltation).

La souffrance se réfère principalement à la douleur physique ; mais elle renvoie souvent à des douleurs remémorées ou anticipées. Par exemple, on peut souffrir pendant des années à cause d'une mauvaise expérience vécue dans l'enfance ; ou encore, on peut beaucoup souffrir en prévision d'une tâche importante et difficile à accomplir prochainement. La souffrance peut également concerner des choses abstraites ou conceptuelles, passées, présentes ou futures. Par exemple, on peut souffrir de l'injustice générale de la vie. Dans tous ces cas, cependant, des sentiments négatifs concrets et présents sont ressentis, et la souffrance peut être considérée comme y faisant référence.

L'enseignement bouddhiste place la souffrance humaine au cœur de sa pensée. Ceci est clairement mis en évidence par les Quatre Nobles Vérités enseignées par le fondateur de cette religion : (1) la vie est souffrance, c'est-à-dire que la souffrance, sous une forme ou une autre, est inévitable dans l'existence des êtres sensibles comme nous ; (2) cette souffrance a une cause : notre *attachement* aux choses de ce monde, notre désir de plaisirs et notre aversion pour les douleurs ; (3) nous pouvons nous libérer de la souffrance en nous libérant de sa cause (l'attachement) ; et enfin, le chemin qui mène à la libération de la souffrance est le Noble Octuple Sentier.

Cette dernière liste de moyens inclut la méditation, un outil très efficace pour découvrir ses attachements et les moyens de s'en libérer. Dès les premiers instants de la pratique, on découvre le pouvoir de la méditation de nous rendre relativement indifférents à la douleur ou à l'absence de plaisir, c'est-à-dire de nous faire souffrir moins facilement et moins intensément.[145]

Les bouddhistes affirment, en outre, que l'obstacle ultime à la libération de la souffrance est la croyance en un soi – car posséder un soi, c'est avoir *des intérêts particuliers* , et donc éprouver de la douleur lorsque ces intérêts sont contrariés (ce qui est inévitable tôt ou tard) et du plaisir lorsqu'ils sont (momentanément) satisfaits. Il s'ensuit, selon eux, que la libération de la souffrance (la troisième Noble Vérité) serait inconcevable si l'on ne prônait pas la « vacuité » du soi. Car seul un « non-soi » peut être libre des épreuves inhérentes à un monde impermanent comme le nôtre.

Je me permets toutefois de nuancer cette doctrine, non pas pour la rejeter catégoriquement, mais pour souligner qu'une doctrine alternative est tout aussi possible. On pourrait tout aussi bien affirmer, d'un point de vue monothéiste, que lorsque l'âme individuelle se dissout dans l'Âme universelle, qui est Dieu, elle est concevablement libérée de toute assujettissement aux aléas de ce monde matériel et mental. L'illusion de

---

[145] En yoga, on enseigne une attitude appelée *pratyahara* , qui consiste à se concentrer pleinement sur la douleur ressentie, à en évaluer calmement l'étendue et l'intensité exactes ; après un certain temps, une douleur ainsi observée tend à disparaître, ou du moins à paraître moins urgente. Il s'agit alors d'une sorte de détachement ou de transcendance de la douleur – non pas en l'évitant, mais en l'affrontant.

l'individuation, plutôt que la prétendue illusion de l'identité propre, peut être considérée comme une cause suffisante de la souffrance ; et la suppression de cette cause peut suffire à la faire disparaître.

Je le souligne à nouveau : le débat sur le soi est théorique et n'affecte pas (à mon avis) l'efficacité de la méditation.

L'enseignement pratique à tirer du bouddhisme réside dans l'importance de l'attachement en psychologie humaine. Cette prise de conscience, selon laquelle la souffrance trouve son origine dans la recherche de plaisirs illusoires ou dans la fuite des douleurs, est fondamentale. Anxiété, frustration, contrariété, colère, déception, dépression : de telles émotions sont inévitables sous le régime de l'attachement, compte tenu de l'impermanence de toutes les valeurs terrestres.

Toute recherche du plaisir terrestre, quel qu'il soit, engendre inévitablement la souffrance. Si cette recherche aboutit, le succès est nécessairement éphémère, et l'on est condamné à préserver ce plaisir ou à le rechercher à nouveau, sous peine de souffrir de sa perte. Si la recherche du plaisir échoue, on éprouve la douleur de ne pas avoir obtenu ce que l'on désirait, et l'on est condamné à persévérer jusqu'à la réussite. De même, éviter la souffrance est une tâche à plein temps, sans fin en vue – une souffrance en soi.[146]

---

[146] La souffrance revêt des formes complexes et alambiquées. Prenons l'exemple de la frustration d'un homme riche qui possède déjà tout ce dont il pourrait avoir besoin ou envie et qui, de ce fait, ne trouve rien de nouveau à acheter. Il n'est pas pour autant détaché des biens matériels ; il en a les moyens, mais le monde n'a rien de plus à lui offrir. C'est là un danger de la richesse : dans de telles situations, on a tendance

Il est donc sage de se détacher de tout attachement et d'adopter une attitude plus détachée face aux aspects les plus futiles de la vie. Cela permet non seulement d'éviter d'éventuelles souffrances, mais aussi de libérer son énergie pour la recherche de valeurs spirituelles durables.

La méditation nous aide (le soi, l'âme) à objectiver et ainsi à transcender les sensations éprouvées dans le corps et l'esprit. On peut comprendre cela en comparant deux formes propositionnelles :

(a) « Je ressens [cet ou cet autre sentiment] », et

(b) « Je ressens [une certaine sensation corps-esprit] ».

Ces deux phrases pourraient sembler superficiellement équivalentes, mais leur structure différente vise à mettre en évidence d'importantes nuances sémantiques. Dans (a), le sujet « je » est un terme vague, et le verbe et son complément sont pris au sens littéral. Dans (b), le sujet « je » est un terme plus précis, et le verbe et son complément sont interprétés avec plus de nuance.

Dans (a), le sujet considère l'acte d'éprouver un sentiment comme un acte en soi, un prolongement de lui-même. Dans (b), le sujet ne s'intéresse qu'au fait cognitif de l'expérience, considérant tout le reste comme un simple objet relatif à cet acte exclusivement cognitif. Le sens du « je » est donc clairement différent dans les deux phrases : dans (a), il s'agit du moi, tandis que dans (b), il s'agit du soi ou de l'âme.

à se tourner vers des sensations nouvelles, toujours plus perverses.

Ceci illustre le fait que, pour transcender les sentiments, nous devons les objectiver et identifier plus précisément notre « je » ou notre soi à notre dimension spirituelle (ou âme) plutôt qu'à notre corps et à notre esprit.

20. CHAPITRE VINGT

Tiré des *Méditations* (2006),
Chapitres 15 et 16.

1. Relever le défi

Les personnes dépourvues de vie spirituelle sont comme des morts-vivants ; ce sont des coquilles vides et affairées. Elles possèdent un corps et un esprit, pour lesquels elles s'activent de multiples façons ; mais c'est comme si elles n'avaient pas d'âme, puisqu'elles ne lui consacrent quasiment aucune énergie. Ce n'est que lorsqu'on mène une vie spirituelle, une vie toujours plus riche de préoccupations spirituelles, qu'on peut véritablement se sentir vivant. Faites-en l'expérience, et vous comprendrez.

Une fois qu'on a le désir et la résolution d'atteindre son plein potentiel [147], il convient de s'atteler à toutes les tâches nécessaires et utiles à cette fin, sans tergiverser ni se livrer à des activités contradictoires ou inutiles. Il faut œuvrer avec détermination, intelligence et discipline.

Le chercheur doit assumer la responsabilité personnelle de son éveil et de sa libération. Qu'il soit ouvert à la guidance

[147] Une posture que les bouddhistes appellent « *boddhicitta* ».

spirituelle et qu'il la recherche activement, il doit avant tout être son propre guide.

Il est important de se rendre compte que la vie est courte et que le travail à accomplir est long. Dans la jeunesse, on a généralement l'impression d'avoir tout le temps devant soi pour faire ce qu'il y a à faire, et on pense pouvoir se permettre quelques plaisirs (ou beaucoup). En vieillissant, avec le recul, on réalise combien le temps passe vite et combien on a gaspillé de temps inutilement. Et en prenant de l'âge, on regrette amèrement de ne pas avoir fait les efforts nécessaires quand on était plus jeune et plus fort.

Et bien sûr, nul ne sait quand il ou elle mourra. Ce pourrait être aujourd'hui, demain, cette semaine, ce mois-ci, cette année, dans quelques années… personne ne le sait. Nous sommes tous comme une fleur : d'abord un bouton, puis un épanouissement frais et tendre de toute beauté, puis nous nous fanons, à jamais.

Une bonne image du processus de spiritualisation est celle d'un bébé dans le ventre de sa mère. Le ventre symbolise « ce monde » (c'est-à-dire le monde matériel), et hors du ventre se trouve « l'autre monde » (c'est-à-dire le monde spirituel). De même qu'un bébé se forme et grandit progressivement dans le ventre de sa mère, se préparant à sa naissance dans un monde plus indépendant, notre travail spirituel nous prépare à la « mort » de ce monde et à la « naissance » dans l'autre. La spiritualité facilite cette transition.

Concernant la qualité de la réponse volontaire requise, je recommanderais d'une manière générale d'utiliser une volonté harmonieuse plutôt qu'une volonté brutale. Notre volonté est brutale lorsque nous tentons d'imposer un changement par la force, c'est-à-dire lorsque nous agissons

de façon relativement inconsciente, sans but précis, et que nous gaspillons notre énergie. La volonté harmonieuse est l'approche inverse : c'est une force réfléchie et tranquille, appliquée avec maîtrise, de façon appropriée, au bon endroit et au bon moment, aussi longtemps que nécessaire.

> On peut illustrer cette différence par l'exemple du combat. Le combattant le moins expérimenté lance des coups de poing au hasard, sans réfléchir, espérant par hasard atteindre sa cible. Le combattant victorieux, lui, attend calmement une ouverture, vise avec précision, reste au contact de son adversaire et le repousse avec la juste dose de force, poursuivant son avancée jusqu'à la victoire.

Je ne prétends pas écrire un guide pour les chercheurs spirituels. Je ne me considère pas suffisamment qualifié. Je ne ferais que répéter ce que beaucoup d'autres ont déjà dit ou écrit dans toutes les traditions. De plus, il y a tant à dire, tant de détails à mentionner, que la tâche est en réalité infinie.

Néanmoins, je souhaite formuler quelques remarques pertinentes au regard de la situation culturelle actuelle. La société contemporaine, sous l'influence d'éducateurs, de médias et de politiciens qui flattent les instincts les plus vils, a basculé de façon très manifeste (durant ma vie) vers une superficialité absolue et un hédonisme crasse. Je voudrais ici répondre à certains aspects de cette dérive et offrir quelques conseils aux lecteurs.

Quiconque s'intéresse sincèrement à la méditation doit adopter un mode de vie qui s'y prête. Cela peut paraître difficile au début. Il y a beaucoup de mauvaises habitudes à perdre, mais avec des efforts soutenus et réfléchis, c'est tout à fait possible.

En réalité, peu d'efforts sont nécessaires, si ce n'est une pratique régulière et continue de la méditation, de plus en plus fréquente chaque jour. Car, à mesure que l'on progresse en méditation, notre comportement tend à s'aligner naturellement sur le niveau de conscience atteint. Ce qui nous paraissait précieux auparavant cesse de nous impressionner autant et finit par tomber dans l'oubli.

Il faut néanmoins une certaine détermination personnelle, sous peine de passer à côté des bienfaits de la méditation. Il faut du caractère pour aller de l'avant.

2. Faire face aux faits avec sérénité

Un premier pas dans le travail spirituel consiste à considérer sa situation de vie actuelle comme un fait acquis, c'est-à-dire à l'accepter telle quelle, sans se plaindre ni gémir sur son sort. Il ne s'agit pas d'une attitude fataliste, car l'intention est d'améliorer la situation. C'est simplement prendre conscience que toute situation dans laquelle on se trouve à un moment donné n'est qu'un décor, un simple élément de mise en scène du théâtre *de* notre vie, qui est essentiellement une pièce de théâtre *intérieure* . Les choses et les personnes qui nous entourent ne sont que des éléments de décor et des acteurs secondaires ; seul le drame intérieur compte.

Il ne faut surtout pas se laisser distraire ou perturber par les personnes et les événements du monde extérieur perçus comme stupides ou maléfiques, au point d'entraver ou de bloquer considérablement son cheminement spirituel. La méditation requiert et favorise l'équanimité et la sérénité ; si cela relève de l'indifférence, c'est par la perspective que

l'on accède, et non par l'étroitesse d'esprit. Si nous étions au « nirvana » au lieu du « samsara », le développement spirituel serait superflu.

Il est absurde de gaspiller un temps et une énergie précieux à nourrir du ressentiment. Nous devons accepter le monde tel qu'il est : *un monde imparfait par nature* (un ensemble complexe, aux particularités changeantes et interagissantes), *peuplé d'êtres humains imparfaits* . S'attrister ou se mettre en colère contre les situations ou les personnes est inutile ; les choses et les gens sont ce qu'ils sont. Une fois ces faits reconnus et acceptés, plutôt que d'être ignorés ou rejetés, on peut commencer à agir (principalement sur soi-même) pour améliorer les choses.

Quelle que soit sa situation – santé ou maladie, entourage ou solitude, liberté ou esclavage, richesse ou pauvreté, emploi ou chômage, mariage ou célibat, etc. –, la vie nous appelle toujours à pratiquer certaines vertus, comme le courage, l'effort, la persévérance, la pureté, la force, la bonté, l'intégrité, et bien d'autres. Il semble qu'une personne riche ait la vie plus facile qu'une personne pauvre, mais la pauvreté peut en réalité favoriser certaines vertus, tandis que la richesse les rend plus difficiles à cultiver ; il en va de même dans tous les autres cas.

La vie nous impose à tous les mêmes *exigences morales* , et changer de décor ne change rien au défi fondamental. Il est vain de s'en prendre à Dieu, d'envier ou de blâmer autrui pour sa situation actuelle. Il convient de considérer sa situation présente, quelle qu'elle soit, comme le *contexte et le cadre les plus propices* pour cultiver spirituellement les vertus nécessaires en ce moment même.

Il faut comprendre que la situation dans laquelle on se trouve offre l'occasion idéale de cultiver les vertus nécessaires. On peut l'interpréter comme la volonté divine ou comme son propre karma ; mais en tout cas, comme le lieu le plus propice à son évolution spirituelle. Forte de cette prise de conscience, on peut aborder sa situation avec gratitude et optimisme, et en surmonter les difficultés avec énergie et même enthousiasme.

> J'ai récemment vécu une expérience directe et très intense de détachement. C'était après une journée complète de jeûne et de prière (Yom Kippour), ponctuée de moments de méditation. Debout dans ma chambre, baigné par la pénombre filtrant par la fenêtre, j'ai réalisé que toute chose et tout événement peuvent être comparés à des meubles disposés dans une pièce. Toutes les expériences, bonnes ou mauvaises, agréables ou douloureuses, peuvent en effet être perçues comme de simples éléments du décor, sans attachement ni identification. On peut accueillir avec sérénité tout ce qui se présente à soi, comme on contourne des meubles.

Affrontez chaque situation de votre vie avec sérénité. Acceptez la réalité et concentrez-vous sur les solutions plutôt que sur les problèmes. Il n'y a jamais de raison de se sentir submergé par les tâches à accomplir : traitez-les une à une, et tout sera fait. Relevez-vous toujours, quelles que soient les difficultés rencontrées ; la résilience est la marque de la vitalité, la volonté de vivre.

Il est indéniable que la volonté est constamment sollicitée au cours de la méditation, aux niveaux physique, mental et spirituel. Lors des méditations assises, il faut s'asseoir

et rester immobile, en contrôlant sa posture et en dirigeant son attention. De même, lors des méditations en mouvement (comme le yoga ou le tai-chi), il faut effectuer les mouvements appropriés, au rythme adéquat et avec une attention appropriée. Il faut cultiver les attitudes justes, diriger et intensifier sa conscience, se détacher de ses passions, pratiquer une pleine conscience patiente, et ainsi de suite.

Tout cela suppose une volonté, non pas toujours au sens simple de « se forcer à faire » quelque chose, mais généralement d'une manière plus nuancée et précise. Progressivement, à mesure que la discipline se développe, il devient facile d'agir correctement au bon moment, apparemment sans effort.

21. CHAPITRE VINGT ET UN

Tiré des *Méditations* (2006),
Chapitres 17-19.

1. Mettre fin aux dépendances aux substances

La méditation consiste à apprendre à se connaître soi-même – son corps, son esprit et son âme. Presque aussitôt qu'on commence à méditer, on réalise qu'on souhaite se connaître tel qu'on est fondamentalement, et *non* tel qu'il est modifié par diverses substances.

En la matière, il n'y a aucune différence entre consommation et abus de substances. Toute quantité ayant un effet notable, qu'elle soit nocive ou sans effet sur la santé physique, est excessive pour les méditants.

Si vous consommez des drogues, comme des substances psychotropes [148], du cannabis, du tabac ou de l'alcool, ou même du café, occasionnellement ou régulièrement, en petites ou grandes quantités, quel que soit votre prétexte ou votre excuse, votre esprit et votre corps en seront nécessairement affectés.

Si vous vivez une expérience méditative et que vous avez récemment consommé une substance, vous vous

[148] Héroïne, opium, LSD, cocaïne, crack, speed, ecstasy, etc.

demanderez naturellement si ce que vous vivez actuellement est « réel » ou simplement un effet de cette substance.

Si l'expérience est négative, cela vous indique clairement la nécessité d'arrêter de consommer ces substances. Si l'expérience est positive, demandez-vous si vous vous contentez de vous bercer d'illusions en croyant être spirituellement digne d'une telle expérience, ou si vous exigerez désormais de vous-même « l'expérience authentique ».

Sur le plan mental, même si l'effet des substances semble agréable, il est en réalité néfaste. D'un point de vue méditatif, il n'y a aucun profit à en tirer, seulement de la perte ; ce n'est pas un raccourci vers l'expérience spirituelle, mais un obstacle constant.

Sur le plan physique également, quelle que soit la substance consommée, elle ralentira inévitablement votre progression en méditation. Par exemple, tant que vous fumez de l'herbe, du haschisch ou du tabac, vous ne pourrez pas pratiquer correctement la méditation sur la respiration. De même, si vous êtes ivre ou sous l'emprise de stupéfiants et que vous essayez de faire du yoga ou du tai-chi, vous constaterez que votre équilibre et votre coordination seront insuffisants.

Outre leurs effets directs sur le corps et l'esprit, les substances dont il est question ici ont toutes des implications spirituelles néfastes. Le simple fait de recourir à une substance quelconque – que ce soit pour apaiser les difficultés de la vie ou par pur hédonisme – constitue une faiblesse et un abandon spirituels. Que ces substances soient nocives ou de simples plaisirs futiles pour le corps et l'esprit, le simple fait de ne pas maîtriser

la situation est révélateur d'une défaillance de l'âme. Soit on n'a pas suffisamment réfléchi aux enjeux, soit on n'a pas exercé sa volonté conformément à la raison.

Le développement spirituel exige de prendre pleinement sa vie en main. Il est impératif de se purifier complètement des influences matérielles artificielles, et ce, dès que possible. Bien sûr, cela ne se fait pas toujours instantanément, mais c'est beaucoup plus facile qu'il n'y paraît (comme on le réalise plus tard, avec le recul). Utilisez tous les moyens à votre disposition.

Des services sociaux sont prêts à aider les toxicomanes de tous types. Le corps médical et les médecines alternatives proposent diverses solutions aux problèmes de dépendance au tabac et à l'alcool. Faites ce qui vous convient, mais faites-le ! Si vous êtes sincère dans votre pratique de la méditation et que vous refusez de faire semblant, soyez absolu et débarrassez-vous de tous les obstacles matériels sans délai et définitivement [149].

La pratique d'un ou plusieurs sports est très bénéfique dans cette quête d'une bonne santé physique. En marchant, courant, faisant du vélo, nageant ou jouant au ballon, vous constaterez rapidement par vous-même les effets néfastes de la consommation de substances ; et lorsque vous cesserez d'en consommer, le plaisir de l'exercice physique

---

[149] Une politique de tolérance zéro est celle qui a le plus de chances de réussir sur le long terme. Par exemple, un ancien fumeur n'a besoin que d'une seule bouffée de cigarette pour retomber dans ses vieilles habitudes ; il ne faut donc faire aucun compromis, même en théorie. Libéré de cette dépendance, on n'éprouve aucun regret, seulement un sentiment de soulagement et d'incrédulité face à l'attrait que l'on a pu avoir pour une telle chose.

vous épargnera toute envie de retomber dans vos anciennes habitudes. Continuez à méditer, car cela vous motivera et vous guidera.

