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.

VOLITION

et concepts causaux apparentés

Avi Sion , docteur en philosophie

© AVI SION , 2004.

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.

Édition CreateSpace, 2014.

Première publication : 2004.
Par Avi Sion à Genève, en Suisse.

Informations de catalogage de la bibliothèque :

Sion, Avi.
Volonté et concepts causaux apparentés.

Pas d'index. Pas de bibliographie.

ISBN 978-1495927836

ABSTRAIT.

« Volition et concepts causaux associés » relève de l'étiologie et de la métapsychologie. L'étiologie est la branche de la philosophie et de la logique consacrée à l'étude de la causalité (la relation de cause à effet) sous toutes ses formes ; la métapsychologie, quant à elle, étudie les concepts fondamentaux communs à tout discours psychologique, dont la plupart sont de nature causale.

La volition (ou libre arbitre) se distingue de la causalité et de la spontanéité naturelle. Ces dernières catégories, à savoir la causalité déterministe et sa négation, ont été traitées dans un ouvrage distinct, *La Logique de la Causalité* . La volition peut être caractérisée comme une causalité personnelle, une relation entre un agent (le soi ou l'âme) et ses actions (actes de volonté). Contrairement à la causalité, cette relation ne peut être entièrement définie par des propositions conditionnelles (si-alors). Bien que l'on puisse dire que l'agent est une condition sine qua non de ses actions, on ne peut affirmer que l'agent est invariablement (en toutes circonstances ou dans des circonstances particulières) suivi de ses actions. Il apparaît qu'un acte de volonté, comme sa négation, demeure possible pour une âme dans tout ensemble de circonstances donné. Ceci définit la liberté de la volonté et implique la responsabilité de l'agent pour ses actions. L'introspection permet la connaissance d'actes de volonté particuliers.

L'existence du libre arbitre implique une distinction entre causalité nécessaire (déterminisme indépendant de la volonté) et causalité inertielle (déterminisme, sauf en cas d'intervention d'une volonté contraire). Un acte de volonté se situe sur un plan spirituel. Il peut avoir des conséquences naturelles (mentales ou physiques) ; celles qui en découlent inévitablement peuvent être considérées comme relevant de la volonté directe, tandis que celles qui varient selon les circonstances relèvent de la volonté indirecte. La volonté présuppose un certain degré de conscience. Les actes de volonté dits involontaires requièrent une attention minimale, tandis que les actes conscients sont pleinement conscients. Même un simple caprice implique une intention. La plupart des volontés impliquent en outre une évaluation, une forme de projection des objectifs, une délibération sur les moyens, un choix et une décision. Pour juger de la responsabilité, diverses distinctions s'imposent, comme celle entre conséquences intentionnelles, incidentelles et accidentelles.

L'action volontaire peut être influencée par les conditions du monde qui entoure son agent, mais aussi, plus intimement, par des aspects **concrets** ou abstraits de ce monde que le sujet a appréhendés. Le concept causal d'influence, et son implication de la cognition (d'informations internes ou externes, y compris les émotions), sont essentiels pour mesurer l'effort requis par la volonté. Les influences facilitent ou compliquent la volonté, sans toutefois en restreindre la liberté essentielle.

Tous les concepts causaux utilisés en psychologie – affections, appétits, instincts, habitudes, obsessions, compulsions, pulsions et impulsions – peuvent être expliqués grâce à cette découverte importante. Une grande partie du comportement humain (et animal) peut ainsi être considérée à la fois comme volontaire et comme diversement influencée.

« Volition et concepts causaux associés » est un ouvrage ambitieux visant à résoudre définitivement les problèmes philosophiques et logiques qui ont toujours freiné le progrès en psychologie. Il clarifie la structure et le fonctionnement de la psyché, facilitant ainsi les démarches hygiéniques et thérapeutiques. La relation entre la volition et les lois physiques y est examinée, de même que la place de la volition en biologie. Des concepts utilisés en biologie, analogues à celui de finalité, y sont analysés incidemment. Des questions théologiques sont également abordées, ainsi que certains sujets d'éthique et de droit.

Et l'Éternel dit à Caïn :

Pourquoi es-tu en colère ? Et pourquoi es-tu abattu ?
Si tu agis bien, ne seras-tu pas agréé ?
Et si tu ne fais pas bien, le péché rôde à la porte,
et c'est vers toi que son désir se portera.