2. Ne vous gavez pas comme un ogre

La consommation de drogues n'est qu'un aspect d'un vice plus vaste : la recherche des sensations. Nos corps et nos esprits sont constamment avides de stimulations sensorielles – c'est leur nature même. C'est leur façon de s'affirmer, d'exprimer leur existence. Un tel goût pour les sensations, laissé sans contrôle, ne peut que nous affaiblir. Heureusement, nous possédons des ressources intérieures qui nous permettent de discerner et de maîtriser ces tendances : notre raison et notre volonté.

De nos jours, dans nos riches sociétés occidentales, la principale dépendance sensorielle de nombreuses personnes est tout simplement la nourriture. Bien sûr, se nourrir est naturel et nécessaire à notre vie et à notre santé, en quantités raisonnables. Mais certaines personnes grignotent pendant une grande partie de leurs heures d'éveil ; ou, si elles parviennent à limiter leur alimentation à des repas réguliers, elles mangent bien plus que nécessaire ou que ce qui est bon pour leur santé.

L'estomac plein n'est pas propice à la méditation. L'énergie nécessaire à la concentration est détournée vers la digestion. La nourriture a un effet soporifique, voire fatigant. C'est pourquoi les méditants contrôlent leur alimentation, non seulement la quantité et la fréquence des repas, mais aussi leur qualité. Il est conseillé d'éviter les aliments lourds et difficiles à digérer, par exemple.

Nombreux sont ceux qui adoptent un régime végétarien, à des degrés divers.[150]

Le sport (même une petite activité physique quotidienne comme la marche) est bénéfique pour la digestion, le développement de l'endurance et la récupération physique. L'exercice physique est énergisant et accroît la vigilance pendant la méditation, mais il ne faut pas s'enflammer au point de ne plus pouvoir se calmer. Pour éviter la somnolence pendant la méditation, un sommeil régulier et suffisant est nécessaire.

un bon moyen de réduire sa consommation alimentaire est de prendre le temps d'apprécier chaque repas : cultiver ses aliments (si possible) ou les acheter, les préparer et les cuisiner avec soin, mettre la table puis la débarrasser, faire la vaisselle. Manger devient alors un acte plus conscient, presque un rituel [151]. Finalement, on prend le temps de distinguer le simple plaisir gustatif de la satisfaction d'une faim naturelle.

On prend progressivement conscience de l'impossibilité de jamais assouvir sa faim de sensations orales, et de la nécessité de résister à cette pseudo-faim, ne serait-ce que pour soulager son corps du stress d'une digestion incessante, sans parler de l'accumulation de graisse.

Tout cela est bien sûr évident et généralement connu. Mais il faut réellement prendre le contrôle. Pour ce faire, il faut réaliser qu'on en est tout à fait *capable* : en considérant l'éveil du désir comme quelque chose d'extérieur à soi, un

---

[150] Il ne faut évidemment pas non plus trop peu manger. Cela aussi stresse le corps et perturbe la méditation.

[151] Certains l'ont appelé « slow food », par opposition à la « fast food ».

simple phénomène qui peut influencer, et influence effectivement, notre libre arbitre, mais qui ne peut le submerger.

3. Limiter les contributions des médias

De nos jours, il est quasiment impossible pour la plupart d'entre nous d'échapper à l'influence, sous une forme ou une autre, des divers médias de communication. Alors qu'autrefois, nombre de personnes pouvaient passer la majeure partie de leur vie relativement isolées et à l'abri des influences extérieures, c'est aujourd'hui très difficile.

Bien sûr, autrefois, les relations familiales et les voisins du village pouvaient avoir, et avaient généralement, une influence considérable. Aujourd'hui, dans un contexte plus individualiste, au sein d'un monde bien plus peuplé et technologique, cette influence prépondérante émane des médias.

Le terme « médias » englobe essentiellement tous les supports d'information, de propagande et de divertissement, qu'ils soient de presse, cinématographiques ou électroniques. Romans et essais, journaux et magazines, films de fiction et documentaires, radio et télévision, Internet et téléphonie mobile : tels sont les principaux médias auxquels nous sommes exposés, à l'heure où j'écris ces lignes, dans ma région du monde.

En apparence, les médias sont libres (de tout contrôle gouvernemental) et concurrentiels. Mais, compte tenu de la pauvreté spirituelle et intellectuelle de la plupart des producteurs et des consommateurs, la plupart des médias

tendent à développer, et à perpétuer un temps, certaines croyances et valeurs communes. Nous appelons cette tendance quasi générale vers le plus petit dénominateur commun notre « culture ».

La pensée est standardisée et formatée en fragments faciles à assimiler, et la tendance du moment est diffusée à grande échelle. Bien que les modes soient de plus en plus éphémères, l'homogénéité persiste. Ceci reflète bien sûr la nature humaine : « l'homme est un animal social », et l'imitation est le ciment de la cohésion sociale.

Certes, tout n'est pas spirituellement néfaste dans notre culture, mais beaucoup de choses le sont, et il est important d'en être conscient. Il est par exemple crucial de prendre conscience de l'influence émotionnelle dévastatrice des bulletins d'information quotidiens, voire horaires, diffusés dans la presse, à la radio, à la télévision et dans les nouveaux médias. Privilégiant les mauvaises nouvelles, nous sommes bombardés d'informations qui semblent conçues pour susciter en nous des émotions négatives [152].

Tout cela alimente les sensations et les pensées vaines. Celui qui aspire à développer l'art de la méditation doit surmonter les fortes tentations que nous offrent les médias. Il est important de réduire ces stimulations sensorielles au strict minimum, car elles ne font que nous maintenir dans un état d'excitation constant. Nous ne pouvons

---

[152] La pitié pour les victimes de catastrophes naturelles, de crimes civils odieux, de guerres et de terrorisme. La colère envers les criminels, les dirigeants injustes, voire les articles mensongers et trompeurs. La haine envers ceux qui semblent détruire le monde, ou simplement en réaction à la haine d'autrui. Et ainsi de suite.

véritablement plonger au cœur de notre nature, accéder à une véritable connaissance de soi, si nous laissons de telles distractions nous dominer sans cesse.

Bien sûr, en tant que citoyens responsables et soucieux du bien commun, nous avons besoin d'informations pour fonder nos jugements et nos actions. Mais prenons en compte l'influence considérable des médias et demandons-nous quelle part de ces informations est réellement nécessaire à l'exercice de nos fonctions. En conséquence, cherchons à limiter autant que possible notre exposition à ces informations.

Progressivement, à mesure que l'on progresse dans la méditation, on réalise que la plupart des informations médiatiques constituent une interférence inutile dans nos vies, bloquant plutôt qu'améliorant notre contact avec la réalité. Les médias martèlent notre esprit d'images et de sons, et il faut beaucoup d'efforts et de temps pour s'en débarrasser. Il est plus simple de les empêcher d'y pénétrer dès le départ.

À cet égard, la musique pop représente un facteur particulièrement néfaste. Tel un virus mental, elle mémorise facilement les sons, même malgré nous. Elle se compose de ritournelles simples, généralement répétitives et souvent fortes, conçues pour s'ancrer dans l'esprit de quiconque les entend et y rester le plus longtemps possible. Ce phénomène engendre une accoutumance et une dépendance à ces sons, et pousse les gens à acheter le disque (comme les maisons de disques l'ont bien compris).

Cette « musique » diffère considérablement, de par ses propriétés adhésives, de la musique classique. Lorsqu'un tel virus s'insinue dans notre esprit, il est parfois difficile de s'en débarrasser. On peut tenter d'écouter ou de se

remémorer un autre son pour étouffer le premier. Ou bien le virus peut persister un certain temps, disparaissant de la conscience (bien que restant souvent en mémoire, pour réapparaître plus tard).

22. CHAPITRE VINGT-DEUX

Tiré des *Méditations* (2006),
Chapitres 20-22.

1. Oubliez votre visage

Nous vivons à une époque de narcissisme exacerbé. De nombreuses entreprises multimilliardaires, comme les industries du vêtement et des cosmétiques [153], prospèrent en nous rendant égocentriques et en nous entretenant dans cet état. Bien sûr, il est important d'avoir une apparence soignée et de sentir bon ; mais ces préoccupations extérieures ont leurs limites. À un certain point, elles cessent d'être des expressions d'hygiène, de respect de soi et d'autrui, et deviennent des obsessions et des compulsions égocentriques.

La confusion entre le soi et son visage et son corps conduit aujourd'hui de plus en plus d'hommes et de femmes à passer une grande partie de leur temps devant un miroir. Cette culture du corps est du matérialisme dans son sens le plus radical. Elle témoigne d'un échec spirituel.

---

153 Il convient également de mentionner l'industrie de la photographie et du film amateur, qui prospère grâce au désir des gens de s'attarder sur leur propre apparence physique.

Certaines personnes se parlent à elles-mêmes devant le miroir. À mon avis, une personne qui agit ainsi souffre d'une profonde *aliénation de soi* . Regarder son reflet et parler à son image, comme s'il s'agissait d'une autre personne, est révélateur d'une confusion entre le soi et les composantes de l'ego. Pourquoi s'adresser à soi-même de manière si indirecte, alors qu'on peut le faire directement dans son esprit (ou à voix haute, mais sans miroir) ?

Nombreuses sont les personnes qui contemplent longuement leur reflet, s'inquiétant de la forme et de la taille de chaque partie de leur corps, et en particulier de leur visage. Elles ont recours à des artifices pour dissimuler leurs défauts et mettre en valeur leurs atouts. Certaines passent des heures dans des salles de sport pour améliorer leur silhouette (non pas leur santé, mais leurs contours). D'autres vont jusqu'à recourir à la chirurgie esthétique (du visage, des seins ou des organes génitaux) [154].

De tels comportements sont contraires à la pratique méditative. En méditant, nous nous efforçons de ne pas nous identifier à notre visage ni à notre corps. Au début, ils nous paraissent très présents – car nous percevons le monde à travers notre visage et certaines parties de notre corps nous sont visibles, et en raison de l'intensité des sensations tactiles à l'intérieur du corps et aux surfaces de contact entre celui-ci et son environnement. Mais nous aspirons à devenir finalement véritablement « transparents

[154] Parfois, au supermarché, je remarque des femmes dont le visage a été transformé en une sorte de monstre par la chirurgie esthétique. Se rendent-elles vraiment compte qu'elles sont embellies ? Je les plains sincèrement.

» à ces impressions et à toutes les autres impressions phénoménales.

Cette transparence est telle qu'on en oublie son visage et sa silhouette. Au sens propre, on oublie ! Méfiez-vous même des rencontres fortuites avec un miroir. On peut se regarder occasionnellement dans un miroir, par exemple pour se coiffer ou se raser, mais dans ce cas, il ne faut pas regarder son visage en entier, et surtout pas ses yeux. Mieux vaut éviter les grands miroirs ; préférez les petits, ou contentez-vous des bords des grands miroirs [155].

Cela peut paraître futile au premier abord, mais il faut résister à la vaine attirance pour son reflet dans les miroirs si l'on souhaite se libérer de son ego. Une fois qu'on a oublié son apparence exacte (ce qui est possible, car les souvenirs s'estompent), on ne peut plus faire ressurgir d'images de « soi-même » pendant la méditation, et le poids de l'ego s'allège. Par ailleurs, la beauté (la vraie beauté) découle naturellement d'un mode de vie sain et spirituel.

2. Renoncez à la sensualité

Un certain niveau d'éveil spirituel est nécessaire pour surmonter une autre faiblesse courante de notre époque : la sensualité, que nous entendons ici *par désir et recherche des sensations sexuelles* . La sensualité englobe les fantasmes, les réminiscences et les anticipations sexuelles,

---

155 Je surnomme les suites d'hôtel avec un miroir mural dans la salle de bain, qui sont courantes de nos jours, des « paradis pour branleurs ».

car toute répétition mentale de l'acte sexuel provoque des sensations sexuelles, presque aussi efficacement que les actes sexuels eux-mêmes (et, de fait, la vie sexuelle de certaines personnes est entièrement imaginaire).

L'activité sexuelle est bien sûr normale et nécessaire d'un point de vue biologique [156], tout comme l'alimentation. Le problème, c'est qu'elle exerce une force très puissante sur notre corps et notre esprit, capable de nous entraîner dans une quête effrénée de gratification à tout prix. C'est particulièrement vrai lorsque nous sommes jeunes et que nos instincts et capacités reproductives sont à leur apogée. Mais cela peut aussi être vrai à la fin de la quarantaine et au début de la vieillesse, lorsque beaucoup s'accrochent à leurs capacités sexuelles déclinantes (pour séduire et performer).

D'un point de vue méditatif, l'un des problèmes liés à la sexualité est l'énergie qu'elle dissipe, énergie qui serait mieux employée à l'épanouissement spirituel. Sans énergie suffisante, la méditation ne peut être ni longue ni profonde. La perte de sperme chez l'homme (et je suppose qu'il existe un phénomène équivalent chez la femme), même involontaire, constitue un frein à la progression

[156] L'être humain n'existerait pas en tant que tel sans reproduction. De plus, les relations sexuelles qui ne visent pas spécifiquement la reproduction ou n'y aboutissent pas sont biologiquement justifiées, car elles contribuent au maintien des liens familiaux, essentiels à la survie du couple et de leurs enfants. Cette perspective biologique constitue d'ailleurs la « voie médiane » juive en matière de sexualité – une doctrine plus modérée que celle que l'on trouve dans d'autres religions, fondée sur l'idée générale que la vie sur terre (si elle est vécue correctement) est une bonne chose, voulue par le Créateur.

spirituelle ; ce frein est d'autant plus grand si elle est provoquée volontairement.

Plus largement, la sensualité détourne l'attention des choses essentielles de la vie, des questions profondes. Elle renforce la confusion entre le soi et l'ego [157]. Elle réduit les préoccupations à des futilités, les rendant superficielles. Leurs pensées deviennent futiles et lubriques, leur langage empli de grossièretés. Ils ne parviennent plus à se concentrer ni à penser clairement.

Une fois esclave de la sensualité, on devient dépendant de la réceptivité et de la complicité d'autrui. Quand un partenaire est disponible, tout semble aller pour le mieux un temps. Mais lorsque les relations se fragilisent, se compliquent ou cessent d'exister, de nombreuses difficultés émotionnelles et sociales surgissent. Parfois, la colère est telle qu'elle dégénère en violence physique. On perd un temps précieux à tenter de « réparer » le couple ; et bien souvent, la situation ne fait qu'empirer. La vie se trouve alors terriblement embourbée – pour ce qui, au final, n'a que peu de valeur : de simples sensations !

On considère souvent l'« amour romantique » comme la justification ultime du sexe (hormis le lien affectif et la reproduction) [158]. Pourtant, la plupart des relations

---

[157] Observez, à titre d'indicateur, l' *audace* qui finit par se lire sur le visage de ceux qui se livrent à des actes sexuels contre nature. Ces personnes confondent leur effronterie, leur impudence et leur insolence avec de l'assurance. Elles clament leur « fierté gay », ne faisant que masquer leur profonde tristesse et leur honte. Mais même les relations hétérosexuelles (même fondées sur « l'amour ») ont leurs conséquences, exacerbant le narcissisme et l'égoïsme.

[158] Il s'agit, nous disent les historiens, d'un argument relativement récent.

sexuelles ne reposent pas sur l'amour, mais sur le désir [159]mêlé de possessivité et de dépendance. Le mot « amour » est brandi comme un vernis, un mensonge séduisant ; celui qui ment se ment même à lui-même pour rendre son mensonge plus crédible aux yeux de son partenaire. Le véritable amour que deux personnes peuvent sincèrement éprouver n'a rien à voir avec le sexe : il repose sur le respect mutuel, la confiance et le soutien.

Bien sûr, l'attirance sexuelle pour les personnes du sexe opposé est normale et naturelle. Lorsqu'un homme voit une jolie jeune fille ou une jeune femme fraîche et bien faite, il ne peut rester insensible ; et de même, une femme est attirée par un homme. Ce sont des instincts biologiques, inscrits dans nos gènes, qui assurent la perpétuation de notre espèce. Sans cela, nous n'existerions pas. Il faut accepter ce fait et en tenir compte lorsqu'on cherche à préserver sa chasteté. Il est bon de se rappeler que « la grâce est illusoire et la beauté éphémère » [160].

Considérez vos pulsions et désirs sexuels comme de simples visiteurs, des événements passagers qui ne pourront jamais vous dominer si vous ne le permettez pas. La force de caractère est possible, voire facile, et très

---

[159] La luxure peut être égoïste (auquel cas on recherche sa propre satisfaction sans se soucier du plaisir, voire de la douleur, du partenaire) ou coopérative (auquel cas les actes sexuels impliqués s'apparentent davantage à une masturbation mutuelle). Il est important de noter que la luxure coopérative est parfois confondue avec l'amour. Quant aux relations sexuelles avec des prostituées (dont certaines sont, soit dit en passant, des partenaires non consentantes – de véritables esclaves), elles reposent indéniablement sur la luxure, mais leur cynisme inhérent ne les justifie en rien.

[160] Proverbes 31.

enrichissante. Ne tirez aucun plaisir, même des sensations fugaces, pas même en rêve. Gardez votre esprit et vos mains purs. La pureté des pensées, des paroles et des actes est essentielle à la réussite spirituelle. Et elle apporte aussi le bonheur.

3. Sur la « libération sexuelle »

Contrairement à ce qu'enseigne la psychologie populaire, la prétendue libération sexuelle est en réalité un asservissement aux passions. Les plaisirs sexuels de toutes sortes peuvent procurer un soulagement momentané face à la pression des pulsions sexuelles, mais leurs effets spirituels (et même physiques et psychologiques) à long terme sont généralement dévastateurs.

La masturbation n'est pas une solution aux pulsions sexuelles, mais un problème supplémentaire. Elle diminue la puissance sexuelle, l'énergie et la santé en général ; elle réduit l'estime de soi et la confiance en soi, et diminue l'attrait pour le sexe opposé ; elle engendre des conflits intérieurs et rend mélancolique [161]. Aussi fortes que soient

[161] De plus, j'estime qu'elle attire nombre de personnes vers l'homosexualité, ou du moins accroît leur tolérance à son égard, et ce pour deux raisons : premièrement, la masturbation est un acte intrinsèquement ambigu sexuellement, puisque l'homme ou la femme qui s'y adonne joue de fait les deux rôles sexuels, actif et réceptif ; deuxièmement, les stimulants pornographiques utilisés présentent souvent des images de personnes du même sexe (en couples ou en groupes), ou pire encore, de personnes du même sexe (ou du sexe opposé) dans des situations homosexuelles. Un tel comportement licencieux est contraire au progrès spirituel.

les pulsions, elles peuvent être surmontées. Ne vous adonnez jamais à la masturbation : cela n'en vaut pas la peine !

Aujourd'hui, se faisant passer pour des « sexologues », des psychologues, des journalistes et autres influenceurs affirment sans vergogne aux jeunes que la masturbation est inoffensive, voire bénéfique. Or, de tels enseignements et encouragements sont en réalité spirituellement destructeurs ; leurs objectifs sont, en fin de compte, commerciaux et politiques. Ils ne servent qu'à asservir les individus à leurs pulsions les plus viles et, par conséquent, à les affaiblir physiquement, psychologiquement et socialement.

Ce sont les mêmes faiseurs d'opinion et « libérateurs sexuels » qui ont popularisé **la pornographie** et **l'homosexualité dans la société moderne** . Des pratiques sexuelles qui, il y a moins d'une génération, étaient considérées comme parmi les plus laides et dépravées, sont apparemment devenues à la mode et sont défendues avec une indignation « vertueuse » [162].

Les effets destructeurs de tels comportements ignobles, sur les individus et sur le tissu social, sont délibérément ignorés. Ne soyez pas une victime de la mode ; ne croyez pas ces personnalités médiatiques qui prétendent libérer (des restrictions et règles morales) alors qu'en réalité elles asservissent (aux sensations). Elles cherchent simplement à justifier leur grossièreté et leur perversité d'esprit en souillant autrui.[163]

---

[162] Ce renversement des rôles moraux doit être remarqué et compris, surtout par les jeunes inexpérimentés.

[163] Ne les laissez pas vous répéter sans cesse « c'est normal, c'est naturel » – ce qui est assurément *faux* . Tout

Viennent ensuite , sans aucun doute, **la pédophilie** et **la bestialité** . Aujourd'hui, ces pratiques sont condamnées et illégales, mais pour combien de temps encore ? Je viens de lire sur Internet que des efforts sont déjà déployés pour changer cela [164]. D'un point de vue spirituel, il s'agit d'une évolution logique : une fois que les vannes de la sensualité sont suffisamment ouvertes, les individus perdent la raison et deviennent esclaves de passions de plus en plus étranges. L'anormal finit par paraître normal.