*Tu peux néanmoins régner sur lui.**

*Genèse 4:6-7. La Bible de Jérusalem (Jérusalem : Koren, 1992).

Contenu

1. Relations causales fondamentales 9
   1. Causalité et volonté 9
   2. Causalité et modalité 18
   3. Spontanéité 20
   4. Contingence relative vs. absolue 26
2. Interactions entre la volition et la causalité 28
   1. Nécessité et inertie dans la causalité 28
   2. Volonté directe et indirecte 35
   3. Matière, esprit et âme 40
   4. Concevoir la volonté divine 42
   5. L'étude de la volition 47
3. Analyse plus approfondie de la volition 51
   1. Connaissance de la volonté 51
   2. Liberté de la volonté 57
   3. Décision et choix 63
   4. Objectifs et moyens 66
4. Conscience et responsabilité 72
   1. La conscience dans la volition 72
   2. Les facteurs de responsabilité 79
   3. Juger, et mal juger, les gens 85
5. Influence et liberté 96
   1. L'influence s'exerce par la conscience 96
   2. Connaissance de l'effort, de l'influence et de la liberté 101
   3. Analyse formelle de l'influence 105
   4. Incitation 111
6. Analyse approfondie de l'influence 118
   1. Quelques caractéristiques de l'influence 118
   2. Processus d'influence 125
   3. Les instincts et le libre arbitre 131
   4. Libération des influences indésirables 134

5. Propositions concernant l'avenir 136
7. Les mécanismes de la volonté 139
1. Contexte culturel et considérations épistémologiques 139
2. Contexte théorique 143
3. Étapes du processus de volition 155
4. L'étendue du libre arbitre 166
8. La volonté et les sciences spéciales 172
1. La volonté et les lois de la physique 172
2. Volonté et biologie 180
3. Psychologie thérapeutique 188
9. Volonté, Velleité et Caprice 196
1. Cognition, volition et évaluation 196
2. Velleity 206
3. Caprice 210
4. Divisions intérieures 214
10. Affections et appétits 217
1. Évaluation 217
2. Les principales évaluations 222
3. Éthologie 232
11. Complications de l'influence 242
1. Habitudes 242
2. Obsessions et compulsions 245
3. L'ego a horreur du vide 257
12. Pulsions et impulsions 265
1. Pulsions et pulsions physiques 265
2. Pulsions et impulsions mentales 278
3. Analyse formelle des pulsions physiques et mentales 284
4. Existe-t-il des pulsions *au sein* de l'âme ? ... 289
5. Analyse formelle des aspirations spirituelles 293
13. La nature quasi-finale 300

1. Finalité 300
2. Fonctions organiques 302
3. La continuité de la vie 309
14. Concepts de l'évolution 315
1. La forme logique de l'évolution 315
2. Preuves de l'évolution 322
3. Mutation aléatoire 327
4. Sélection naturelle 334
15. En savoir plus sur Evolution 340
1. Darwinisme social 340
2. Darwinisme spirituel 346
3. Perspectives théologiques 351
16. Le Soi 359
1. Décoller l'esprit 359
2. Soi abstrait *vs.* soi concret 363
3. Diverses réflexions sur l'âme et Dieu 378
17. Quelques sujets de déontologie 391
1. Éthique fondatrice 391
2. L'éthique concerne les êtres vivants, pensants et volontaires 399
3. Conscience et conformisme 404
4. Tai Chi, karma yoga et foi 409
18. Autres sujets en déontologie 416
1. Susciter l'éthique 416
2. Formules éthiques 423
3. Philosophie du droit 430
19. Annexes et références 437
1. Quelques principes de logique formelle 437
2. Les quatre causes d'Aristote 443
Références 448
Œuvres d'Avi Sion 449

Chiffres

1. Cartographie du processus de volition 143
2. Comment les sujets et les objets momentanés donnent naissance à des abstractions 333

1. RELATIONS CAUSALES FONDAMENTALES

1. Causalité et volonté

Par causalité **,** nous entendons la relation entre une *cause* et un *effet* . Sans chercher d'emblée à définir la relation causale, dont nous avons apparemment tous une certaine intuition, nous pouvons néanmoins distinguer, par notion de genre, deux expressions principales et radicalement différentes de celle-ci : la causalité et la volonté. L'étude de ces questions peut être qualifiée d'étiologie.

La causalité est, comme il convient de le noter, *une relation* quelconque entre deux ou plusieurs choses individuelles ou catégories de choses [1]. Si deux choses ne sont pas liées par la causalité ou la volonté, on dit qu'elles ne sont « pas liées causalement », sans pour autant exclure la possibilité que chacune puisse avoir une relation causale avec certaines autres choses. La notion de spontanéité, qui

[1] La racine latine *« causa »* renvoie à un but ou un motif, mais son étymologie profonde m'échappe. Un terme latin apparenté est *« causari »* , qui signifie querelle ou dispute. En français, on retrouve des termes apparentés comme *« une cause »* (un procès), *« causer »* (converser) et peut-être *« choisi »* (chose) ; dans un contexte juridique, la cause est recherchée par la discussion. Cette question étymologique n'est qu'un aspect de l'histoire du *concept* de cause sous toutes ses formes, une histoire qui reste à écrire.

renvoie à des événements considérés comme non causés par *quoi que ce* soit d'autre, sera abordée ultérieurement.

« Causalité » est le terme que nous appliquerons au *déterminisme La causalité* , que l'on peut définir de manière générale comme la relation causale entre des choses, des qualités ou des événements « naturels », qui les « fait », individuellement ou collectivement, se comporter selon certaines régularités de conjonction ou de séparation. Une cause dans la causalité peut être appelée « causatif ».

Cette forme *naturelle* de causalité est définissable avec une relative facilité, *en référence à Les propositions conditionnelles* sont de natures et de formes variées. Nous comprenons tacitement les différentes formes de conditionnement naturel, temporel, extensionnel et logique comme étant l'expression d'un « lien » sous-jacent, que nous nommons causalité, ou plus précisément causalité. Les schémas de comportement des choses sont identifiables empiriquement, puis inductivement ou déductivement[2] ; le « lien » causal sous-jacent est une hypothèse intuitive largement répandue qui nécessite un travail philosophique considérable pour être élucidée et validée.

L'idée de causalité peut être perçue comme découlant des trois « lois de la pensée », dans la mesure où celles-ci établissent les relations fondamentales « si-alors », telles que « si X, alors X » (identité), « si X, alors non non-X » (non-contradiction) et « si non-X, alors non-X » (exclusion d'un intermédiaire), ce qui signifie que « X et

[2] Voir mon ouvrage *Future Logic* , parties III et IV, pour une analyse approfondie du conditionnement.

non-X sont impossibles ensemble » et que « non-X et non non-X sont impossibles ensemble ». En effet, dès lors que de telles relations existent dans le monde et dans le discours, c'est-à-dire dans tous les modes de modalité, relativement à tout terme X et à sa négation non-X, il devient concevable que des relations similaires puissent être observées *dans des cas moins évidents* , entre certaines autres paires de termes, comme X et Y.

« volonté » désigne ici *la causalité indéterministe* , que l'on peut décrire de manière générale comme la relation causale entre un agent et l'une de ses actions, c'est-à-dire entre une « personne » (qu'il s'agisse de Dieu [3], d'un être

[3] Certains lecteurs pourraient juger mes références occasionnelles à Dieu dans cet ouvrage, comme dans mes autres écrits, déplacées. De nos jours, toute mention de Dieu est perçue par beaucoup comme une justification nécessairement apologétique et empreinte de préjugés. Mais j'insiste : le présent ouvrage est *une œuvre philosophique laïque et rationnelle* . Je refuse tout simplement de me laisser intimider par des pseudo-philosophes ignorants qui prétendent que l'athéisme est un fait « scientifique » établi. Je me considère comme un philosophe s'inscrivant dans la tradition ancienne et noble qui ne tolère aucun dogme à la mode. Dans ce contexte, *la théologie* est reconnue comme un champ légitime et noble de débat philosophique ouvert, où théisme et athéisme peuvent s'exprimer et doivent défendre leurs arguments de manière rationnelle, même s'ils demeurent, à jamais, tout aussi spéculatifs. À mon sens, ceux qui affirment que l'athéisme est scientifique sont aussi méprisables sur le plan épistémologique que ceux qui prétendent connaître le Divin par l'expérience et le raisonnement ordinaires. Le rôle de la philosophie se limite ici à éliminer certaines idées incohérentes, et donc à restreindre le champ d'étude à un nombre plus restreint d'idées respectables. Au-delà de cela, toutes les croyances (y compris l'athéisme) relèvent de la foi personnelle.

humain ou d'un animal) et sa [4]volonté (qu'il s'agisse d'une attitude personnelle ou d'un mouvement mental ou physique quelconque). Il est important de noter que, dans la volition proprement dite, la « cause » est celui qui veut (au moment précis où il veut), une entité appelée agent, acteur ou faiseur, et l'« effet » est un acte de volonté spécifique accompli par cet agent, immédiatement ou ultérieurement, tout produit de cet acte (intentionnel ou non).