Il est bon et sage d'avoir certaines inhibitions. Quiconque aspire à un progrès spirituel doit apprendre à *maîtriser* ses pulsions et comportements sexuels. Cela concerne toute sensualité, quelle que soit sa forme, de la plus normale à la plus déviante. Contrôlez vos pensées, vos paroles et vos actes ; souvenez-vous : d'abord viennent les pensées tentantes, puis les paroles encourageantes, et enfin les actes.

---

dépend de l'origine d'une opinion. Si une personne est spirituellement basse, ses opinions seront forcément confuses. À l'inverse, si une personne est spirituellement élevée, sa pensée sera d'autant plus claire. Il n'est pas nécessaire d'adhérer à une tradition pour condamner l'homosexualité : il suffit de mener une vie pure pour constater par soi-même la corruption spirituelle qu'elle engendre chez ceux qui en sont atteints. S'y opposer n'est pas un simple préjugé religieux, comme le prétendent ses partisans, mais une intuition éclairée, fruit de la pureté spirituelle.

164 Des pédophiles aux Pays-Bas sont en train de créer un parti politique pour faire pression en faveur de l'abaissement de l'âge légal des relations sexuelles de 16 à 12 ans et pour autoriser la pornographie infantile et la bestialité. Ce parti, qui prévoit de s'enregistrer demain, affirme vouloir à terme supprimer la limite d'âge pour les relations sexuelles (alerte info worldnetdaily.com, 30/05/2006).

En la matière comme en toutes autres, la séquence psychologique des événements est la suivante [165]: d'abord, nous percevons quelque chose (ou quelqu'un, par exemple une belle fille) ; ensuite, nous l'évaluons, en le trouvant agréable (ou désagréable) ; puis nous désirons avoir un contact plus étroit ou plus permanent avec lui (ou l'éviter) ; viennent ensuite les imaginations (qui alimentent le désir en projetant sa satisfaction) et les rationalisations (afin d'intégrer, même artificiellement, l'idée d'une telle action à notre système de croyances) ; enfin, nous passons à l'action (et devons finalement en assumer les conséquences).

Affirmer que nous possédons le libre arbitre revient à admettre que nous pouvons, à chaque étape du cours des événements, intervenir dans notre comportement intérieur ou extérieur, et l'interrompre ou le modifier – même si cela ne signifie pas que cette bonne volonté puisse devenir plus difficile à exercer au fil du temps. Pour prendre conscience de cette liberté de choix, il faut comprendre que les perceptions, les affections, les appétits, les fantasmes et les justifications qui précèdent l'action volontaire ne sont que *des influences* (d'intensité variable) sur cette action ; elles ne peuvent jamais la *déterminer* .

L'intervention la plus simple consiste à éviter la première impression, c'est-à-dire à se tenir délibérément à l'écart des tentations potentielles ou à détourner le regard lorsqu'elles se présentent accidentellement. Ensuite, on peut remettre en question cette impression et suggérer que l'objet n'est pas aussi attrayant qu'il n'y paraît. On peut aussi admettre que l'objet est attrayant en soi, tout en évitant le désir en

---

[165] S'appuyant en grande partie sur des descriptions issues de la psychologie bouddhiste.

soulignant ses inconvénients. Si le désir persiste, on peut encore se maîtriser en s'abstenant de toute imagination ou rationalisation qui le renforce et le rend plus probable.

Enfin, aussi faibles que nous ayons été jusqu'à présent, nous pouvons encore, au dernier moment, renoncer à l'acte répréhensible en question ; ou, une fois l'acte enclenché, nous pouvons encore changer de cap. Cela peut devenir de plus en plus difficile, mais cela reste en notre pouvoir. C'est pourquoi nous sommes tenus moralement (et légalement) responsables de nos actes – et ce pouvoir de choisir constitue aussi notre plus grande dignité en tant qu'êtres humains. Alors ne dites jamais « Je ne peux pas m'en empêcher » – ce serait mentir pour vous excuser !

23. CHAPITRE VINGT-TROIS

Tiré des *Méditations* (2006),
Chapitre 23.

PRATIQUER LE DÉTACHEMENT

1. Pièce jointe

Comme indiqué précédemment, **la souffrance** est une réponse personnelle négative à des stimuli visuels, auditifs, olfactifs, gustatifs, tactiles, ou à des sensations ou émotions de toute nature, qui ont été, sont actuellement ou seront vécus (pour quelque raison que ce soit) comme douloureux ou comme une perte de plaisir. Il s'agit d'une réaction *attitudinale ou volitionnelle. Réponse* de l'âme à certaines informations réelles ou potentielles – une réponse de rejet, de désir ou de tentative d'éviter ou de se débarrasser de certains objets psychologiquement désagréables.

Il convient de noter qu'il existe un équivalent positif à cette réaction : la **jouissance** . Cette attitude, ou volonté, envers les sensations ou impressions mentales perçues comme positives (c'est-à-dire agréables ou correspondant à la disparition de la douleur), consiste à désirer ou à tenter de saisir ou de retenir certains objets. Il ne faut pas confondre

jouissance et plaisir. La jouissance est au plaisir (et à la négation de la douleur) ce que la souffrance est à la douleur (et à la négation du plaisir).

La souffrance et la jouissance sont donc les deux faces d'une même pièce – que l'on peut (à l'instar des bouddhistes) appeler *attachement* [166]. Il ne s'agit pas de phénomènes, mais de réactions spirituelles à des phénomènes ; il est important de le noter. Autrement dit, tandis que le plaisir et la douleur relèvent du corps et de l'esprit, la jouissance et la souffrance sont des expressions directes de l'âme.

En cas de souffrance, nous tirons de la douleur de la douleur ou du manque de plaisir : nous sommes tristes, déprimés, etc., *face à* des expériences négatives. En cas de plaisir, nous tirons du plaisir du plaisir ou de la réduction de la douleur : nous sommes joyeux, euphoriques, etc., *face à* des expériences positives. Cela concerne principalement la douleur ou le plaisir présents, mais aussi les douleurs ou les plaisirs remémorés ou anticipés.

La souffrance consiste à ajouter de la douleur à une autre (ou à un manque de plaisir) ; elle amplifie et prolonge la douleur en renforçant notre vulnérabilité. Par exemple, imaginons qu'un automobiliste s'installe brutalement sur la place de parking où je suis arrivé le premier ; la première réaction est la douleur face à cette impolitesse, à la perte de ma place et à la perspective d'en devoir

---

166 Ceci n'est là, bien sûr, qu'une facette de la connotation du terme « attachement », qui englobe toutes les affections et tous les appétits : les goûts et les dégoûts, les désirs et les aversions, les espoirs et les craintes, etc. Voir mon ouvrage *Volition and Allied Causal Concepts* , chapitre 10.

chercher une autre ; mais si je laisse la colère monter en moi, c'est là la souffrance supplémentaire.

De même, la jouissance consiste à tirer du plaisir d'un plaisir accru (ou d'une douleur diminuée). Par exemple, supposons que le conducteur impoli éprouve du plaisir à avoir trouvé la première place de parking ; s'il commence à s'en féliciter et à s'en vanter auprès de son passager, c'est là le plaisir supplémentaire que procure la jouissance.

2. Non-attachement

Le détachement ou l'ascétisme, ou (de façon moins péjorative) *le non-attachement* , consiste à prendre conscience de *la distinction entre* l'attachement de soi aux plaisirs ou aux douleurs, et les objets, événements, sensations, impressions mentales, idées, etc., agréables ou douloureux en soi. Une fois cette conscience développée, on devient capable de *s'abstenir de Tirer* du plaisir du plaisir et de la douleur de la douleur, c'est-à-dire être capable de cesser d'associer les sensations agréables ou douloureuses à la jouissance ou à la souffrance. Une telle association (c'est-à-dire un tel attachement) ne fait, en dernière analyse, qu'aggraver inutilement le problème posé par le plaisir et la douleur.

La douleur est reconnue de tous comme une influence négative sur la volonté ; cependant, si nous ignorons ou surmontons cette influence, nous la transformons en un instrument de renforcement de la volonté. De même, il est essentiel de comprendre que le plaisir peut être une influence négative si nous nous y attachons ; il est donc tout aussi sage de se détacher du plaisir que de la douleur.

Ces deux pôles doivent être traités de la même manière, car *on ne peut s'affranchir de l'un tout en restant dépendant de l'autre* .

Pour se détacher de la douleur, il faut aussi se détacher du plaisir. On ne peut être hédoniste et espérer éviter la souffrance ou le déplaisir. Dès l'instant où l'on s'autorise à jouir du plaisir (c'est-à-dire à s'y accrocher), on s'expose à la souffrance (c'est-à-dire à tenter de l'éviter, de la repousser ou de la fuir). Les deux relèvent de la même dépendance spirituelle, de la même affliction. Il faut renoncer à la jouissance du plaisir ou à la douleur atténuée pour accéder à la véritable liberté.

Il est certes plus facile de renoncer à la souffrance qu'au plaisir. Mais il faut comprendre que ces deux habitudes alimentent l'ego (ou plus précisément, l'identification au complexe corps-esprit). Si l'ego se nourrit de plaisir, il continuera d'alimenter la souffrance. On ne peut évidemment pas se défaire de telles habitudes du jour au lendemain ; mais, avec douceur, on peut les éliminer progressivement.

Ainsi, lorsque vous éprouvez des plaisirs, ne vous y attardez pas et ne cherchez pas à les amplifier, comme nous avons tous tendance à le faire, mais considérez-les plutôt avec méditation. Cela vous permettra également de vous libérer des souffrances, c'est-à-dire de les contempler sereinement, sans les craindre ni chercher à les minimiser.

Il est intéressant de connaître les causes ou les raisons des plaisirs et des souffrances, mais finalement assez secondaires. Les méditants ne s'attardent pas à rechercher dans leur histoire les sources précises de leurs problèmes psychologiques ; la psychanalyse freudienne est elle-même une forme d'attachement et de confusion avec les

phénomènes. La méditation vise proactivement à remédier aux causes profondes des problèmes et à les prévenir, tout comme un mécanicien répare une voiture sans avoir besoin de savoir comment elle a été accidentée.

À la base de la souffrance comme du plaisir se cache une forme de profond mécontentement. La souffrance exprime cet état par l'apitoiement sur soi ; le plaisir, par la recherche de réconfort. L'opposé de ces deux réactions est le contentement . Il ne s'agit pas seulement de l'opposé de la souffrance, mais bien de l'antithèse de la souffrance *et* du plaisir [167]. C'est la libération de l'esprit des phénomènes matériels et mentaux passagers, quelle que soit leur polarité, la libération des fluctuations des émotions aléatoires.

Le détachement ne signifie pas un détachement feint ou forcé (ce dernier sens étant péjoratif, mais non exclusif). Il ne s'agit pas d'une paralysie émotionnelle, comme celle de quelqu'un qui s'est construit des défenses rigides contre ses émotions. Il consiste à rester calme et serein, sans être figé ni refoulé. C'est « être zen », c'est-à-dire ne pas s'emporter pour un rien. Avec une pratique régulière et approfondie de la méditation, le détachement devient naturel.

---

[167] La plupart des traductions de textes bouddhistes assimilent le bonheur à la souffrance ; or, c'est inexact. Le terme de contentement est plus approprié ici, et il est le contraire non seulement de la souffrance, mais aussi de la jouissance, comme nous l'avons expliqué. Il est important de noter que le contentement n'est pas une émotion, un sentiment passif de l'âme, mais *une attitude* , une posture volontairement choisie. Le terme de bonheur est peut-être mieux réservé à la béatitude ultime de l'éveil, car nul ne peut être considéré comme véritablement heureux s'il n'a pas atteint définitivement cette réalisation.

3. La modération sage

Il est important de le souligner, afin d'éviter tout malentendu : recommander le « non-plaisir » (au sens défini ci-dessus) ne signifie *pas* être *contre* le plaisir. Être impassible n'est pas être apathique. Naturellement, le plaisir est préférable à la douleur, voire à l'absence de sensation.

Si l'on éprouve du plaisir (ou si l'on est soulagé d'une douleur), tant mieux ; il n'y a aucun mal à cela. Il n'y a aucune raison, par principe, de rejeter le plaisir en tant que tel lorsqu'il se présente ; ni même de l'éviter si on le voit venir – ce serait d'ailleurs une autre forme d'attachement. Par ailleurs, il ne faut pas chercher à prolonger ou à intensifier un plaisir existant ; et, a fortiori, il ne faut pas le rechercher pour lui-même ni passer son temps à en rêver lorsqu'il nous manque. Un tel comportement hédoniste ne peut qu'engendrer du malheur (tristesse, ressentiment, conflits, faiblesse, etc.) – il n'en vaut pas la peine.

Il convient toutefois de noter que, compte tenu des polarités en jeu, notre position face à la souffrance n'est pas entièrement symétrique à celle que nous venons de formuler concernant la jouissance. Notre conseil d'éviter la souffrance n'implique pas logiquement une acceptation fataliste de la douleur en tant que telle. Dans le cas de la douleur, si l'on peut l'éviter (avant qu'elle ne survienne) ou s'en débarrasser (après qu'elle survienne), il convient bien sûr de le faire, en l'absence de considérations plus impérieuses s'y opposant.

Il convient d'agir ainsi, car la douleur entrave la conscience et la volonté, comme cela est particulièrement évident dans les situations tragiques (telles que certaines maladies ou la torture). Le problème de la souffrance ne se pose que lorsque la douleur devient l'obsession, c'est-à-dire lorsque toute douleur (réelle ou imaginaire) est insupportable. Une hypersensibilité à la douleur est spirituellement néfaste.

Il est naturel de protéger et de soigner les attributs de notre âme, corps et esprit, et même de veiller à leur bien-être. La question est de savoir dans quelle mesure ces préoccupations et ces aspirations sont biologiquement bénéfiques, et à quel moment elles deviennent nuisibles en elles-mêmes. La limite est atteinte lorsque nos préoccupations et aspirations les plus matérialistes commencent à entraver ou à nuire à nos valeurs spirituelles, qui sont fondamentalement plus importantes.

L’attitude préconisée ici est donc la suivante : ni un hédonisme exacerbé ni un ascétisme extrême, mais la modération et la sagesse.

24. CHAPITRE VINGT-QUATRE

Tiré de *Réflexions logiques et spirituelles* (2008),
Livre 1, chapitres 6 et 7.

1. Libre arbitre

Examinons maintenant les opinions de Hume concernant le libre arbitre. Compte tenu de ses opinions sur le moi et la causalité, nous pouvons aisément anticiper son raisonnement sur la volonté humaine et l'éthique.

Puisque Hume a nié l'existence du soi, on ne peut s'attendre à ce qu'il croie à la volition au sens ordinaire, c'est-à-dire à la liberté de l'âme individuelle de vouloir ou de ne pas vouloir quelque chose, indépendamment de toute influence extérieure. Dès lors, on peut supposer qu'il a opté pour une forme de déterminisme [168]. Bien qu'il ait nié la causalité, ou notre connaissance de celle-ci, dans le domaine physique, cela n'exclut pas logiquement la

[168] Incidemment : il faut reconnaître à Hume le mérite de comprendre que le libre arbitre ne saurait se réduire à la simple spontanéité. L'indéterminisme, qu'il relève du domaine physique ou mental, constitue une forme de déterminisme à l'égard des êtres humains. Si des événements nous arrivent de façon aléatoire, sans cause apparente, nous y sommes soumis au même titre que s'il s'agissait de facteurs causaux déterministes. Autrement dit, leur absence de cause ne diminue en rien leur impact causal sur nous.

causalité dans le domaine « mental », et un tel déterminisme serait donc cohérent pour lui.

Pourtant, il s'efforce de préserver chez l'être humain un semblant de libre arbitre. Nous ne sommes pas, à ses yeux, de simples balles de caoutchouc réagissant aux événements de manière parfaitement prévisible. Nous sommes, semble-t-il, relativement libres d'agir selon notre bon vouloir. Nos actions sont liées à notre caractère, à nos désirs, à nos passions ; ce sont ces attributs distinctifs qui rendent nos actions uniques. Nous sommes ainsi déterminés par nos impulsions, nos préférences et nos émotions – ou plutôt, elles *sont* « nous », nous sommes leur somme. Ceci est cohérent avec sa conception du moi comme un ensemble de phénomènes mentaux passagers.

Il ne s'agit évidemment pas de ce que nous appelons le libre arbitre. C'est plutôt un asservissement à des passions aléatoires. Hume le reconnaît d'ailleurs lorsqu'il affirme : « La raison est, et ne doit être que, l'esclave des passions, et ne peut prétendre à aucune autre fonction que celle de les servir et de leur obéir [169]. » Il entend par là que, si l'induction et la déduction nous fournissent des informations susceptibles d'influencer nos actions, elles ne peuvent les déterminer. Selon lui, seules les passions peuvent véritablement nous émouvoir ; c'est finalement à elles que nous nous identifions et que nous nous soumettons.

Ceci nous en apprend beaucoup sur le fonctionnement de l'esprit de Hume, et même sur celui de nombreuses autres personnes, mais ne reflète pas fidèlement toute la complexité de la nature humaine. Cela peut s'appliquer à

---

169 *Traité* , Livre II, Partie III, Sect. iii.

certains individus à certains moments, mais pas à tous en permanence. Car s'il est vrai que la raison n'influence pas nécessairement nos actions, il est tout aussi vrai que les passions ne le font pas forcément. De même que les informations que nous fournit la raison peuvent influencer nos actions sans pour autant être déterminantes, il en va de même pour les passions. Nous ne sommes pas condamnés à être esclaves de nos passions ni à nous identifier à elles ; nous leur sommes en réalité distincts et capables de les transcender.

Il est vrai que beaucoup (voire la plupart) ignorent cette liberté de choix et se laissent guider par leurs passions. D'autres, d'ailleurs, sont également soumis à la raison, c'est-à-dire tourmentés par des obligations familiales, sociales, politiques ou religieuses, et incapables d'y résister. Mais une telle passivité ou dépendance n'est ni normale ni inévitable ; c'est un mal de l'âme qui peut être guéri. Les passions, comme la raison, ne peuvent qu'influencer l'âme, non la déterminer ; l'âme conserve en toutes circonstances la capacité et la responsabilité de choisir et de décider de la voie à suivre. Cela est évident pour quiconque pratique la maîtrise de soi.

Nous pouvons, avec des efforts, apprendre à maîtriser nos propres pensées, et cette maîtrise est en effet la sagesse même. Mais cette vertu exigeante repose sur notre capacité à distinguer clairement la causalité (ou causalité déterministe) de la volonté (ou causalité personnelle), et sur notre compréhension du sens du terme « influence ».

On dit qu'une personne est influencée par quelque chose pour agir (ou ne pas agir) d'une certaine manière si sa perception ou sa conception de cette chose facilite (ou complique) l'action. Cette *facilitation* (ou au contraire,

cette entrave) de la volonté n'est jamais déterminante : la personne reste libre de ne pas vouloir aller dans le sens (ou contre) l'influence ; elle peut toujours agir dans l'autre sens. Le potentiel de la volonté est accru (ou diminué), mais la personne conserve le choix final.

L'influence constitue donc une forme particulière de conditionnement de l'action volontaire. L'action n'est pas causée (au sens de la causalité) directement par l'événement ou la chose qui l'influence ; c'est plutôt notre *conscience* , à un certain degré, de cet événement ou de cette chose (concret ou abstrait) qui nous affecte (nous, l'auteur de l'acte), en rendant cette action plus ou moins aisée. La pensée influente nous pousse ou nous freine, mais nous devons toujours (tant que nous possédons le libre arbitre) fournir un effort pour réaliser quoi que ce soit.

Une fois que nous comprenons la relation causale appelée influence, nous pouvons prendre du recul par rapport à nos passions, voire à notre raison, et les considérer comme de simples informations influentes, à prendre en compte pour motiver ou décider d'une action, mais qui ne doivent jamais usurper la souveraineté de l'âme, laquelle seule, en définitive, commande à la volonté et est responsable de ses orientations. Mais Hume ne peut le voir, car il est encore trop inconscient et trop impliqué dans ses passions. Ayant nié l'existence même d'un soi ou d'une personne, il conçoit naturellement la volonté comme subordonnée aux passions.

Ainsi, Hume confond ses opinions et comportements personnels avec des vérités générales sur la nature humaine. Là encore, on le voit formuler des observations inexactes et généraliser à outrance. Il ne perçoit pas

toujours le caractère hypothétique de ses propositions, ni la nécessité de les établir par des procédures inductives rigoureuses. Ayant d'emblée mal compris le principe d'induction, il s'est lui-même trouvé méthodologiquement incapable de le démontrer.