Cette forme *personnelle* de causalité est bien plus difficile à définir. L'approche la plus simple consiste à affirmer l'existence d'un « lien » causal, tout en niant qu'il prenne la forme d'un conditionnement naturel, temporel, extensionnel ou logique. Ainsi, la volition renvoie à un comportement qui ne présente pas de schémas fixes, mais

---

[4] Par souci de concision et de clarté, j'utiliserai le pronom « il » au sens général, désignant Dieu, un être humain ou un animal – c'est-à-dire toute personne, toute entité capable d'agir et dotée de volonté. Par cette terminologie, je n'entends pas me prononcer sur la question de savoir si tous les animaux possèdent une personnalité ; peut-être seuls les animaux supérieurs en sont-ils dotés, à l'exclusion des insectes et des bactéries. Je souhaite simplement envisager cette possibilité, sans l'exclure d'emblée. De même, en mentionnant Dieu, je n'entends pas exprimer de convictions religieuses. Même concernant les humains, il n'est pas question ici de doctrine selon laquelle toutes leurs actions seraient volontaires. (Les animistes, soit dit en passant, considéraient même les pierres comme dotées d'une certaine forme de volonté ; certains philosophes allemands du XIXe siècle parlaient avec romantisme de la Volonté comme d'une sorte de force naturelle générale.) Notre objet d'étude essentiel est ici le fait abstrait de la volition ou de l'agentivité, et non tant ses concrétisations particulières (réelles ou supposées). Tout cela deviendra clair plus tard, lorsque nous aborderons les limites naturelles de la volition.

pour lequel nous percevons tous une causalité ponctuelle. En effet, il faudrait dire que la notion de « lien » relève avant tout du sens intérieur de la volonté ; elle s'étend ensuite, par analogie, aux « liens » entre événements extérieurs à la volonté. Cela semble vrai pour l'individu, et vraisemblablement dans l'histoire de la pensée [5].

Le développement de cette notion fondamentale et commune de lien causal entre la volonté et les événements

---

[5] Il semble bien – même si des recherches approfondies seraient nécessaires pour l'établir indubitablement comme un fait historique – que l'humanité ait initialement expliqué tous les mouvements naturels (à l'époque où elle cherchait des explications) de manière anthropomorphique, en se référant à la volonté plutôt qu'à la causalité. Cela semble être l'un des fondements de la croyance animiste, qui projette des esprits, des génies ou des dieux locaux dans les rivières, la terre, le feu, le ciel et d'autres objets (y compris abstraits, par exemple, en attribuant un esprit à la tribu) pour expliquer leurs mouvements. La magie et les rituels étaient utilisés pour apprivoiser, ou du moins détourner, ces « forces de la nature ». Les philosophes modernes, bien sûr, tentent de faire l'inverse, c'est-à-dire d'expliquer la volonté en se référant à la causalité ou à un processus impersonnel similaire. Néanmoins, des traces de « naturisme » sous-jacent subsistent inconsciemment dans la référence courante, même dans le discours scientifique, à une Nature personnifiée qui « fait » les choses comme si elle avait des « fins » et qui édicte des « lois ». On peut aussi y voir une forme de théisme sécularisé, qui masque son identité en semblant dépersonnaliser Dieu. Bien sûr, même les concepts d'esprit et de volonté ne sont pas innés ; ils ont nécessairement une histoire longue et complexe, antérieure et interne à l'humanité. Puisque leur émergence est probablement antérieure aux œuvres religieuses, philosophiques ou littéraires orales ou écrites, il nous faut examiner les preuves archéologiques (telles que les pratiques funéraires préhistoriques ou les objets rituels) pour tenter de deviner quand et comment ils ont pu se développer.

naturels se déroule comme suit : tout ce qui demeure manifestement insensible à nos efforts, quelles que soient les volontés de chacun, est considéré comme naturellement « lié » ou « connecté ». Ainsi, tandis que la volition peut se définir en partie par le rejet des formes de causalité naturelle (conditionnement), la causalité se définit à son tour en partie par le rejet du pouvoir de la causalité personnelle.[6]

La causalité naturelle ou déterministe présente des schémas, accessibles directement ou indirectement par des moyens empiriques (ils procèdent de perceptions concrètes, qui sont ensuite généralisées, ou d'inférences tirées de celles-ci), mais son aspect fondamental de liaison n'est connu que par analogie, comme un développement conceptuel. La causalité personnelle ou indéterministe, en revanche, est d'abord appréhendée empiriquement (à la manière d'une abstraction intuitive, par le biais d'une « sentiment » intérieur de sa propre volonté), puis formellement distinguée par le refus d'une invariabilité ultime.

Rappelons que la causalité est essentiellement *une relation* . Puisque nous ne percevons pas la relation elle-même, mais tout au plus ses termes, elle n'est pas phénoménale ; autrement dit, elle n'a ni qualités sensibles matérielles ni équivalents mentaux de celles-ci. Nous l'appréhendons, comme nous l'avons déjà évoqué, par intuition lors d'actes de volonté, et nous en inférons par analogie (un acte conceptuel) l'existence d'une causalité similaire. Elle se caractérise donc mieux comme une abstraction.

---

[6] Opposant en quelque sorte la Nature et les Personnes : si la première l'emporte, nous avons la causalité ; si les secondes, nous avons la volonté.

L'aspect statistique de la causalité – et, par négation, celui de la volition – est secondaire, bien qu'il constitue également un aspect relationnel. Ce dernier est ontologiquement une simple expression de la relation, et épistémologiquement un moyen de discerner et de classifier la causalité. La question de savoir si la relation sous-jacente est, ou devrait être considérée comme, une « substance » réelle, ou si elle n'est qu'une projection commode de l'imagination, reste ouverte. Mais, d'un point de vue pragmatique, il importe peu, voire pas du tout, de trouver la réponse.

Une distinction intéressante entre la causalité déterministe et la causalité indéterministe est que, dans le premier cas, les liens individuels ne sont connus qu'en *vertu de* liens généraux, tandis que dans le second cas, ils sont connus *en soi* .

- Autrement dit, la causalité implique des lois naturelles ou des uniformités [7]: c'est grâce à notre connaissance qu'un *type de* chose cause un autre *type de* chose que nous savons qu'un *cas* du premier type de chose a causé un *cas* du second type de chose.[8]

---

[7] L'idée que la causalité concerne les catégories plutôt que les cas particuliers est à attribuer à Hart et Honoré ; du moins, c'est de leurs travaux que je l'ai tirée. Elle explique pourquoi le raisonnement « *post hoc, ergo propter hoc* » (après ceci, donc à cause de ceci) est fallacieux : il est tout simplement *trop hâtif* . Nous inférons bien les catégories (inductivement, par généralisation) à partir des cas particuliers, avant d'inférer les cas particuliers (déductivement, syllogistiquement) à partir des catégories – mais nous devons toujours rester attentifs aux exceptions possibles (preuves inductives de particularisation).

[8] Il serait erroné d'en déduire que toute relation causale individuelle présuppose une relation universelle : la proposition « ce X cause Y » semble superficiellement singulière ; mais en

- En revanche, en matière de volition, nous ne pouvons pas nous référer à des généralités induites ou déduites de ce genre pour établir un lien causal entre l'agent et la volonté, puisque par définition un tel lien est toujours *singulier et imprévisible* .[9]

Comme tout autre concept, celui de volonté ne saurait être considéré comme dépourvu de termes et de conditions (les « termes » désignant ici les identités ontologiques des entités environnantes, et les « conditions » leurs

---

pratique, elle signifie que l'entité individuelle X cause toujours le *type d'* événement Y (lorsqu'elle rencontre un certain *type d'* entité ou de circonstance non spécifié, Z) ; pour cette raison, cette forme singulière n'implique pas nécessairement le plus large « tous les X causent Y ». Mais cela confirme simplement que la notion de « causalité véritablement singulière » est douteuse. À première vue, la quantité n'est pas l'enjeu essentiel de la causalité ; si un « universel » (ou un type) n'a qu'une seule instance, alors sa causalité envers autre chose pourrait également être singulière ! Mais la question est : comment le savoir ? Les propositions de la forme « si cet événement singulier, alors cet autre événement singulier ; sinon *,* pas *cet* autre événement singulier » sont-elles connaissables ? Nous n'aurions, en réalité, qu'une observation de la présence conjointe de ceci et de cela, précédée et suivie d'une observation de l'absence des deux. De telles conjonctions ne suffiraient pas à construire des propositions conditionnelles, qui renvoient à *des négations. des* conjonctions ! (Pour les logiciens, j'ajouterais : les implications matérielles sont inconnaissables sauf par le biais d'implications strictes.)