Les philosophes ne possèdent pas de dons particuliers d'« intuition » de la vérité, indépendants de l'examen et de la correction logiques. Ils pensent comme tout le monde, par induction, et peuvent se tromper comme tout le monde s'ils ne sont pas vigilants.

2. La dichotomie entre ce qui est et ce qui devrait être

Les opinions de David Hume sur de nombreux sujets philosophiques semblent (à mon sens) motivées par le désir de s'exempter de toute « moralité ». Cela apparaît souvent comme la force motrice sous-jacente de toute sa philosophie sceptique, vers laquelle elle tend manifestement. En niant l'induction, la causalité, le soi et un libre arbitre effectif, il justifie l'idée que « tout est permis » en matière de connaissance et de comportement individuel. Cette tendance générale se confirme lorsqu'on examine certaines de ses positions concernant le raisonnement éthique.

Hume remet en question la possibilité de déduire des énoncés normatifs, qui nous indiquent ce que nous devrions faire ou ne pas faire, à partir d'énoncés descriptifs, qui nous disent comment les choses sont ou ne sont pas. La distinction entre ces deux types d'énoncés est, selon lui, si radicale que l'un ne peut être réduit à l'autre.

Cela signifie concrètement que les propositions morales ou éthiques n'ont aucun fondement formel dans les faits, c'est-à-dire qu'on ne peut les affirmer comme vraies de manière absolue. Il n'existe, à son avis, aucun moyen logique de déduire ou d'induire un « devoir-être » à partir d'un « être ».

Selon Hume, les énoncés normatifs ne sont donc, au mieux, que des conseils pratiques sur la manière de poursuivre nos propres intérêts et ceux des personnes auxquelles nous accordons de la valeur (ou, plus largement, avec lesquelles nous éprouvons de la sympathie ou de l'empathie). Il s'agit d'une forme de pragmatisme ou d'utilitarisme, qui se substitue aux notions morales plus complexes de devoir ou d'obligation. De cette façon, l'éthique se trouve fondamentalement amorale : une question de commodité, une simple description des moyens les plus efficaces de satisfaire nos valeurs arbitraires. Il en résulte une forme de relativisme et de convention.

Il convient d'ajouter que la conclusion de Hume, qui rejette l'éthique ou considère l'éthique comme relativiste, est cohérente avec sa position sur le libre arbitre. En effet, si nous ne possédons pas réellement le libre arbitre, mais sommes inévitablement guidés par nos passions, et pouvons de surcroît nous fier à elles plutôt qu'à la raison pour nous orienter, alors l'éthique nous est inutile. *L'éthique n'a de sens que si nous avons un réel pouvoir de choix et sommes donc tenus de prendre des décisions.*

La conception humienne de la logique éthique présente un mélange intéressant de vérité et d'erreur, ce qui explique pourquoi beaucoup l'ont approuvé et pourquoi d'autres ont eu du mal à le réfuter. L'éthique est bien sûr un sujet vaste

et complexe, et je ne me propose pas ici de l'aborder en détail [170]. Je souhaite simplement montrer brièvement comment et pourquoi l'approche de Hume, malgré son apparente maîtrise sceptique, se révèle ici encore superficielle et réductrice.

La question soulevée est essentiellement formelle. Que sont les propositions prescriptives et quel est leur lien avec les propositions descriptives ? La réponse évidente serait que les prescriptions *établissent un lien entre les fins et les moyens* . Je dois faire (ou ne pas faire) ceci *si* je veux (ou ne veux pas) obtenir cela. La modalité « devoir » (ou « être obligé ») constitue l'élément fondamental d'une proposition conditionnelle de type « si-alors », avec un désir ou une « valeur » comme antécédent et une action ou une « vertu » comme conséquent.

Ces propositions conditionnelles ne sont pas descriptives en elles-mêmes, mais découlent déductivement de formes descriptives. Lorsque nous disons « si nous voulons ceci et cela, alors ceci et cela est la manière de l'obtenir », nous affirmons que « ceci et cela » est la ou les *causes de* « ceci

---

[170] Il est important de noter que je ne crois pas qu'il incombe au philosophe de l'éthique de prévoir toutes les situations de la vie et de prescrire la conduite optimale pour chacune d'elles. Certes, le philosophe est appelé à examiner des cas généraux complexes et à proposer des réponses judicieuses. Mais chaque situation est unique à certains égards ; aussi, la principale mission dans ce domaine est-elle d'apprendre aux individus à réfléchir par eux-mêmes – avec sensibilité, intelligence et logique – aux questions éthiques. La philosophie de l'éthique est avant tout une logique éthique, et ne traite de certains contenus que de manière secondaire. Ce n'est pas une doctrine totalitaire. Chacun est libre de vivre sa vie comme il l'entend.

et cela » [171]. Cette dernière affirmation est un fait, qui peut être vrai ou faux. Il s'ensuit que l'énoncé prescriptif peut également être jugé vrai ou faux, du moins quant à la validité du lien implicite entre son antécédent et son conséquent.

Il convient de mentionner au passage que les énoncés prescriptifs peuvent être positifs (impératifs) ou négatifs (interdictions). Notons également que les négations des énoncés prescriptifs, à savoir l'absence d'impératif (exemption) et l'absence d'interdiction (autorisation), constituent aussi des modalités éthiques importantes. Par souci de concision, nous nous concentrerons ici uniquement sur les impératifs, le reste en découlant logiquement.

Notre définition de l'impératif nous montre qu'il est *conditionnel* . Bon ou mauvais signifie bon ou mauvais *pour* quelque chose ou quelqu'un. L'impératif n'est vrai que *si* l'on admet que la valeur recherchée a effectivement de la valeur. Mais comment savoir si nos valeurs ont une valeur absolue ? C'est la question que se pose Hume, et elle est tout à fait pertinente. Cependant, sa conclusion selon laquelle les valeurs sont nécessairement arbitraires (c'est-à-dire qu'elles ne peuvent être déduites de faits concrets) est discutable.

---

[171] Je n'entrerai pas ici dans le détail des différentes déterminations de la causalité. Il suffit de dire que si A est le seul moyen d'atteindre X, alors je peux affirmer : « Je dois faire A pour atteindre X ». Mais s'il existe d'autres moyens d'atteindre X – par exemple A, B et C –, alors je ne peux que dire : « Je dois faire A, B ou C pour atteindre X », autrement dit, ma prescription est disjonctive.

Notre tâche consiste à démontrer qu'il est possible de parvenir à des impératifs [172]*catégoriques* , c'est-à-dire à des normes éthiques qui fondent et justifient tous les impératifs conditionnels qui en découlent. Une manière envisageable d'y parvenir est d'utiliser un raisonnement dilemmatique : « Que vous désiriez ceci, cela ou quoi que ce soit d'autre, la poursuite de tel ou tel objectif serait de toute façon une condition préalable. »

Une chose possède une valeur absolue si elle est nécessaire à la poursuite de *toutes* les valeurs arbitraires que l'on choisit personnellement. Une valeur relative peut être contournée dans la poursuite d'autres valeurs relatives, mais une valeur absolue est présupposée dans toute poursuite et doit donc être respectée sans condition.

Existe-t-il des valeurs absolues ? Assurément. *La vie* elle-même en est une évidence : sans elle, rien d'autre ne peut être recherché ; il faut donc la protéger et la cultiver. *Le*

---

[172] Il est important de préciser que, bien que j'utilise cette expression intentionnellement, je ne lui donne pas le même sens qu'à Kant. Il s'agit de la forme, non du contenu. Je traite ici de logique éthique formelle, et non de l'impératif catégorique, qu'il soit général ou particulier. Kant considère un impératif comme catégorique s'il est universel, c'est-à-dire applicable à tous, à tous *les agents* . Or, à mon sens, un impératif catégorique peut être tout à fait singulier. Ce qui confère à un impératif son caractère catégorique, et non hypothétique, c'est sa nécessité pour tous *les buts* accessibles à cet agent. Logiquement, cette approche est plus symétrique. Quels moyens sont universels en ce sens, c'est-à-dire universels pour tous les buts (et non nécessairement pour tous les individus) ? La vie, l'intégrité et la santé corporelles, l'âme, la cognition, la volonté, l'évaluation, l'intégrité et la santé mentales : ce sont là les moyens dont nous avons toujours besoin pour réussir, quels que soient nos buts particuliers.

soi constitue une autre valeur absolue : si l'âme est à l'origine de toutes nos actions, bonnes ou mauvaises, alors son bien-être est une valeur absolue. Quel que soit notre désir, nous avons besoin des moyens physiologiques et psychologiques qui le rendent possible, c'est-à-dire de nos facultés corporelles et mentales. Et surtout, nous devons être pleinement présents à nous-mêmes !

Ce sont là des exemples flagrants. Que nous apprennent-ils ? Si nous voulons comprendre, utiliser et valider des propositions éthiques, nous devons prendre conscience *de ce qui rend tout discours de ce type possible et nécessaire* . Une illustration simple, qui en est la preuve, est que si je vous dis « ne suivez aucune doctrine éthique », j'énonce une doctrine éthique et commets donc une contradiction.

Les principes éthiques ne s'appliquent pas aux objets inanimés. Ils ne concernent que les êtres vivants, car seuls ces êtres ont quelque chose à gagner ou à perdre. Cependant, les appliquer à tous les êtres vivants est incorrect, car même si l'on peut objectivement affirmer que les plantes, les insectes et les animaux inférieurs possèdent des valeurs, leur fonctionnement est soit automatique, soit instinctif, et ils ne peuvent ni comprendre ni appliquer volontairement l'éthique.

Seuls les humains, et peut-être les animaux supérieurs comme les chimpanzés ou les dauphins, sont capables de pensées éthiques et de la volonté de les mettre en œuvre. Ces pensées sont verbales ou non verbales chez l'humain, et nécessairement non verbales chez les animaux supérieurs. Ainsi, en dernière analyse, le discours éthique explicite ne concerne que les êtres humains.

On peut affirmer d'emblée que, pour s'engager dans un discours éthique, les êtres humains doivent étudier et

prendre en considération leur nature, leur véritable identité. Ils doivent prendre conscience de leur nature biologique et spirituelle, de la nature de leur organisme physique et mental, et de la nature de leur âme. De plus, puisque la biologie et la spiritualité ne concernent pas seulement l'individu isolé, mais aussi des groupes plus larges et la société dans son ensemble, l'éthique se doit d'avoir une portée tout aussi vaste.

Si l'on ignore ce vaste contexte factuel lors de la formulation de propositions éthiques, on risque inévitablement d'être arbitraire et, tôt ou tard, de tomber dans l'erreur. En conclusion, il est possible d'élaborer une éthique fondée sur des valeurs absolues et des vérités factuelles. L'éthique apparaît clairement non arbitraire si l'on considère les conditions qui la font naître : notre fragilité, nos besoins et nos limites naturels, et notre nature de personnes, dotées de facultés de connaissance, de volonté et de jugement.

Si l'on tient compte de tous les faits pertinents, un « devoir-être » englobe une grande quantité d'informations factuelles et peut donc être considéré comme une forme particulière d'« être ». Autrement dit, correctement élaborée, une affirmation éthique peut être déclarée vraie, au même titre que toute autre affirmation factuelle. Il s'agit d'un fait éthique, par opposition à un fait « aéthique ». Bien entendu, si elle n'est pas correctement induite et déduite, une affirmation éthique peut être déclarée fausse – mais toutes les propositions éthiques ne sont pas fausses.

Hume n'a pas saisi les prérequis logiques de toute éthique et s'est donc enfermé dans l'idée superficielle que l'éthique ne peut être profondément ancrée dans les faits. Son champ de réflexion étant partiel, il pouvait au moins

constater qu'un « devoir-être » est par nature conditionnel, mais il ne pouvait concevoir comment il pourrait devenir inconditionnel. Il en a donc conclu, à tort, que déduire un « devoir-être » à partir d'un « être » est un raisonnement fallacieux. Ce raisonnement fut plus tard qualifié, avec emphase, de « sophisme naturaliste » [173].

3. Les normes éthiques

Dans la discussion ci-dessus sur les moyens et les fins éthiques, j'ai souligné que, par exemple, la vie et l'âme étaient deux choses qui pouvaient logiquement être affirmées comme étant des normes de valeur naturelles et absolues, puisqu'elles sont des conditions préalables à tout discours éthique, c'est-à-dire que le discours éthique n'est applicable qu'aux êtres dotés de vie et plus spécifiquement d'une âme, c'est-à-dire aux êtres dotés de facultés de conscience, de volonté et d'évaluation comme nous, les humains.

Comme je l'ai suggéré dans mon ouvrage *Volonté et concepts causaux associés* , le terme « vie », dans ce contexte, ne désigne pas uniquement la vie corporelle,

---

[173] George Edward Moore, dans ses *Principia Ethica* (1903), affirme : « Je dis “avec emphase” pour souligner qu’il ne s’agit, à mon sens, d’aucun sophisme. C’est un problème logique, certes, mais qui peut être résolu. Mon rejet de ce prétendu sophisme ne vise pas à réfuter d’emblée la thèse centrale de Moore, à savoir la primauté intellectuelle du concept de “bien”, c’est-à-dire l’idée que nous comprenons tacitement ce terme avant même toute théorie qui tente de le définir. »

bien que ce soit sans doute son sens premier. On peut aussi légitimement l'entendre comme une référence à la vie spirituelle, c'est-à-dire à la vie de l'âme. En effet, en dernière analyse, l'éthique ne se préoccupe du bien-être corporel que de façon accessoire : son principal souci est le bien-être de l'âme.

Une conséquence évidente de cet élargissement du sens est que ceux qui croient en la vie après la mort (comme dans le judaïsme, le christianisme et l'islam) ou en la réincarnation (comme dans le bouddhisme et l'hindouisme) peuvent élaborer une éthique sans commettre d'erreur logique. Autrement dit, l'éthique ne se limite pas nécessairement à cette vie et à ce monde.

Clairement, si l'on part du principe que notre vie continue ou revient sous une forme ou une autre même après la mort de notre corps, il est tout à fait logique (même si cela peut paraître paradoxal au premier abord) d'élaborer une éthique dans laquelle le corps pourrait être délibérément mis en danger ou sacrifié en faveur des intérêts à long terme de l'âme.

Ceux qui perçoivent leur vie terrestre comme une simple étape d'un voyage plus long évaluent naturellement et logiquement leurs pensées, leurs paroles et leurs actes en fonction de ce contexte plus large, et non uniquement de leur survie physique. Bien que cette survie soit importante sur le plan éthique, elle peut parfois être supplantée par des considérations plus abstraites, plus vastes ou plus

élevées. Ces occasions permettent de mettre à l'épreuve ses véritables valeurs.

Bien sûr, un tel sacrifice de soi peut facilement reposer sur des fantasmes et des illusions, car nous ne connaissons l'au-delà que par ouï-dire ou supposition. Dans la plupart des cas, il est sage de considérer que la survie est la solution la plus avantageuse. Mais dans certaines circonstances particulières, on peut juger qu'accepter un mal présent mettrait en péril sa vie future. Par exemple, certains saints ont préféré mourir plutôt que d'être contraints de tuer un innocent.

Il est concevable, et cela arrive parfois, que des personnes risquent ou donnent leur vie pour défendre leur famille, leur peuple ou leur nation, l'humanité tout entière, la vie elle-même, ou au service de Dieu, car elles se perçoivent non comme des corps délimités et des individus indépendants, mais comme des parties d'un tout plus vaste : un groupe de personnes, d'êtres vivants, ou l'âme collective ou primordiale qu'est Dieu. La valeur de la vie individuelle est alors fonction de la valeur de l'ensemble.

En résumé, bien que nous puissions utiliser le terme « vie » comme une norme concise et simple de discours éthique, ce terme ne doit pas être exclusivement compris dans son sens matériel le plus simple, mais peut logiquement être élargi pour admettre des objectifs plus spirituels, qu'ils soient de ce monde ou de l'autre monde.

25. CHAPITRE VINGT-CINQ

Tiré de *Réflexions logiques et spirituelles* (2008),
Livre 3, chapitres 20 et 21.

1. Les lois de la pensée en méditation

De nombreux commentateurs contemporains considèrent généralement que les trois lois de la pensée [174]ne concernent (au mieux) que le discours rationnel, et sont totalement étrangères, voire contraires, à la méditation et a fortiori à son aboutissement, l'éveil. Rien n'est plus faux, comme nous allons le démontrer.

Les lois de la pensée sont principalement des impératifs moraux pour celui qui pense, lui enjoignant d'adopter certaines attitudes cognitives dans tous ses processus de pensée. Elles l'invitent à déployer un effort afin de garantir l'efficacité et la précision maximales de sa pensée. L'aspect métaphysique des lois de la pensée est à la fois un substrat et un aboutissement de cet aspect pratique.[175]

---

[174] À en juger par les publications et les débats sur Internet à ce sujet.

[175] On pourrait également dire que ces deux aspects sont « co-émergents », mutuellement significatifs et d'égale importance. Mais je souhaite ici insister sur la dimension psychologique de la question.

1. **La loi de l'identité** est une position générale du « réalisme ».

   Dans *la pensée discursive* , cela signifie : faire face aux faits ; les observer et les analyser ; admettre la factualité des apparences en tant que telles et celle des arguments logiques qui s'y rapportent ; accepter l'état des choses (ou du moins leur apparence actuelle), c'est-à-dire ce qu'elles sont, quoi qu'il arrive ; et ainsi de suite.

   De toute évidence, ces mêmes vertus cognitives s'appliquent également à *la pratique de la méditation* , qui requiert **conscience** , réceptivité et lucidité. L'antithèse de ces attitudes est l'évitement, les préjugés et l'obscurantisme, qui engendrent « paresse et torpeur » [176].

   Au sommet de la méditation, dans l' expérience *de l'illumination* , cela s'exprime (selon certaines sources) comme la conscience de la « telle-essence » (ou « telle-essence ») de la « réalité ultime ».

2. **Le principe de non-contradiction** est une position générale de « cohérence » (qui est un aspect du « réalisme »).

   Dans *la pensée discursive* , cela signifie : tout en accordant initialement du crédit à toutes les apparences prises individuellement, ne pas accepter deux apparences contradictoires comme étant toutes deux vraies (ou réelles), mais placer l'une ou les deux dans la catégorie du mensonge (ou de l'illusion) ; chercher à résoudre ou à transcender toutes les

---

176 Voir Kamalashila, p. 253 .

contradictions apparentes ; rechercher la cohérence dans ses concepts et ses théories ; rejeter les idées incohérentes comme absurdes et les contradictions internes comme des absurdités intenables ; et ainsi de suite.

De toute évidence, ces mêmes vertus cognitives s'appliquent également à *la pratique de la méditation* , qui requiert **harmonie** , équilibre et paix intérieure. À l'opposé, on trouve le conflit, la confusion et la névrose (ou la folie), qui engendrent agitation et anxiété [177].

Au sommet de la méditation, dans l' expérience *de l'illumination* , cela s'exprime (selon certaines sources) comme « l'unité » (monisme ou monothéisme) de la « réalité ultime ».

3. **Le principe du tiers exclu** est une position générale de « curiosité » (qui est aussi un aspect du « réalisme »).

   Dans *la pensée discursive* , cela signifie : s'engager dans la recherche et l'étude afin de combler les lacunes de ses connaissances et d'en étendre les frontières ; s'engager dans la spéculation et la théorisation, mais toujours sous la supervision et la direction de la rationalité ; éviter les échappatoires fantaisistes à la réalité, la déformation des faits et le mensonge à soi-même et/ou aux autres ; accepter la nécessité de faire finalement des choix définitifs et de prendre des décisions fermes ; et ainsi de suite.

   De toute évidence, ces mêmes vertus cognitives s'appliquent également à *la pratique de la méditation* ,

177 Voir Kamalashila, p. 249.

qui requiert **clarté** , discernement et compréhension. L'ignorance, l'incertitude et l'illusion sont leurs antithèses, engendrant « doute et indécision » [178].

Au sommet de la méditation, dans l' expérience *de l'illumination* , cela s'exprime (selon certaines sources) comme « l'omniscience » de « la réalité ultime ».

Ainsi, je propose que, plutôt que d'abandonner les lois de la pensée lorsque nous passons de la pensée ordinaire à la méditation, puis de celle-ci à l'éveil, nous nous y tenions, tout en admettant qu'elles s'expriment différemment à chaque étape spirituelle. Tandis que dans la pensée discursive, la conscience s'exprime par l'activité intellectuelle, dans la méditation, l'approche est plus douce et plus subtile, et dans l'éveil, nous atteignons la pure contemplation.

Lorsque cette réalisation ultime est atteinte [179], les lois de la pensée ne sont pas transgressées, mais rendues plus évidentes que jamais. L'« Unité » est l'essence même de l'existence ; elle est la strate la plus profonde de l'identité, non une absence totale d'identité. L'« Unité » n'est ni la coexistence ni la fusion des contraires, mais le lieu où toutes les oppositions sont dissoutes ou transcendées. L'« Omniscience » ne nie pas l'expérience et la connaissance ordinaires, mais en offre l'expression et la compréhension les plus complètes. Ce qui, aux niveaux inférieurs de l'être et de la connaissance, paraît obscur,

---

178 Voir Kamalashila, p. 258.

179 Je me fonde sur ma propre expérience, certes limitée, mais aussi sur l'hypothèse logique d'une cohérence entre tous les plans de l'être. Je pense que nombre de personnes plus savantes que moi partageraient les descriptions des plans supérieurs présentées ici.

divergent et incertain, devient parfait au niveau le plus élevé.[180]

Les enseignants ou commentateurs qui affirment que les lois de la pensée sont abrogées dès lors que l'on transcende le discours ordinaire interprètent mal leurs expériences. Soit leur expérience n'est pas une véritable « réalisation », soit leur interprétation de cette réalisation n'est qu'une réflexion erronée a posteriori, à ne pas considérer comme faisant partie intégrante de l'expérience elle-même.

Au lieu des lois d'identité, de non-contradiction et d'exclusion de tout moyen, ils proposent *une loi de non-identité, une loi de contradiction et une loi des moyens inclus !* Selon eux, la réalité ultime est que rien n'a d'identité, que tous les contradictoires coexistent harmonieusement et qu'il peut exister d'autres alternatives qu'une chose et sa négation !

Ils invoquent comme preuves les principes bouddhistes de non-soi, d'impermanence et d'interdépendance.

Mais ils ne peuvent affirmer que quelque chose soit dépourvu de « nature », car alors, de quoi parle-t-on ? Si cette chose est véritablement inexistante, pourquoi et

---

180 Les philosophes bouddhistes, et plus particulièrement mahayana, insistent souvent sur le fait que le nirvana (l'essence commune de tout être) et le samsara (la multiplicité des apparences changeantes) ne font qu'un. Même en admettant cela, il nous faut rester conscients de leur différence apparente. L'essence même de l'idée philosophique de monisme (« nirvana ») est bien sûr de résoudre les contradictions et les lacunes inhérentes à l'expérience de la pluralité (« samsara »). Parallèlement, l'unité du nirvana est en quelque sorte en conflit avec la multiplicité du samsara. Nous devons, d'une certaine manière, à la fois admettre et ignorer cette tension. En vérité, tout cela demeure, à un certain niveau, un problème non résolu.

comment en discutons-nous, et qui sommes-nous ? Ces mêmes personnes admettent certainement l'existence d'une « réalité ultime », ne serait-ce que sous la forme d'un substrat unique, infini et universel [181]. Elles la qualifient de « vide » ou de « néant », mais une telle négation est assurément intenable sans admettre qu'une affirmation positive est niée ; une négation ne saurait être une donnée première.

De même, on pourrait affirmer que « l'impermanence » désigne l'impermanence *d'* une chose et « l'interdépendance » l'interdépendance *de* deux ou plusieurs choses. On ne peut prétendre à une impermanence infinie sans admettre l'existence prolongée, dans le temps, d'une chose, aussi éphémère soit-elle ; et l'on ne peut affirmer à une interdépendance universelle sans admettre l'existence de liens de causalité entre les faits.

On constate ici une fâcheuse tendance à employer les mots sans tenir compte de leurs implications relationnelles. Un

---

[181] Le « grand Soi » ou « océan de permanence », pour reprendre les termes de Dogen (p. 267). Notons que Dogen ne nie pas son existence, mais souligne que nous n'y retournons pas *automatiquement* après la mort, contrairement à ce que certains affirment. Nous sommes plutôt sujets à diverses renaissances selon notre karma respectif ; il sous-entend que parvenir à cet état est une réalisation chèrement acquise, et non un don *gratuit* . Certains identifient cette réalité ultime sous-jacente au « *Deus sive Natura* » de Baruch Spinoza (Hollande, 1632-1677). Je tiens toutefois à préciser que je ne souscris pas à l'équation spinoziste entre Dieu et la Nature, qui implique que Dieu, à l'instar de la Nature, est soumis au déterminisme. Pour moi, comme dans le judaïsme normatif, Dieu est le créateur libre et volontaire de la Nature. Il la sous-tend et l'inclut. Elle n'est qu'un produit de son œuvre, une infime partie de lui.

autre exemple de cette pratique consiste à parler de « conscience » (ou de perception, de pensée ou de tout autre acte cognitif), sans admettre que cela implique la conscience *de* quelque chose (appelé objet) *par* quelque chose (appelé sujet).

Ceci est fait délibérément, afin de se conformer au préjugé idéologique selon lequel il n'existe pas de soi conscient et rien à connaître. De même, pour éviter d'avoir à mentionner l'agent qui veut agir, la volonté est dissimulée et l'action est présentée comme spontanée ou mécanique. Ils refusent d'admettre que *quelqu'un* puisse souffrir, penser, méditer ou atteindre l'illumination.

On affirme souvent que notre expérience commune du monde est comparable à un rêve comparée à la réalité ultime. Cela sous-entend que les lois de la pensée ne s'appliquent pas dans un rêve. Or, en réalité, même dans un rêve, bien que les images et les sons apparaissent et disparaissent et semblent s'entremêler, il n'y a en fait aucune contradiction si l'on observe attentivement. Quant à la différence entre l'expérience onirique et l'expérience de l'état de veille, il ne s'agit pas à proprement parler d'une contradiction, puisqu'elles sont vécues comme des domaines d'être distincts.

La contradiction est inconcevable, sauf dans les mots (ou les intentions) . Nous ne pouvons même pas l'imaginer *réellement* , au sens défini par Aristote (être et ne pas être à la fois en tout point). Nous pouvons seulement *affirmer (ou vaguement croire)* qu'il y en a une. Certes, nous rencontrons fréquemment des contradictions apparentes, mais cela ne prouve pas l'existence réelle d'une contradiction. C'est une illusion, un conflit entre des interprétations verbales ou leurs équivalents non verbaux.

Nous formulons des théories ; elles font émerger des contradictions ; nous les corrigeons afin qu'elles cessent de présenter ces contradictions. Nous adaptons nos constructions rationnelles à l'expérience. Nous n'inférons pas l'existence d'une contradiction à partir des contradictions de notre savoir. Nous questionnons et corrigeons notre savoir, plutôt que d'imposer nos croyances à la réalité. C'est cela, la raison, la santé mentale. C'est ainsi que progresse la connaissance, à travers cette dialectique thèse-antithèse-synthèse.

2. Raison et spiritualité

Dans le judaïsme, les rabbins pratiquent consciemment la non-contradiction (et les autres lois de la pensée) dans la plupart de leurs discours ; mais dans certains cas, ils abandonnent cette vertu.

Par exemple, il arrive souvent que des commentateurs aussi reconnus proposent des interprétations divergentes d'un même texte ; néanmoins, leurs deux positions sont considérées comme traditionnelles et vraies afin d'éviter toute suggestion qu'un rabbin important puisse se tromper. Dans de tels cas, on justifie ce point en affirmant que la diversité, voire la contradiction, des perspectives contribue à approfondir et à enrichir la compréhension globale du texte. Dans un contexte non juridique (*haggadah*), il n'y a de toute façon pas d'urgence à

trancher ; tandis que dans un contexte juridique (*halakhah*), la décision est souvent prise à la majorité [182].

De plus, comme je l'ai démontré dans mon *ouvrage *Logique judaïque** , certains principes herméneutiques employés dans le Talmud ne sont pas conformes à la logique syllogistique ; certains aboutissent à une conclusion *absurde* , voire contradictoire. Dans ces cas, l'absurdité se manifeste sur un plan formel, au sein d'un même raisonnement (plutôt qu'en relation avec des approches conflictuelles) ; pourtant, la conclusion est souvent acceptée comme loi, car cette forme de raisonnement (erronée) est considérée comme traditionnelle et d'origine divine.

Il est toutefois intéressant de noter à cet égard qu'il existe une loi talmudique [183]concernant deux personnes qui trouvent un châle de prière et le présentent ensemble au tribunal rabbinique, chacun le revendiquant comme leur propriété (selon le principe du « qui trouve garde ») ; ces personnes ne sont pas autorisées à jurer toutes les deux l'avoir trouvé en premier, car ces serments seraient contradictoires et cela ferait de l'un d'eux au moins un usage vain du nom de Dieu (un péché grave).

Cette loi judaïque montre que les rabbins sont finalement contraints d'admettre que la loi logique de non-contradiction est contraignante, c'est-à-dire qu'elle reflète la réalité objective.

---

[182] Bien que, dans certains cas, des siècles plus tard, des groupes de Juifs dispersés puissent suivre des interprétations différentes de la même décision.

[183] Je ne peux malheureusement pas trouver la référence exacte dans la Mishna pour le moment, mais j'ai entendu deux rabbins en parler.

De même, dans le bouddhisme, de nombreux maîtres insistent sur l'importance de garder les pieds sur terre, même lorsque l'on a la tête tournée vers le ciel. Ils enseignent que la loi du karma ne doit être ni ignorée ni niée [184]– autrement dit, il ne faut pas agir comme si les lois de la nature n'existaient pas et que tout était permis. Agir de manière irresponsable est insensé, voire criminel. J'y inclurais le respect des lois de la pensée ; car sans la conscience, l'harmonie et la clarté qu'elles prescrivent, un sain respect de la causalité serait impossible.

Il est important, à ce stade de l'histoire de la philosophie, de comprendre le danger que représente le rejet de toutes les lois de la pensée, ou même de certaines d'entre elles. Face à l'afflux actuel de philosophies orientales, et notamment du bouddhisme, certains aspirants philosophes et logiciens sont tentés (peut-être par suite de lectures superficielles) d'adopter des positions provocatrices, afin de paraître à la mode et avant-gardistes. Mais tout en prédisant que la philosophie occidentale s'enrichira considérablement de cet apport, je mets en garde contre un abandon total de notre rationalité, qui ne peut avoir que des conséquences destructrices pour l'humanité.

La logique est l'une des grandes qualités de l'homme, un aboutissement de l'évolution. Mais il est vrai que la logique seule, sans méditation, sans morale et sans autres valeurs humaines, ne peut révéler le meilleur de l'homme. Prise isolément, elle peut conduire, et conduit parfois, à

---

[184] Je vous donne par exemple Dogen, qui, citant Baizhang (« ne pas ignorer la cause et l'effet »), Nagarjuna (« ne pas nier la cause et l'effet dans ce monde… dans le domaine de la pratique »), Yongjia (« la compréhension superficielle du vide ignore les causes et les effets ») et d'autres, dénonce « ceux qui nient la cause et l'effet » (pp. 263-9).

des conceptions étriquées et stériles, et à des personnalités atrophiées. Mais en dernière analyse, ces personnes sont simplement pauvres d'esprit ; leur état n'est pas imputable à la logique en tant que telle. En réalité, elles la comprennent mal ; elles en ont une vision erronée, généralement trop déductive et insuffisamment inductive.

Les maux actuels de notre société ne sont pas dus à un excès de logique. Au contraire, notre société est de plus en plus caractérisée par l'illogisme. Nombre de médias, de politiciens et d'éducateurs déforment la vérité à leur guise, et les gens se laissent tromper faute de la capacité logique ou de la formation nécessaires pour démasquer les mensonges et les manipulations. La rationalité ne signifie pas être borné, rigide ou fermé d'esprit, comme le prétendent ses détracteurs ; elle signifie, au contraire, s'efforcer d'atteindre ou de maintenir un équilibre spirituel. Renoncer à la raison, c'est s'exposer à la maladie mentale et à la désintégration sociale. Poussée à l'extrême, la déraison serait une recette infaillible pour la folie et le chaos social.

La réponse d'Aristote à l'irrationalité consistait en réalité à entraîner et à perfectionner notre raison. Je ne crois pas qu'il s'agisse de la solution unique et complète à la condition humaine, mais elle fait assurément *partie d'* une solution plus globale. La logique n'est qu'un outil qui, comme tout outil, peut être inutilisé, sous-utilisé, mal utilisé ou détourné de son usage initial. La logique ne peut produire qu'une opinion, mais, comme je l'ai dit précédemment, elle contribue à formuler la meilleure opinion possible compte tenu des connaissances disponibles à un moment et un endroit donnés. Ce n'est pas de la magie : c'est un travail acharné qui exige beaucoup d'études.

Le rationalisme est parfois confondu à tort avec le scientisme, cet état d'esprit rigide et ce système de croyances étroit qui, selon certains, conduit l'humanité à l'impasse spirituelle du matérialisme et de l'amoralité. Partant de cette fausse idée, certains voudraient se débarrasser du rationalisme, le percevant comme un obstacle à l'épanouissement spirituel. Or, la rationalité est au contraire synonyme de santé mentale et d'équilibre. C'est refuser de se laisser abuser par les plaisirs sensuels – ou les chimères spirituelles. C'est rester lucide et ouvert en toutes circonstances.

Il convient ici de souligner l'importance de l'attitude scientifique, au sens le plus noble du terme. D'emblée, il ne faut pas considérer comme données brutes plus que ce que l'on a soi-même vécu. Comprendre intellectuellement les récits d'éveil du Bouddha ou d'autres personnes ne signifie pas avoir soi-même vécu cet événement supposé ; de telles informations indirectes doivent toujours être accueillies avec prudence. Il ne faut pas confondre foi et science ; de nombreuses croyances, compatibles avec la science, peuvent être acceptées par la foi, mais elles doivent être considérées comme telles.

Il est important de noter que cela ne signifie pas que nous devions nous accrocher indéfiniment aux apparences comme à la seule et ultime vérité. Il se peut fort bien qu'il existe un niveau de réalité « nouménal » au-delà de notre expérience ordinaire et des conclusions rationnelles que nous en tirons habituellement. Néanmoins, nous avons le devoir logique de prendre au sérieux notre expérience et notre raisonnement actuels, jusqu'à ce que nous entrions personnellement en contact avec ce qui est censé se trouver au-delà. Ceux d'entre nous qui n'ont pas atteint le nouménal sont peut-être fondamentalement « ignorants »

(selon le bouddhisme), mais nous serions insensés de nier notre expérience et notre logique actuelles avant d'avoir atteint ce niveau de réalité.

La sagesse est une quête humble et permanente. Nombre de philosophes et de mystiques commettent l'erreur de rechercher une réponse immédiate et irréfutable à toutes les questions possibles. Ils ne peuvent accepter la faillibilité humaine et la nécessité de composer avec elle, en s'approchant progressivement de la vérité. Je suggère que, même dans la réalisation ultime, nous sommes tenus d'évaluer notre expérience et de déterminer sa nature.

L'approche phénoménologique et la logique inductive constituent donc une méthode modeste et sans prétention. L'important est de rester lucide en toutes circonstances et de ne pas se laisser emporter par les apparences, ni pire encore par les fantasmes. Même après des expériences méditatives marquantes, il ne faut pas perdre de vue le reste de son expérience, mais évaluer avec soin, le moment venu, ses intuitions dans un contexte plus large. La logique n'est pas un obstacle à la vérité, mais le meilleur moyen de ne pas s'éloigner imprudemment de la réalité. La rationalité est sage.

26. CHAPITRE VINGT-SIX

Tiré de *Réflexions logiques et spirituelles* (2008),
Livre 4, chapitres 6 et 9.

1. Santé mentale

De même que la santé physique se définit par rapport au corps humain, à ses différents membres, organes et systèmes, comme l'état et le fonctionnement optimaux de ce corps, il en va de même pour la santé mentale. La santé mentale correspond à ***l'état et au fonctionnement optimaux du psychisme*** .

La psyché, objet d'étude de la psychologie, est bien entendu un concept très vaste. Elle inclut, dans une certaine mesure, le corps, puisque notre vie mentale est en grande partie psychosomatique et que le corps constitue le substrat de ce que l'on appelle l'esprit ; en particulier, notre santé mentale dépend du bon état et du fonctionnement de notre système nerveux, notamment du cerveau et des organes sensoriels. À un niveau moins physique, la psyché se divise en deux domaines principaux : le spirituel et le mental (au sens strict du terme).

Par domaine spirituel, j'entends l'âme, et par mental (étroitement parlant), j'entends les phénomènes mentaux qui se produisent autour de l'âme. Ces phénomènes mentaux sont des choses ou des événements perceptibles

à des degrés divers, comme les pensées, les rêves et les émotions. À proprement parler, ils sont extérieurs à l'âme. L'âme peut les expérimenter et les influencer, mais leur existence dépend aussi du système nerveux ; et, de fait, ils sont parfois entièrement produits par ce dernier.

L'âme est le véritable soi, ce qui constitue la personne en nous. Elle peut être active ou passive par rapport aux phénomènes mentaux et aux aspects physiques de la psyché (c'est-à-dire le système nerveux). L'âme possède trois facultés [185]ou pouvoirs principaux : la cognition (intuitive, perceptive, logique et conceptuelle), la volition (notre volonté) et l'évaluation (nos valeurs). La santé mentale repose essentiellement sur la santé de l'âme, bien que le sujet soit plus vaste.

La santé mentale se réfère principalement au bon fonctionnement des trois facultés de l'âme. Elle comporte trois composantes, correspondant à ces trois facultés. Celles-ci sont bien entendu étroitement liées, chacune nécessitant les deux autres pour fonctionner. La santé mentale présente différents degrés. Le degré de santé mentale globale est proportionnel aux degrés et combinaisons de degrés de santé dans ces trois domaines de l'activité humaine.

- La faculté de cognition est optimale lorsqu'elle est bien préparée et entraînée à connaître le monde environnant et à interagir avec lui. C'est assurément vrai et important, mais le principal enjeu de la santé cognitive réside dans la **connaissance de soi.** Celle-ci s'acquiert

[185] Le terme « facultés » ne doit pas être interprété comme signifiant que l'âme contient des entités ou des départements ; il se réfère simplement aux capacités de connaître, de vouloir et d'apprécier.

par l'introspection [186]et l'auto-observation en action. Sans une connaissance lucide, profonde et étendue de son propre fonctionnement interne (motivations, désirs, peurs, émotions, capacités, etc.) et de son comportement externe, on est voué à se sentir prisonnier ou perdu en territoire inconnu.

- La faculté de volonté, elle aussi, doit être préservée pour une efficacité optimale face aux phénomènes mentaux et physiques. Mais l'essence de la santé, en relation avec elle, réside dans **la maîtrise de soi** (au sens le plus noble du terme, sans connotation d'oppression), c'est-à-dire prendre l'habitude de faire ce qui doit être fait (énergie) ou de ne pas faire ce qu'il faut éviter (retenue). Ceci est essentiel à la confiance en soi. Car il est clair que si l'on se laisse aller à la merci de chaque fantaisie, impulsion, envie, obsession, compulsion, mauvaise habitude passagère, on ne tardera pas à éprouver une grande anxiété, car

---

[186] Il convient de noter que le terme « introspection » recouvre un champ de significations de plus en plus vaste. Le niveau le plus profond correspond à la conscience *intuitive* de soi (c'est-à-dire de l'âme), ainsi que de ses cognitions, de ses volontés et de ses valeurs. Le niveau suivant est la conscience (perceptive et conceptuelle) des phénomènes mentaux à l'œuvre (au sens strict), c'est-à-dire les souvenirs, les imaginations, les pensées verbales, les humeurs, etc. Le troisième niveau, le plus superficiel, est la conscience (également perceptive et conceptuelle) des phénomènes corporels : sensations physiques, sentiments viscéraux, perception de son propre corps dans différentes postures et positions, etc. Tous ces niveaux sont importants, mais en matière de jugement éthique, c'est l'introspection intuitive qui a le plus d'impact.

tout peut arriver à tout moment. Sans discipline, on devient son propre pire ennemi.

- La faculté d'évaluer est employée à bon escient lorsque les valeurs d'une personne contribuent à la vie, à la connaissance de soi et à la maîtrise de soi. On peut parler d' **estime de soi** (au sens le plus noble du terme, sans connotation d'égoïsme, de vanité ou d'égocentrisme). De toute évidence, des valeurs déformées, contradictoires, une tendance à la perversion, etc., mèneront rapidement à la confusion et, finalement, à l' autodestruction.

En résumé, les trois aspects les plus spirituels de la santé mentale sont la connaissance de soi, la maîtrise de soi et l'estime de soi. Ils sont spirituels car ils concernent l'âme (ou l'esprit, le soi), le cœur de notre psyché ou de notre existence mentale. Lorsque le sujet des cognitions, l'auteur des volontés et l'évaluateur des évaluations est pris en charge comme il se doit, il est en bonne santé et le reste en découle. Si, au contraire, les facultés du soi sont négligées, c'est l'inverse qui se produit. On peut alors parler de santé spirituelle – ou, à l'inverse, d'une âme malade.

C'est là un aspect de la santé mentale, son aspect le plus intime. Bien sûr, la santé mentale ne se limite pas à la façon dont nous prenons soin de notre âme, mais englobe l'ensemble des conditions et des tâches nécessaires à notre survie. Nous devons améliorer nos capacités cognitives générales, par exemple en étudiant la logique inductive et déductive, en étant attentifs, en restant sobres, etc. Nos capacités d'action seront améliorées en contrôlant notre alimentation et notre vie sexuelle, en restant en bonne forme physique, etc.

En résumé, sans entrer dans les détails, la santé mentale englobe un large éventail de comportements, tant intérieurs qu'extérieurs. Elle est donc étroitement liée à ce que l'on appelle l'éthique, c'est-à-dire l'étude de ce qui est propice à la vie. Une personne qui prend soin de sa santé mentale trouve en elle un équilibre intérieur et le respect de soi, et accède au bonheur, ou du moins à un contentement fondamental. À l'inverse, une personne qui néglige sa santé mentale s'inflige de nombreux conflits intérieurs et un profond mépris de soi, et finit par souffrir considérablement.

De plus, bien que la santé mentale concerne avant tout soi-même, elle a un impact considérable sur les relations sociales. Autrement dit, une personne en bonne santé mentale traitera naturellement les autres avec respect et considération, car c'est ainsi qu'elle se comporte avec elle-même. À l'inverse, une personne souffrant de troubles mentaux connaîtra de nombreux conflits interpersonnels et éprouvera, par conséquent, peur, colère, haine et autres émotions négatives.

Ainsi, la santé mentale engendre dignité et décence. Inversement, la maladie mentale dégrade la vie de soi-même et d'autrui. La santé mentale est source d'élévation ; la maladie mentale est avilissante.

Quand on est en bonne santé mentale, l'effort constant consiste à la préserver et à l'améliorer. Quand on en souffre, la première chose à faire est de la retrouver, c'est-à-dire de se soigner. *La méditation est un moyen très efficace d'acquérir, de maintenir et d'améliorer sa santé mentale* . Elle permet de mieux se connaître, de reprendre le contrôle de sa vie et de discerner par soi-même le bien du mal, le juste de l'injuste dans ses comportements.

2. Transcender la souffrance et le karma

Bodhidharma explique clairement que les causes de ce monde ne peuvent produire d'effets hors de lui ; l'Absolu ne peut être atteint qu'indépendamment du relatif. Ainsi, la clé pour surmonter la souffrance et le mauvais karma qui la sous-tend ne réside pas dans les rituels et les actes extérieurs visant à accumuler des mérites, mais dans une transformation intérieure de l'esprit.

Il insiste sur le fait qu'« invoquer les bouddhas, réciter des sutras, faire des offrandes, observer les préceptes, pratiquer la dévotion ou accomplir de bonnes œuvres » sont inutiles ; seule la « reconnaissance de sa nature [de bouddha] » permet d'« atteindre l'éveil ». Comme il l'explique :

> *Tout ce que vous obtenez est conditionnel, karmique. Il en résulte une rétribution* (récompense ou punition) . *Cela fait tourner la Roue* du karma *... Tant que vous n'aurez pas compris votre nature profonde, tout ce discours sur la cause et l'effet* (l'acquisition de mérites religieux) *est absurde.* (P. 17.)

Ainsi, la méditation zen n'est pas un moyen de changer quoi que ce soit, d'annuler notre mauvais karma et les souffrances qui en découlent, mais un moyen de nous éveiller à quelque chose qui est déjà omniprésent, quelque chose au-delà du karma, à savoir notre « nature de Bouddha ». C'est libérateur, car :

> *Dès qu'une personne prend conscience de sa nature originelle, elle cesse de créer du karma* (p. 41). *Ce qui est véritablement ainsi, le soi dharma indestructible et sans passion, demeure à jamais libre des afflictions du monde* (p. 93).

Il s'ensuit que : « L'essence de la Voie est le détachement » (p. 47). Dans son *Abrégé de pratique* [187], Bodhidharma décrit comment parcourir ce chemin spirituel. Il évoque la « raison et la pratique ». Par raison, il entend les méditations qui « détournent l'illusion pour revenir à la réalité » ; par pratique, il entend : « subir l'injustice, s'adapter aux circonstances, ne rien rechercher et pratiquer le Dharma » (p. 3) [188]. Ces quatre pratiques visent toutes le détachement, ou non-attachement.

1. « *Souffrir d'injustice* » : face à une épreuve qui vous semble injuste, dites-vous qu'à un moment ou un autre de votre histoire (peu importe où), vous l'avez sans doute méritée. Ainsi, vous neutralisez la souffrance engendrée par le sentiment d'être traité injustement.

---

[187] Cet essai est également reproduit dans la Première série d'essais de DT Suzuki (pp. 180-183), sous le nom de « Méditation sur quatre actes ».

[188] À première vue, ces « quatre pratiques englobantes » semblent faire écho aux « quatre nobles vérités » du Bouddha, à savoir : la réalité de la souffrance (c'est-à-dire que l'existence est souffrance), la cause de la souffrance (elle est due à l'attachement), le remède à la souffrance (la suppression de la cause, le détachement) et la voie vers ce remède (le noble octuple sentier prescrit). Cependant, bien que les deux ensembles soient manifestement liés, ils ne sont pas identiques. Les quatre pratiques du Bouddha comprennent trois éléments descriptifs et un élément prescriptif ; tandis que la liste de Bodhidharma est entièrement prescriptive (avec trois négations et une affirmation).

Vous transcendez la question théorique et fastidieuse de la justice et de l'injustice, et restez intérieurement insensible aux circonstances extérieures.[189]

2. « *S'adapter aux circonstances* » : il ne s'agit pas ici d'adaptations extérieures, mais d'une attitude de volonté de composer avec les conditions existantes ou leurs éventuelles évolutions. Ainsi, on n'est pas à la merci des circonstances, favorables ou défavorables, mais on demeure mentalement (plus précisément spirituellement) préparé et capable d'affronter les aléas de la vie.
3. « *Ne rien rechercher* » est une vertu qui repose sur la prise de conscience que la dépendance aux expériences positives nous expose à des expériences négatives. Tout ce qui paraît désirable en ce monde s'accompagne inévitablement d'éléments indésirables. On peut trouver un certain plaisir auprès de certaines personnes ou possessions ; mais tôt ou tard, ces expériences deviendront moins agréables, car toute chose est éphémère. En définitive, il est plus agréable de rester détaché et serein.

---

189 Notez que, contrairement à Bodhidharma, je ne crois pas à l'existence nécessaire d'une justice universelle. J'admets cependant qu'il faut s'efforcer d'être aussi indifférent que possible à la question de la justice, car s'y attarder constitue assurément un frein spirituel. Néanmoins, la sagesse pragmatique qui consiste à ne pas se préoccuper de la justice pour soi-même ne doit pas impliquer l'indifférence à la justice *pour autrui* . Cette dernière préoccupation relève du quatrième point abordé ici, celui de la « pratique du Dharma ». Il est évident qu'il ne faut ni infliger d'injustices à autrui, ni (dans la mesure du possible) permettre à des tiers de le faire.

4. « *Pratiquer le Dharma* » semble renvoyer à des attitudes et des actes altruistes. Mais même ici, le détachement est souligné, afin d'éviter tout égoïsme. L'objectif est de transcender la distinction entre soi et autrui, d'œuvrer pour le bien de tous.

Ainsi, ces quatre pratiques peuvent être décrites comme différentes formes de détachement. Il s'agit de ne pas s'enflammer pour ce que l'on croit mériter ; de ne pas préférer ceci à cela, mais d'être capable de faire face à ce qui vient ; de ne pas courir après toutes sortes de biens matériels et sociaux en pensant naïvement que l'on trouvera le bonheur par ces moyens ; et, positivement, d'être utile aux autres.

Le détachement nous préserve tous de la souffrance. C'est l'attachement qui nous lie au karma et nous fait souffrir ; par le détachement, nous transcendons immédiatement ce monde fini et vivons notre vie depuis la perspective infinie de notre nature de bouddha (c'est-à-dire dans le nirvana). Cette nature de bouddha est, bien sûr, vide, « comme l'espace » [190].

---

190 P. 43.

27. CHAPITRE VINGT-SEPT

Tiré de *Réflexions logiques et spirituelles* (2008),
Livre 5, chapitres 8-10.

1. Les Lumières sans idolâtrie

Le Soi phénoménal. Lorsque les bouddhistes parlent de « conscience » ou d'« esprit », ils font souvent référence à ce que l'on pourrait décrire comme la sphère d'expérience d'une personne à chaque instant. Instant après instant, tout autour du point central où se produit la cognition, se déploie une multitude de phénomènes : sensations et émotions corporelles, perceptions visuelles et auditives environnantes, images et sons mentaux, pensées verbales et non verbales, et humeurs. Il est essentiel, pendant la méditation (et par la suite, après), de parvenir à être et de demeurer conscient de cette totalité d'expériences variées, et de prendre conscience de leur importance capitale dans sa vie.

Selon les bouddhistes, cette masse phénoménale constitue l'intégralité de la vie – et ils en concluent qu'il n'existe pas de soi. Ce nuage phénoménal, affirment-ils, est ce que nous appelons le soi, il est la totalité du soi. De plus, selon l'école Yogacara, ce nuage n'est *autre que* l'esprit (puisque, selon eux, toute expérience est nécessairement médiatisée par la conscience). Mais je me permets de

contester ces points de vue – et j'affirme qu'il nous faut également porter notre attention sur *le centre* de cette sphère d'expérience.

Au centre se trouve le Soi, celui qui fait l'expérience. Ce Sujet qui expérimente les objets phénoménaux changeants constitue le véritable sens du mot Soi. Il s'agit d'une entité non phénoménale, qui n'est pas expérimentée hors d'elle-même, mais qu'elle connaît par intuition. C'est l'âme ou l'esprit. Les philosophes bouddhistes le nient, mais leur raisonnement ne me convainc pas. Pour autant, je suis convaincu que l'Éveil est (comme ils l'affirment) le but central de l'existence humaine – le sens même de tout.

La valeur fondamentale du judaïsme est, bien sûr, le service de Dieu, c'est-à-dire l'accomplissement des commandements donnés dans la Torah écrite et orale. Mais, il me semble, plus on s'élève spirituellement, mieux on remplit cette mission. L'illumination signifie la perfection de la sagesse. Il n'y a donc aucune contradiction entre ces valeurs. Plus l'outil est parfait, mieux il remplit sa fonction.

La valeur de l'Éveil . L'idée bouddhiste d'Éveil (*bodhi*) est l'une de ses plus grandes contributions à l'aspiration et à l'inspiration humaines. Je souhaiterais que le judaïsme valorise et poursuive plus consciemment cet objectif, par la méditation. Bien entendu, le judaïsme n'accepterait jamais l'idée que l'Éveil fasse de quelqu'un un « dieu ». Je partage pleinement cette mise en garde essentielle.

Il existe d'importantes similitudes entre le groupe judéo-chrétien-islamique et le groupe hindou-bouddhiste. Un point sur lequel tous (ou du moins certaines écoles au sein de chacun) s'accordent est l'idée que nous sommes tous enracinés en un Dieu infini ou une Source originelle et que

nous retournerons tous un jour à cette Source. En effet, ces grandes religions peuvent être perçues comme des enseignements sur la manière de se préparer à ce retour ou de l'accélérer.

Les deux groupes considèrent que lorsqu'un être humain parvient à fusionner à nouveau avec Dieu (ou la Source, quel que soit le nom donné à cette dernière), Dieu demeure inchangé ; rien ne Lui est ajouté. De ce point de vue, il n'y a jamais eu de séparation, ni de rupture de l'unité. Leur divergence porte cependant sur le statut acquis par l'individu qui fusionne avec la Divinité. Les religions d'origine indienne le considèrent comme devenu un « dieu », voire comme identifié au Dieu unique ; tandis que les religions du Moyen-Orient le considèrent comme cessant d'exister en tant qu'entité distincte.

Je ferais référence à l'image implicite d'une goutte d'eau retournant à l'océan : assurément, cette goutte perd toute « personnalité », et de plus, elle devient une simple partie de l'océan sans être assimilée à celui-ci dans son ensemble.

La pratique religieuse juive donne souvent l'impression d'une course effrénée et incessante à l'accomplissement d'innombrables rituels. Elle semble conçue pour maintenir le pratiquant occupé et stressé, comme si l'agitation était une preuve de dévotion. Des séances de prière régulières, parfois de plusieurs heures, des obligations d'étude sans limite de temps et de nombreuses autres obligations exigeantes remplissent les journées, les soirées et les week-ends de ceux qui suivent fidèlement cette voie.[191]

---

[191] Il convient également de mentionner qu'il nous arrive parfois (par exemple, tard le soir pendant Pessah) d'être contraints par la loi de manger et de dormir à des heures indues, sans parler de la consommation d'aliments et de

Bien que cette voie procure une certaine satisfaction, ne serait-ce que le sentiment d'avoir bonne conscience, après avoir accompli tout ce qui devait être fait correctement et pleinement (ce qui n'est pas toujours facile), on ne peut pas dire qu'elle apporte la paix intérieure au sens de la cessation de la course effrénée aux choses. En effet, certains commentateurs s'en vantent :

> *La conception juive de la vie considère l'homme qui éprouve un sentiment d'accomplissement, de paix, d'une grande lumière venue d'en haut qui l'a apaisé, comme quelqu'un qui s'est égaré.* (Adin Steinsaltz, p. 99)

Une telle attitude constitue, à mon sens, une dévalorisation regrettable des Lumières. En réalité, c'est une forme d'esquive : les rabbins, admettant que leur voie ne peut apporter la paix intérieure et l'illumination auxquelles aspirent tous les êtres humains, présentent cette agitation comme une vertu supérieure à la paix.

L'ingrédient manquant, me semble-t-il – ce qui est nécessaire pour ralentir le rythme et nous donner le temps de respirer – c'est la méditation silencieuse et immobile. Je cite ici Bodhidharma, mystique indien du VIe siècle et fondateur du zen chinois (p. 49) :

> *Ne penser à rien, c'est le zen. Une fois qu'on a compris cela, marcher, se tenir debout, s'asseoir ou s'allonger, tout ce qu'on fait est zen… Utiliser son mental pour chercher la réalité est illusion. Ne*

---

boissons peu sains (viande et alcool). De plus, on accorde peu d'importance à l'air frais et à l'exercice physique régulier. Les cycles naturels et les besoins du corps humain sont trop souvent négligés.

pas utiliser son mental pour chercher la réalité, c'est la pleine conscience. Se libérer des mots, c'est la libération.

Les pratiques juives traditionnelles remplissent globalement leur fonction, qui est de nous rapprocher de Dieu. J'en suis sincèrement convaincu, raison pour laquelle je continue à pratiquer le judaïsme et le recommande à mes coreligionnaires. Cependant, j'ai parfois l'impression que le judaïsme entrave ou bloque notre relation personnelle et naturelle avec Dieu.

Le principal problème, à mon sens, réside dans la formulation de la loi juive sous forme de commandements, ce qui engendre un ritualisme et un légalisme excessifs, ainsi qu'une verbosité quasi incessante. Les Juifs se trouvent constamment dans la position d'esclaves recevant des ordres péremptoires sous la menace, plutôt que d'hommes et de femmes libres invités à agir volontairement avec sagesse, objectivité et vertu. Les commandements semblent trop souvent d'une valeur incertaine, voire contraire à la raison ; et ceux qui s'y opposent sont très mal vus. On prétend que, puisqu'il s'agit d'ordres divins, ils doivent être des impératifs sages ; mais leur absence de sagesse manifeste dans certains cas rend leur origine supposée douteuse aux yeux de certains.

Dans ces moments-là, c'est la méditation qui me permet de persévérer dans le judaïsme. Grâce à elle, je n'accorde pas trop d'importance aux imperfections que j'y perçois et je reste concentré sur ce qui me semble essentiel : me rapprocher personnellement de Dieu.

Contre l'idolâtrie . L'idolâtrie est clairement interdite par Dieu. Pour les Juifs, les Dix Commandements stipulent

que [192]Dieu est le seul et unique objet d'adoration ; il n'y a pas d'autre « dieu » à ses côtés ou en opposition à lui qui mérite d'être adoré.

De plus, Dieu ne s'« incarne » pas sous forme humaine, ni sous un autre corps matériel ou une forme fantomatique de taille limitée ; l'idée même d'incarnation est idolâtre. Il nous est donc interdit de vénérer mentalement un dieu ou une incarnation supposée, que ce soit par la croyance, la crainte ou l'amour. À plus forte raison, nous ne devons pas vénérer physiquement les représentations de dieux ou d'incarnations présumées, que ce soit en nous prosternant devant des statues, des images, des films ou par des actes similaires. Cette interdiction indique clairement que le culte des images de toute divinité supposée, ou même du vrai Dieu, est spirituellement extrêmement néfaste, dans ce monde et dans l'autre.

Selon les rabbins, l'interdiction de l'idolâtrie s'applique non seulement aux Juifs, mais aussi aux non-Juifs. Elle figure parmi les sept commandements bibliques destinés aux « Enfants de Noé » (c'est-à-dire les non-Juifs). Ceci est énoncé dans la loi orale et les commentaires rabbiniques ultérieurs. Dans ce cas, le judaïsme peut être considéré comme rejetant catégoriquement toutes les religions impliquant des croyances et des pratiques idolâtres, à quelque degré que ce soit. Des enseignements similaires se retrouvent en principe dans l'islam, sans doute sous influence juive.

---

[192] La question de l'idolâtrie dans le judaïsme est complexe, et je ne prétends pas en connaître toutes les ramifications. Les remarques présentées ici pourraient bien dépasser le cadre de la lettre pour toucher à l'esprit de la loi juive. Elles se veulent une analyse philosophique indépendante, et non un avis juridique religieux.

Concernant le christianisme, la question est plus complexe. Certains commentateurs juifs (Maïmonide, par exemple) semblent le classer parmi les religions monothéistes. Ils affirment que les chrétiens *vénèrent* le Dieu unique et sans forme, tout en vénérant ses incarnations présumées (le Fils, le Saint-Esprit) par des prosternations devant des images et des actes similaires. La plupart des chrétiens partagent cette opinion et se considèrent comme monothéistes. À mon sens, certains aspects de l'hindouisme, voire du bouddhisme, peuvent également être qualifiés de « monothéistes » dans leur intention ou leurs effets.

D'un point de vue purement rationnel, il serait clairement préférable que toutes les religions excluent de leur programme toute pensée ou tout acte pouvant être considéré comme idolâtre.

2. Les bonnes personnes

Distinguer le bien du mal . « Que tous les hommes soient heureux ! » disent les bouddhistes. Selon ma perspective juive, ce souhait bouddhiste doit être compris dans son sens. Non pas comme un souhait indiscriminé et injuste que tous les hommes soient heureux *tels qu'ils sont* – car alors les méchants resteraient impunis ! Mais plutôt comme le souhait que ces personnes s'améliorent, et que le bonheur leur parvienne. Cela rappelle l'histoire talmudique d'un rabbin à qui sa femme avait conseillé (si ma mémoire est bonne) de ne pas maudire les méchants pour les chasser de ce monde, mais de souhaiter que le mal disparaisse.

Et en réalité, je crois que c'est bien le sens de l'expression bouddhiste. Car le bouddhisme ne considère pas que le bonheur adviendra à quiconque *contrairement à son karma* , mais plutôt que quiconque *atteint l'éveil* trouvera le bonheur en lui. Car alors, il aura perdu son ignorance, ainsi que les intrigues et la violence qu'elle engendre, et ses problèmes disparaîtront. Ainsi, ce vœu pieux devrait plus justement être formulé ainsi : « Que tous les êtres atteignent l'éveil ! » – et sous cette forme non provocatrice, qui s'y opposerait ?

Bien sûr, la question demeure : tous les êtres humains peuvent-ils réellement devenir bons ? En théorie, si nous procédons tous de l'Un, nous pouvons tous retourner à l'Un – du moins, c'est ce que dirait le bouddhisme.

D'un autre côté, souhaiterions-nous qu'un Hitler puisse un jour se racheter ? Ne devrait-il pas y avoir, pour lui et ses semblables, aucune rédemption à jamais ?

L'homme de bien . L'homme de bien [193]est bien sûr un homme fort, au sens où il possède une volonté suffisamment développée pour surmonter les influences et les tentations moralement négatives et progresser vers des fins moralement positives. Il a du caractère ; il n'est pas à la merci de ses impulsions passagères.

Cependant, cette force de caractère n'est pas son secret le plus profond. Son véritable atout réside dans son intelligence morale, c'est-à-dire sa compréhension que le bien est précieux et le mal, vain et contre-productif. Il n'est pas dupe des illusions d'attraction ou de répulsion. C'est

---

[193] Ou une bonne femme – ici le terme « homme » est entendu au sens d'« être humain ».

précisément pour cette raison qu'il lui est aisé d'éviter le mal et de rechercher le bien.

Autrement dit, grâce à une lucidité remarquable, l'homme vertueux neutralise le pouvoir des influences négatives qui pourraient le ralentir ou l'arrêter, et renforce celui des influences positives pour faciliter son chemin vers la réussite spirituelle. Il est d'une sagesse constante : il ne se laisse pas séduire par les illusions que lui présente le mauvais penchant, mais au contraire, il nourrit le meilleur de lui-même. Il ne tergiverse jamais entre le bien et le mal.

À l'inverse, l'homme spirituellement dépravé ou mauvais est fondamentalement stupide. Il se persuade (parfois par des raisonnements complexes et d'une intelligence superficielle) que le mal est séduisant et le bien repoussant – et c'est pourquoi il est submergé par le mal et indifférent au bien. Ou bien, il place mentalement le bien et le mal sur un même plan. C'est lui, par sa propre imagination perverse, qui a donné au mal le pouvoir sur lui et affaibli sa bonté innée.

Ainsi, la victoire de l'homme vertueux ne tient pas tant à une volonté exceptionnellement forte qu'à sa perspicacité et à sa sagesse, qui rendent sa volonté ordinaire plus efficace. L'homme pervers, en revanche, s'est forgé une telle *illusion* quant à la valeur du mal ou à la non-valeur du bien, ou encore par le doute, qu'il s'affaiblit et se paralyse dans toute tentative d'éviter le mal et de faire le bien.

En définitive, je partage donc l'idée bouddhiste selon laquelle la racine du mal réside essentiellement dans une défaillance *cognitive* – une fiction, une illusion, une folie et une stupidité que l'on s'inflige soi-même. Le problème volitionnel à l'origine de la défaillance morale est

relativement secondaire ; il est subordonné à l'affaiblissement de soi et au renforcement des obstacles causés par des convictions erronées. C'est pourquoi la méditation et le raisonnement sain sont deux antidotes essentiels.

Ceci explique pourquoi l'homme parfait (le *tsadik* dans le judaïsme ou l'homme éclairé dans le bouddhisme) est considéré comme libre du bien et du mal. Cela ne signifie pas qu'il soit moralement autorisé à faire le mal, mais qu'il n'en a aucun désir. Cela ne signifie pas non plus qu'il soit contraint de faire le bien, mais qu'il perçoit clairement que le mal est dénué d'intérêt et absurde. Ainsi, il ne sombre jamais dans le vice et demeure toujours vertueux, *non par manque de libre arbitre* , mais grâce à une intelligence morale active.

Cette conception de la moralité peut être éclaircie par le cas extrême de Dieu. Nous le concevons comme doté d'un libre arbitre omnipotent, et pourtant comme ne commettant jamais le mal ni ne s'abstenant du bien. Ces caractéristiques apparaissent comme cohérentes si l'on comprend que Dieu n'est évidemment contraint par rien (aucune force déterministe ni influence sur sa volonté) à la perfection, mais qu'étant omniscient et infiniment sage, il n'est jamais dupé par le mal et est de toute façon toujours suffisamment puissant pour en surmonter les attraits superficiels. C'est pourquoi l'on peut affirmer sans risque que la bonté absolue est la nature même de Dieu, sans pour autant impliquer qu'il soit déterminé ou influencé à agir ainsi. Même s'il choisit toujours le bien, il s'agit toujours d'un choix libre et éclairé.

Nous devons nous efforcer de tendre dans cette direction, en suivant le principe de *l'imitatio Dei* . Le tsadik est celui

qui a trouvé en lui l'étincelle de la piété à un tel point qu'il agit naturellement en parfaite harmonie avec ce principe.

Le danger de la religiosité . Bien que les religions soient en principe destinées à améliorer les individus, elles peuvent parfois constituer un obstacle au perfectionnement personnel, car elles peuvent nous donner une fausse impression de perfection. On se sent en accord avec ses exigences essentielles et l'on finit par ignorer les « petites imperfections ». Notre défaut peut être un comportement social inapproprié, c'est-à-dire un manque de respect, de considération, de politesse, etc. (ce que l'on appelle *« derekh eretz »* dans le judaïsme) ; ou encore une attitude de supériorité morale, voire une forme plus prononcée de fanatisme.

Cette observation n'a rien de nouveau. Nombreux sont ceux qui se détournent de la religion précisément pour éviter ses effets pervers. Nous en voyons autour de nous, et l'histoire nous l'a souvent démontré, de nombreux cas – dans le judaïsme, le christianisme et l'islam, et sans doute aussi dans d'autres religions. Il faut reconnaître que ces aspects déplaisants de la religiosité émergent parfois de philosophies laïques ou de la science. La vanité et l'arrogance ne sont pas l'apanage d'une seule doctrine.

En réalité, toutes les religions et toutes les philosophies (y compris la science) *font partie du samsara* . Elles peuvent nous aider à nous rapprocher du nirvana, mais ne peuvent nous y conduire. Leur structure de recherche rationnelle et volontaire est intrinsèquement imparfaite, tandis que la véritable transcendance exige un lâcher-prise fondamental de ce monde et de notre place en son sein. Ainsi, quelle que soit la doctrine à laquelle on adhère, il ne faut pas s'en laisser aveugler. Elle est toujours un moyen, non une fin.

3. Un monde de miséricorde

Il existe une doctrine juive selon laquelle ce monde est un monde de miséricorde (qui tempère la justice), tandis qu'après la mort, nous accédons à un monde de justice (stricte). La première réaction à cette affirmation pourrait être : « Comment ? Vous appelez cela un monde de miséricorde ? » En effet, l'idée sous-jacente est que les souffrances endurées dans ce monde sont bien légères comparées à ce que nous méritons. Ainsi, il est préférable de s'acquitter de nos dettes par la souffrance dans ce monde plutôt que de les subir dans l'autre. Car là-bas, le paiement intégral sera exigé, sans aucune clémence.

L'enseignement présenté ici est que nous devons saisir les occasions de rédemption que nous offre ce monde, car ici-bas, nous possédons le libre arbitre et pouvons nous repentir et accomplir de bonnes actions. En revanche, dans l'au-delà, nous ne pouvons plus corriger nos erreurs ni accomplir de bonnes *mitsvot* (obligations), mais devons subir passivement notre sort. Cet enseignement vise donc à nous inciter à agir tant que nous en avons encore la possibilité.

Cette idée est comparable à la doctrine bouddhiste selon laquelle naître en tant qu'être humain est une occasion exceptionnelle d'atteindre l'éveil/la libération (*nirvana*). Une telle chance ne doit pas être gaspillée en vanités ou en activités négatives, mais il convient de s'efforcer positivement de se libérer du mauvais karma et de progresser spirituellement. Autrement, la prochaine fois, on risque de renaître dans une situation moins favorable et

de rester prisonnier du cycle du *samsara* (naissances et morts, synonymes de souffrance) pour des éons.

Il va sans dire que, dans ce contexte, on comprend l'absurdité du suicide [194]. Selon cet enseignement, un tel acte n'est pas une solution efficace pour échapper à une situation difficile, mais ne fait qu'aggraver les choses (dans l'au-delà ou dans la prochaine vie). Tenter d'éviter les difficultés est inutile et contre-productif. Il faut toujours affronter courageusement les épreuves de la vie et s'efforcer, avec optimisme, d'améliorer sa situation du mieux qu'on peut. La vie est assurément un don précieux. Et le temps passe si vite.

Ces derniers temps, les médias, véritables faiseurs de tendances, militent sans relâche pour l'euthanasie volontaire ou « suicide assisté ». La plupart des pays occidentaux ont déjà légalisé l'euthanasie passive (l'arrêt des soins de maintien en vie), et certains ont désormais légalisé l'euthanasie active (le meurtre). Le sujet est devenu brûlant dans la plupart des autres pays. Les partisans de cette innovation sociale la présentent comme un acte de compassion, exhibant des personnes atteintes de maladies incurables et terriblement douloureuses pour susciter notre pitié. Ces partisans sont bien sûr matérialistes et ne croient ni à une vie après la mort ni à la renaissance.

Ils n'envisagent pas qu'il soit plus miséricordieux de laisser le mauvais karma du souffrant se manifester sur

---

194 J'évoque ce sujet car j'ai souvent lu ces derniers temps des articles sur des jeunes – au Japon, en Grande-Bretagne – qui se suicident. Sans doute ont-ils peur de la vie et n'ont-ils probablement reçu aucune éducation spirituelle qui leur donnerait la force et le courage de l'affronter.

cette terre, dans cette vie, plutôt que de l'interrompre artificiellement. Ils n'envisagent pas que les choses puissent empirer par la suite, précisément parce que le karma n'aurait pas pu se manifester. Comment le sais-je ? Je n'en sais rien ! Et eux, le savent-ils ? Certainement pas ! Ils n'ont aucune certitude non plus, seulement de simples conjectures.

De plus, les partisans de l'euthanasie ne semblent pas considérer que le fait d'aider quelqu'un à se suicider, quel qu'en soit le motif, puisse constituer un meurtre. Ce sont généralement les mêmes personnes qui ont légalisé l'avortement à la demande, indifférentes à la souffrance et aux privations de vie des bébés ainsi tués. Elles sont proches des défenseurs de l'homosexualité, et notamment de l'adoption par les couples homosexuels. Elles considèrent la recherche du plaisir absolu et le refus de toute douleur comme des vérités absolues. Elles n'admettent pas que l'on puisse mériter certaines souffrances ou ne pas avoir droit à certains plaisirs. Elles accordent peu d'importance à la spiritualité et à l'éthique.

Et ils n'ont rien à offrir aux âmes souffrantes, si ce n'est une mort rapide et soi-disant sans douleur. Au moins, la religion offre l'espoir d'une guérison ou d'une rédemption. Dans les situations de grande souffrance, pourquoi ne pas essayer la prière et le repentir ? Cela pourrait apporter un soutien, psychologique sinon existentiel. De plus, lorsque c'est possible, essayez la méditation.

28. CHAPITRE VINGT-HUIT

Tiré de *Réflexions logiques et spirituelles* (2008),
Livre 5, chapitres 11-13.

1. Comprendre l'injustice

La justice se manifeste lorsqu'on accomplit une bonne ou une mauvaise action – par intention ou autre acte mental, par parole ou autre acte physique – et qu'on reçoit en retour ce qui nous est dû, en fonction et en proportion de cette action. L'injustice, quant à elle, se produit lorsqu'une bonne action n'est pas suivie d'une autre, ou lorsqu'elle est suivie d'une autre, ou encore lorsqu'une mauvaise action n'est pas suivie d'une autre, ou lorsqu'elle est suivie d'une bonne action.

Ainsi, la justice et l'injustice sont des concepts qui dépendent de notre conception du bien et du mal, et de ce qui est mérité ou non par rapport à ces actes. Notre perception de la justice ou de l'injustice a un impact émotionnel qui nous est propre. Notons d'abord que, puisque la justice et l'injustice sont essentiellement des jugements rationnels, le terme « perception » peut ici induire en erreur. Nous percevons certes la situation, mais son évaluation comme juste ou injuste repose bien sûr sur un processus conceptuel.

Lorsque nous avons le sentiment, à tort ou à raison, que justice a été rendue, nous éprouvons du réconfort et de la satisfaction. Inversement, lorsque nous avons le sentiment, à tort ou à raison, qu'une injustice a été commise, nous nous sentons menacés et en colère. (Il convient de noter que de tels jugements peuvent parfois être erronés ; leur exactitude n'est jamais garantie.)

Parce que les perceptions de justice ou d'injustice nous affectent profondément, il est important de comprendre ces concepts. Une telle compréhension apaise l'esprit, voire l'âme. Les doctrines religieuses, telles que celle de la justice divine (dans les religions fondées sur le monothéisme abrahamique) ou celle du karma (dans l'hindouisme et le bouddhisme), visaient assurément à nous apaiser à cet égard. Mais avant d'examiner [195]ces doctrines, quelques réflexions philosophiques s'imposent.

La justice et l'injustice ne sont pas des concepts propres à un monde purement mécaniste. Dans un système universel de déterminisme et/ou de spontanéité, rien n'est juste ni injuste ; tout est simplement. De plus, en l'absence d'être vivant conscient pour ressentir ou évaluer les effets, ces concepts sont dénués de sens et inapplicables. Dans un monde où Dieu seul existe – c'est-à-dire un Être omniscient, omnipotent et parfait en tout point – la justice universelle est automatique et l'injustice n'existe pas.

Les concepts de justice et d'injustice n'entrent logiquement en jeu que dans un monde abritant un nombre quelconque d'êtres vivants dotés d'une conscience, d'une volonté et d'un pouvoir d'évaluation limités. Ce nombre pourrait se

---

[195] Ou reconsidérez-les – car j'ai abordé ce sujet dans plusieurs de mes travaux antérieurs. Je souhaite ici apporter des éclaircissements supplémentaires.

réduire à un seul, pourvu que cet être ne soit pas Dieu, c'est-à-dire une simple créature aux pouvoirs limités (une hypothèse envisageable dans le cadre d'une philosophie solipsiste). Or, notre monde semble en réalité compter une multitude, dotés de capacités de cognition, de libre arbitre et d'évaluation (il y aurait apparemment au moins six milliards d'êtres humains correspondant à cette définition, sans compter les autres animaux).

Cette intuition – selon laquelle *les concepts de justice et d'injustice reposent sur l'existence d'entités non mécaniques et inférieures à la divinité dans le monde* – demeure valable, que l'on considère le cadre de l'athéisme (comme dans le matérialisme moderne ou le bouddhisme ancien) ou du monothéisme (comme dans le judaïsme, le christianisme et l'islam). Elle l'est d'autant plus dans le cadre du polythéisme (comme dans l'hindouisme, certaines formes de bouddhisme et d'autres religions), car une telle forme religieuse implique par définition de multiples volontés concurrentes.

Si, par souci de concision, nous désignons les entités considérées comme dotées de libre arbitre (puisque ce pouvoir présuppose la conscience et implique une évaluation), nous voulons souligner ici qu'une **certaine injustice est inévitable dans un monde où coexistent plusieurs volontés** [196]. Dans un monde dépourvu de toute volonté, il n'y a ni injustice ni justice. Dans un monde où seul Dieu possède une volonté, il n'y a que justice et aucune injustice. C'est seulement dans un monde comme

[196] Le terme « libre arbitre » est redondant. Une action non libre ne serait pas qualifiée de « volonté », mais d'« événement » mécanique. On parle de « libre » uniquement pour souligner cette évidence. Ainsi, volonté et libre arbitre sont synonymes.

le nôtre que l'injustice se produit – et, de fait, elle y est inévitablement présente.

Une fois ce principe assimilé, il devient bien plus aisé d'accepter émotionnellement l'existence de l'injustice. L'injustice dans le monde n'est pas due à une mauvaise conception ou à une mauvaise gestion de celui-ci, mais constitue une *fatalité logique* compte tenu de la multitude d' entités concurrentes aux capacités de conscience et de volonté limitées.

Admettons que Dieu ait créé le monde et l'humanité en son sein ; il n'aurait pu le faire autrement. Pour nous conférer une certaine capacité de volonté, il a dû s'abstenir d'exercer la pleine puissance de sa volonté (l'omnipotence). Posséder le libre arbitre, c'est être capable de faire le bien ou le mal – c'est-à-dire de ne pas faire le bien qu'il faudrait faire, parfois ; et même de faire le mal qu'il ne faudrait pas faire, parfois. Même si certains ne faisaient que le bien en permanence, il est fort probable que d'autres fassent occasionnellement le mal, ne fassent pas le bien, ou commettent simplement des erreurs.

Cela est tout aussi vrai dans un système de croyances dépourvu de Dieu (que beaucoup privilégient aujourd'hui). Dans un monde majoritairement mécaniste où existent certaines entités dotées d'un certain libre arbitre, il est peu probable que ces entités agissent toujours de manière pleinement bénéfique. Inévitablement, certaines personnes, par erreur de jugement ou mauvaise volonté, se nuiront à elles-mêmes ou à autrui, d'une façon totalement déconnectée de leurs actes précédents.

Cette « inévitabilité », il est important de le noter, est un fait *statistique* , et non le déterminisme (sinon, on ne pourrait logiquement qualifier de tels événements d’actes

de volonté). Cependant, l'intention n'est pas ici de réduire tous les événements de la vie humaine au hasard. Il s'agit seulement de nier l'existence d' une justice *universelle automatique.* Il faut reconnaître que, de par la complexité du monde, certaines injustices sont inévitables. Cela ne signifie pas que tout est injuste, mais simplement que justice et injustice coexistent.

Et c'est bien ainsi que nous percevons le monde dans le bon sens, comme un mélange des deux. C'est précisément pour cette raison que nous avons les notions de justice et d'injustice. Face à ce constat empirique, deux questions se posent.

La première question est la suivante : même si une injustice *semble* se produire à court terme, la justice ne pourrait-elle pas être *rétablie plus tard, dans cette vie ou dans l'au-delà* ? Cette hypothèse est un postulat de nombreuses religions. Dans l'hindouisme et le bouddhisme, on croit en un système naturel de « karma », par lequel chaque bonne ou mauvaise action est *automatiquement* et finalement compensée (dans cette vie ou dans une ou plusieurs vies ultérieures). Dans le judaïsme, le christianisme et l'islam, on retrouve une foi similaire en une récompense ou une punition future, à ceci près que celle-ci dépend *de* la volonté de Dieu, qui peut choisir, par miséricorde, de ne pas punir.

Dans ce dernier cas, l'attitude de Dieu envers nous est perçue comme *dépendant de nos actions ultérieures (regrets, repentir, etc.) et de nos prières* . On retrouve également, dans une moindre mesure, dans toutes ces religions, la doctrine selon laquelle une personne peut parfois prendre sur elle les souffrances d'autrui et ainsi alléger quelque peu leur fardeau. C'est pourquoi, dans

certaines religions, il est jugé utile d'adresser ses prières aux saints [197].

Sur un plan plus laïque, la prise de conscience que la justice n'est pas automatique et que certaines injustices sont inévitables suscite des initiatives privées et publiques visant à les réparer. Il arrive que des individus récompensent une bonne action ou vengent un tort commis par autrui. Les sociétés mettent généralement en place des systèmes judiciaires élaborés afin de garantir que certaines injustices soient réparées d'une manière ou d'une autre.

Il est important de noter que si nous croyions que la justice naturelle et/ou la justice divine garantissent une juste rétribution pour toutes les bonnes et mauvaises actions, les actes de justice humains et un système judiciaire sociétal seraient dénués de sens. Au contraire, une telle intervention de notre part pourrait engendrer la confusion. C'est précisément parce que nous comprenons que la justice est, au moins en partie, une responsabilité morale humaine que nous élisons des parlementaires pour voter les lois et que nous nommons des juges et des forces de police pour les appliquer.

Ceci nous amène à la seconde question : *que faire face à l'injustice ?* D'un point de vue spirituel, il est bien sûr

---

[197] Dans le judaïsme, personne ne prie des *personnes vivantes ou mortes* (comme Moïse ou un rabbin). De même (à ma connaissance) en islam (on ne prie pas Mahomet). En revanche, les prières adressées à des saints ou à des personnes considérées comme des incarnations divines sont courantes dans d'autres religions : les chrétiens prient Jésus ou Marie, les bouddhistes prient Bouddha ou des bodhisattvas, et les hindous prient même leurs maîtres spirituels.

essentiel d'exiger *de soi-même une justice maximale* (envers soi-même et envers autrui). Il convient également d'aider les autres à obtenir justice, chaque fois que cela est possible et dans la mesure du possible. Mais attendre une justice constante et pleine, ou pire encore, l'exiger *des autres* (envers soi-même), n'est pas très sage ; c'est se condamner à des conflits et à des souffrances inutiles.

Il convient, autant que possible, d'ignorer les méfaits d'autrui à son égard et de passer à autre chose. S'enliser dans des préoccupations telles que la vengeance est une perte de temps précieux et une distraction par rapport à des aspirations spirituelles plus importantes. Il faut prendre conscience de la nature « samsarique » de ce monde : il est ainsi fait qu'on ne peut espérer une justice absolue. Il est donc préférable d'accepter les choses telles qu'elles sont et de les prendre avec philosophie, autant que faire se peut. On peut s'entraîner à prendre du recul et à devenir relativement insensible.

Bien sûr, dans certains cas, accepter l'injustice serait une erreur, voire un suicide. Par exemple, il ne serait pas sage (pour le bien d'autrui, sinon pour le sien) de laisser une dictature meurtrière poursuivre son cours. D'un autre côté, nos contrariétés sont souvent dues à l'envie ou à un désir excessif. Par exemple, on peut être contrarié de ne pas gagner autant que ses collègues. Il faut trouver le juste milieu.

Un mot sur la notion de « justice sociale » s'impose ici. Ce concept repose sur l'idée naturaliste que tous les êtres humains naissent « égaux » et que leur contexte de naissance (gènes, famille, milieu social, richesse, etc.) relève du hasard . On pourrait y voir une conception relativement matérialiste, moins mise en avant par ceux

qui croient au karma ou à une intervention divine. Mais cela ne la réfute pas.

Il est vrai que, souvent, ceux qui réclament la justice sociale (c'est-à-dire principalement l'égalité économique) sont simplement envieux et cherchent à obtenir des avantages indus. Cependant, il est tout aussi vrai que « nous sommes tous dans le même bateau » et que, par des efforts judicieux, nous pouvons bâtir un monde offrant un maximum d'opportunités et un minimum de souffrance pour tous. C'est là le véritable fondement de la justice sociale : elle est, en fin de compte, bénéfique à tous. Aider les autres n'appauvrit pas les nantis, mais les enrichit en améliorant le monde qui les entoure et leur propre bien-être.

2. Le pardon

Il n'est pas toujours facile de pardonner à ceux qui nous ont causé un préjudice, réel ou supposé. Pourtant, dans la plupart des cas, un certain pardon semble judicieux si l'on veut éviter des conflits stériles. Il est donc pertinent de réfléchir à cette question. Pardonner signifie s'abstenir de réclamer réparation pour le dommage subi, ou encore, renoncer à la vengeance.

Le pardon varie selon l'attitude de la victime envers l'auteur de l'infraction :

- On ne punit pas quelqu'un que l'on croit coupable.
- Ou bien on « comprend » le coupable, en le considérant, à un certain niveau ou dans une

certaine mesure, moins coupable qu'il n'y paraît au premier abord.

- Ou bien on est prêt à renoncer à tout jugement, allant jusqu'à laisser tomber l'affaire et à l'oublier complètement.

Le pardon peut prendre différentes formes :

- *Pardon conditionnel* : il ne s'agit pas de pardonner sans avoir préalablement reçu au moins des excuses sincères, une reconnaissance de culpabilité et la promesse de ne pas réitérer l'infraction, afin de ne pas être pris pour un imbécile et de se faire avoir une fois de plus.
- *Pardon inconditionnel* : il s'agit d'un pardon gracieux, qui ne dépend pas d'un signe préalable de repentir de la part du coupable, considérant qu'une telle grâce pourrait éventuellement amener sa conscience à prendre conscience du tort causé et de la dette contractée.
- *Pardon pragmatique* : ignorer l'offense et passer à autre chose. Cela peut impliquer d'éviter l'offenseur à l'avenir ou de reprendre les relations avec lui comme si de rien n'était. On peut adopter une telle attitude par nécessité pratique, ou pour ne pas rester paralysé par la haine, en abandonnant l'affaire pour s'en libérer émotionnellement.

Voici quelques aspects du pardon et les motivations qui y sont souvent associées. Il est important de noter que pardonner n'implique pas nécessairement oublier. Même après avoir pardonné, on peut néanmoins faire le vœu de ne pas oublier, afin de ne plus être victime d'un préjudice.

Dans ce cas, on reste vigilant face à un danger avéré, prêt à se défendre.

Dans ce contexte, une réflexion sur l'affirmation chrétienne « Pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » [198]s'impose. Un tel motif de pardon peut sembler contradictoire, dans la mesure où le pardon présuppose une certaine responsabilité, laquelle présuppose des actions volontaires et conscientes – si elles étaient totalement inconscientes et involontaires, il n'y aurait rien à pardonner, autrement dit, le concept de pardon serait *inapplicable* . On peut néanmoins affirmer avec cohérence « Ne te fâche pas, car ils ne savent pas ce qu'ils font » ; on peut en effet être en colère face à un phénomène naturel et chercher à apaiser sa colère, même sans avoir personne à blâmer ni à pardonner. Bien sûr, il est également cohérent de dire : « Pardonne-leur, car ils ignorent *presque* ce qu'ils font », ce qui implique une certaine conscience de soi – mais il faut alors se demander dans quelle mesure « ils » ont choisi d'être aussi inconscients. En tout état de cause, il ne faut pas pardonner en se berçant d'illusions.

Le pardon est généralement la voie la plus sage, car la colère et la haine sont des attachements, c'est-à-dire des faiblesses. Il ne faut pas laisser son ennemi prendre le dessus, c'est-à-dire nous affaiblir et nous détourner de la sérénité et de la noblesse. Il est déjà assez pénible d'avoir subi une injustice ; il est préférable de ne pas aggraver les

---

[198] Si je me souviens bien, ces paroles ont été prononcées par Jésus contre les Juifs ou les Romains impliqués dans sa crucifixion, dans un passage de la Bible. Malheureusement, cet événement tragique a servi pendant des siècles de prétexte pour s'en prendre aux Juifs en général. Autrement dit, l'injonction à « leur pardonner » a paradoxalement été interprétée comme une incitation *à ne pas* pardonner !

choses en s'attardant excessivement sur cet épisode. Il faut laisser passer l'orage, autant que possible. Cependant, certains crimes sont impardonnables et les pardonner serait un crime. Parfois, par paresse ou par égoïsme, on refuse de s'impliquer dans la punition du coupable. On sombre alors dans le relativisme moral ou l'amoralité pour justifier son inaction. Non, il faut consciencieusement assumer ses responsabilités, le cas échéant. Ainsi, il ne faut être ni impulsif ni indifférent, mais trouver le juste équilibre entre miséricorde et justice.

La méditation exige et engendre le pardon. On ne peut progresser en méditation sans accepter de se libérer des expériences désagréables. De plus, plus on avance en méditation, moins ces expériences désagréables revêtent d'intérêt ou d'importance. L'influence mentale des événements négatifs diminue, de sorte qu'ils paraissent moins pénibles et, par conséquent, plus faciles à pardonner.

Le pardon général . Les bouddhistes ont le concept de « *metta* », qui met l'accent sur l'amour et la compassion universels, même envers ses ennemis, même envers ceux qui ont commis des crimes graves. Il s'agit bien sûr d'un pardon total, immédiat et inconditionnel. L'idée est que, grâce à ce détachement magnanime de la haine et de la vengeance, on devient capable d'améliorer les gens et de construire la paix. On affirme que s'accrocher au ressentiment ne fait qu'entretenir la spirale de la violence.

J'ai du mal à adhérer à une telle vision, qui, dans le monde moralement confus d'aujourd'hui, sert de plus en plus de justification à la passivité face à l'injustice. C'est une vision absurde qui place les nazis et les pourfendeurs de nazis – ou le terrorisme palestinien et la légitime défense

israélienne – sur le même plan moral. Le résultat de cette conception bouddhiste est que les victimes sont blâmées lorsqu'elles se plaignent ou se défendent, tandis que leurs agresseurs sont tolérés et apaisés, aussi odieux que soient leurs crimes.

Permettez-moi de douter qu'une telle attitude puisse mener à la paix mondiale, à la paix sociale ou même à la paix intérieure. C'est, au contraire, une recette pour le suicide et l'anarchie la plus totale ; la justice doit être appliquée à un niveau ou un autre, sans quoi l'injustice est vouée à triompher. En ne réprimant pas le crime, nous affaiblissons les victimes innocentes et les rendons toujours plus vulnérables, et nous renforçons et encourageons les criminels. La justice doit être rapide et ferme, afin de faire comprendre à tous les criminels potentiels qu'ils ne tirent aucun profit de leurs comportements antisociaux, et ainsi de protéger au mieux les innocents.

Quant à la compassion universelle prônée par le bouddhisme, je me demande s'il est juste de la qualifier de vertu noble. Si l'on examine les motivations du pratiquant qui, par la méditation, s'entraîne à pardonner et à aimer son ennemi, ou toute personne qu'il perçoit comme mauvaise, on constate que, dans l'espoir d'atteindre une élévation spirituelle ou une libération personnelle, il est prêt à rester indifférent à la souffrance des victimes de criminels, voire à tendre la main aux criminels eux-mêmes. On peut qualifier cela de lâcheté égoïste, voire de trahison.

Cependant, si l'on évite les extrêmes, la bienveillance est assurément louable. Une forme de compassion quasi universelle peut être cultivée en réfléchissant au fait que nous partageons tous ce monde difficile (le samsara).

Nous sommes tous des êtres malheureux, arrivés ici subitement, sans savoir d'où nous venons ni où et quand. Tel est notre destin commun. Certains d'entre nous semblent avoir un sort plus chanceux, mais nous rencontrons tous des difficultés. Il ne faut pas être trop critique. Si j'étais né et avais grandi à la place de cette autre personne, j'aurais peut-être eu un sort pire que le sien.

3. Actions et réactions

Les conséquences de nos actes . Toute action humaine a des conséquences, c'est une évidence. Cependant, la question de savoir si nos actes ont toujours et nécessairement des conséquences justes (positives ou négatives) ou s'ils peuvent avoir des conséquences injustes (c'est-à-dire supérieures ou inférieures à ce qui est mérité) fait débat.

Selon la théorie du karma du bouddhisme (et de l'hindouisme), la justice s'accomplit naturellement. Les actions entraînent automatiquement des réactions symétriques, bien que l'auteur de l'action puisse devoir se réincarner après la mort pour en subir les conséquences (afin que la loi du karma s'applique). Cependant, le bouddhisme n'a pas clairement décrit ce processus de réincarnation ni fourni de preuves empiriques convaincantes (aucune démonstration de continuité entre les incarnations supposées). Notons qu'en définitive, cette conception exclut toute forme de miséricorde, si ce n'est

peut-être celle que chaque individu [199]peut choisir d'exercer.

Dans le judaïsme (et les religions apparentées), la justice est assurée, sous certaines conditions, par l'intervention divine. Dieu voit le méfait et y réagit comme il l'entend, avec une justice stricte ou avec miséricorde. Cette conception pourrait signifier soit que Dieu prend toujours pleinement en charge la relation (de sorte que, sans lui, les actions humaines seraient sans conséquence), soit, plus probablement, qu'il a institué un processus de justice naturel d'action et de réaction qu'il peut, à l'occasion, modifier par sa miséricorde. Dès lors, les réactions à nos actions ne sont pas (ou pas entièrement) préprogrammées, mais dépendent d'une décision divine ponctuelle, au cas par cas. De telles décisions impliquent évidemment une part de choix volontaire de sa part, sans quoi elles ne dérogeraient jamais à la justice par miséricorde.

Dans le judaïsme comme dans le bouddhisme, le règlement des comptes éthiques peut se faire dans cette vie ou dans l'au-delà. Il semble en effet évident, empiriquement, que tous les comptes ne sont pas réglés dans cette vie, sinon nous n'aurions pas l'impression que certains individus malfaisants s'en tirent parfois impunément et jouissent même de privilèges qu'ils ne méritent, et que certains individus vertueux souffrent injustement ou restent sans récompense pour leurs bonnes actions. Ces deux courants de pensée s'accordent donc sur l'existence d'un « paradis » et d'un « enfer » après la mort. Il peut s'agir de lieux distincts, ou simplement de

---

[199] Ou leurs homologues plus éclairés, c'est-à-dire les bouddhas, les bodhisattvas ou *les devas* (« dieux »).

conditions spécifiques de renaissance au sein de ce même monde.

Troisièmement, il y a bien sûr la philosophie du naturalisme, fondée sur une évaluation réaliste des phénomènes empiriquement évidents, sans rien présupposer d'autre (c'est-à-dire une réincarnation vague et non prouvée, sans parler d'une intervention divine). Cette hypothèse considère que les bonnes ou mauvaises actions ont parfois un impact sur l'univers et sont absorbées par lui, sans pour autant bénéficier ou nuire à celui qui les accomplit. Ce point de vue est également plausible d'un point de vue logique, bien que moins conforme à notre sens inné du bien et du mal. C'est (je présume) le point de vue partagé par la plupart des Occidentaux aujourd'hui.

Je ne saurais affirmer logiquement privilégier l'une de ces conceptions à l'exclusion des autres. Ce sont toutes des théories, toutes fondées, dans une certaine mesure, sur des faits et toutes impliquant des propositions qui, par induction, dépassent ces faits. Qui peut dire avec certitude laquelle est objectivement correcte ? Je peux toutefois, reprenant le pari de Pascal, dire que ceux qui ignorent l'avertissement judaïque ou bouddhiste concernant le châtiment final qui nous attend si nous ne faisons pas le bien et n'évitons pas le mal *risquent* fort de se retrouver un jour dans une situation désespérée. En comparaison, ne pas opter pour la thèse naturaliste ne comporte guère de risques ; le seul « inconvénient » est de ne pas pouvoir faire ce que l'on veut ni s'abstenir de faire ce que l'on ne veut pas, c'est-à-dire un champ d'action plus restreint.

Partant de ce raisonnement, il semblerait sage d'agir *comme si* la justice existait (même si on ne peut le prouver

formellement), de faire le bien et d'éviter le mal. De plus, il semblerait sage d'espérer et de prier pour la miséricorde divine (même sans garantie de l'obtenir). Autrement, on risquerait, je le répète, d'avoir de mauvaises surprises.

Le concept de karma . Le concept bouddhiste (et également hindou) de karma est incohérent et imparfait à plusieurs égards.

Tout d'abord, cette conception présuppose un monde éternel, de sorte que chaque événement de la vie trouve un précédent karmique dans des vies antérieures, par régression infinie. Or, cela contredit les idées modernes en astronomie et en biologie, selon lesquelles le monde matériel a un commencement indifférencié (les quarks ou une ère antérieure) et la vie un début (sur Terre du moins, il y a environ quatre milliards d'années). Les bouddhistes pourraient bien sûr rétorquer que ce commencement apparent n'est qu'une simple continuation d'existences dans des mondes matériels antérieurs ou d'existences spirituelles antérieures.

Les actions *ont* bel et bien des conséquences, mais celles-ci ne sont *pas* toujours, en apparence, tout à fait justes. L'hypothèse selon laquelle les actions ont toujours, *en fin de compte,* des conséquences justes relève d'un acte de foi. C'est une tentative de rendre le monde plus « raisonnable », une tentative qui ne produit parfois que de douloureuses déceptions et désillusions. Il nous faut être honnêtes et prêts à accepter que la Nature soit parfois juste, mais *pas* toujours. Cette observation déplaisante pourrait être atténuée par une théorie karmique (ou monothéiste), mais, sur le plan empirique, elle est indubitable et il est préférable de la garder à l'esprit.

Ensuite, considérons qu'il doit logiquement y avoir un *premier* crime (une agression, par exemple) et une *victime innocente* de ce premier crime. Car si l'on croit au *libre arbitre* , le crime est un choix gratuit, *ex nihilo* , et sa victime est innocente. Si l'on prétend que la victime subit ce châtiment parce qu'elle a commis le même crime ou un crime similaire auparavant (dans cette vie ou une vie antérieure), on affirme en réalité qu'elle n'est *pas* innocente, mais *qu'elle mérite* d'être victimisée cette fois-ci. Nous devrions alors féliciter le criminel, pour avoir accompli un acte de justice, puni une personne malfaisante et bouclé le cycle karmique (inévitablement, selon le principe du karma). Ainsi, la théorie du karma transforme la victime en criminel et le véritable criminel en justicier !

De plus, le véritable criminel ne peut alors mériter un mauvais karma ultérieur pour son acte (puisque celui-ci était de facto un acte « juste »), qu'il ait agi librement ou sous la contrainte déterministe (par la force de la loi karmique universelle). Il est en grande partie innocenté. Tout au plus pourrait-on lui reprocher son mobile inapproprié. Dans ce cas, le cycle infini du karma est interrompu ; autrement dit, il n'y a aucune raison de s'attendre à ce qu'il devienne à son tour une victime plus tard. C'est là l' *incohérence inhérente* à la conception du karma éternel : elle s'annule d'elle-même. Les concepts de victime et de criminel ne sont pertinents *que* dans le cadre de la doctrine du libre arbitre. Ces concepts sont dévoyés dans d'autres contextes.

À mon sens, il *existe* des victimes innocentes, des primo-délinquants et des criminels véritablement coupables. Expliquer *le* crime par des considérations karmiques ou déterministes revient à accuser sans preuve (par principe) la victime d'être un ancien criminel (la privant ainsi de sa

dignité) et à glorifier le criminel pour avoir rendu justice. Cette explication est source de confusion : elle inverse les rôles. C'est un point de vue idéologique et manifestement injuste.

On peut supposer que la théorie du karma a été introduite pour expliquer et consoler les personnes choquées par l'injustice des agressions physiques et autres événements similaires. Elle contient indéniablement une part de vérité : il existe bel et bien *un* « karma », en ce sens que certaines actions humaines ont *des conséquences que* nous jugeons justes (positives ou négatives). Le problème est que *tous* les actes humains n'ont pas manifestement de telles conséquences ; certains semblent avoir des conséquences inappropriées, neutres ou contraires aux exigences éthiques. Ainsi, cette théorie ne peut être prouvée par induction, mais tout au plus par adduction.

On peut également contester l'universalité de l'explication karmique en soulignant que toute souffrance n'est pas due à la victimisation *par autrui* . Cela signifie qu'on ne peut imputer la faute à un crime *similaire* commis par la victime, comme le suggère cette explication. Je fais ici référence aux accidents et aux catastrophes naturelles (tremblements de terre, épidémies, famines, etc.). Puisque, dans de tels cas, il n'y a (généralement) aucune action humaine à l' *origine de l'événement* et, de fait (là encore, généralement) aucune action humaine n'aurait pu l'empêcher, on ne peut établir de lien *de causalité* et affirmer que le malheur s'est produit *parce que* la victime l'a mérité (et encore moins que la victime l'ait mérité du simple fait que l'événement se soit produit !).

La théorie du karma devrait établir des équivalences, c'est-à-dire définir une sorte de conversion ou de taux

d'échange, entre certains actes humains et divers accidents et catastrophes naturelles. Ces complications théoriques insolubles font que la théorie du karma manque de précision technique (elle n'est pas suffisamment développée, comme l'exige l'épistémologie) et est très difficile à étayer. De plus, il ne faut pas se limiter aux événements naturels *néfastes* , mais aussi considérer les événements *bénéfiques* ; et comment établir qu'une personne dont la Nature a pris soin l'a mérité ?

RÉFÉRENCES

Anonyme. *Le Dhammapada* . Londres : Penguin, 1973.

Bodhidharma. *L'enseignement zen de Bodhidharma* . Trad. Red Pine. New York : North Point, 1989.

Cheng, Hsueh-li. *Logique vide : bouddhisme Madhyamika à partir de sources chinoises.* Delhi : Motilal Banarsidass, 1991.

Curtis, Helena et N. Sue Barnes. *Invitation à la biologie* . 4e éd. New York : Worth, 1985.

Dogen. *L'éveil se déploie : les enseignements essentiels du maître zen Dogen* . Éd. Kazuaki Tanahashi. Boston : Shambala, 2000.

HLA Hart et AM Honoré. *La causalité en droit* . Oxford : Clarendon, 1959.

Hume, David. *Traité de la nature humaine* . Projet Gutenberg (texte électronique sur Internet).

Johnson, Paul. *Une histoire des Juifs* . New York : Harper, 1987.

Kahan, Rabbin Aharon Yisroel. *Taryag Mitsvos* . New York : Keser Torah, 1987.

Kamalashila (Anthony Matthews). *Méditation : la voie bouddhiste de la tranquillité et de la perspicacité* . Birmingham : Windhorse, 1992.

Lichtenstein, Aaron. *Les Sept Lois de Noé.* New York : Berman, 1981.

Ortega et Gasset, José. *L'origine de la philosophie.* Trans. Toby Talbot. New York : Norton, 1967.

Rand, Ayn. *Atlas Shrugged* . 1957. New York : Signet, 1959.

Steinsaltz, Adin. *La Rose à treize pétales : Discours sur l'essence de l'existence et de la croyance juives* . Édition augmentée. Trad. Yehuda Hanegbi . New York : Basic, 2006.

Suzuki, DT. *Essais sur le bouddhisme zen, première série* . Londres : Rider, 1970.

Œuvres d'Avi Sion

Avi Sion est l'auteur de plusieurs ouvrages sur la logique et la philosophie : *Future Logic* (1990) ; *Judic Logic* (1995) ; *Buddhist Illogic* (2002) ; *Phenomenology* (2003) ; *The Logic of Causation* (1999, 2003, 2010) ; *Volition and Allied Causal Concepts* (2004) ; *Ruminations* (2005) ; *Meditations* (2006) ; *Logical and Spiritual Reflections* (2008-2009) ; *A Fortiori Logic* (2013). Ces ouvrages sont disponibles gratuitement sur le site : www.TheLogician.net.

ISBN : 978-1495971938