[9] C'est pourquoi l'argument « *post hoc, ergo propter hoc* » est souvent utilisé avec une apparente légitimité dans le domaine de la volonté (par opposition à la causalité). Dans de tels cas, la logique sous-jacente est en réalité *adductive* , et non déductive. La cause unique est postulée hypothétiquement, pour autant qu'elle semble concorder avec les données disponibles – bien que ce jugement puisse être remis en question par de nouvelles données.

alignements temporels et spatiaux actuels, ainsi que leurs états et mouvements). L'indéterminisme de la volition est toujours lié et circonscrit par le déterminisme de certains termes et conditions, c'est-à-dire par des facteurs causatifs. Le pouvoir de la volition ne signifie pas l'omnipotence, le pouvoir absolu de tout faire ; il s'agit de la capacité à agir dans un nombre limité d'effets possibles, dont la cause n'est pas un agent causal, mais un agent. L'expression courante « causes et conditions » signifie généralement « volitions et causalités », c'est-à-dire les causes volitionnelles et les conditions causales environnantes.

La volonté semble étroitement liée à la conscience. L'étendue des capacités volitionnelles d'un organisme dépend apparemment de l'étendue de ses capacités cognitives. Les animaux dotés d'organes sensoriels simples possèdent des organes moteurs simples. Des systèmes sensoriels plus complexes permettent des systèmes moteurs proportionnellement plus complexes.

De toute évidence, chaque entité possède sa propre « nature », ses propres ressources et contraintes naturelles, qui peuvent être actualisées directement ou indirectement. Pour chaque entité, certaines choses sont « volontaires », d'autres non. Certaines choses peuvent être voulues dans certaines circonstances, mais pas dans d'autres. Certaines choses sont faciles à vouloir à un moment donné, tandis qu'à d'autres moments, cela demande beaucoup de difficulté.

Les capacités varient d'une espèce à l'autre. L'homme peut accomplir des choses que les mouches ne peuvent pas, comme inventer une fusée pour aller sur la Lune. Les mouches, quant à elles, peuvent faire des choses que

l'homme ne peut pas, comme voler sans moteur. De même, au sein de chaque espèce, les individus présentent des capacités différentes. Je peux faire des choses que vous ne pouvez pas faire, quels que soient vos efforts, et inversement ; bien que nous partagions également de nombreuses aptitudes. Cependant, même ces capacités communes peuvent présenter de légères différences : vous pouvez peut-être courir plus vite que moi, etc.

2. Causalité et modalité

La « modalité » désigne les attributs des relations, tels que nécessairement, possiblement, effectivement, effectivement-pas, possiblement-pas, impossiblement, contingentement, probablement, improbablement, qui décrivent différents degrés d'être ou de connaître. Ces attributs sont tous interdépendants ; par exemple, l'impossibilité est la négation de la possibilité. Ils se rencontrent également dans différents contextes, appelés types ou « modes » de modalité.[10]

Le concept de causalité est étroitement lié à celui de modalité. À chaque modalité correspond un *mode de causalité* . On peut distinguer trois modes principaux : le mode logique, le mode extensionnel et le mode naturel, ce dernier incluant les modes spatial et temporel comme cas particuliers. Le mode *logique* s'intéresse aux raisons ou explications des thèses, ou encore aux raisonnements inductifs ou déductifs, c'est-à-dire aux processus inférentiels qui mènent des prémisses aux conclusions. Le mode *extensionnel* concerne la subsomption entre données

[10] Pour une étude approfondie de ce sujet, voir mon ouvrage *Future Logic* .

expérimentales et concepts, entre différents concepts, ou encore entre les relations qui les unissent. Le mode *naturel* traite des causes ou effets phénoménaux ou abstraits d'événements physiques ou mentaux, ou de types d'événements.[11]

La volition, pour être précis, s'oppose à la causalité naturelle, et non à la causalité logique ou extensionnelle. Certes, elle intervient dans les processus rationnels qui sous-tendent le raisonnement logique et la classification, mais nous ne pouvons pas, par la seule force de notre volonté, faire advenir de telles vérités ou relations. Nous pouvons les identifier, tenter de le faire, voire prétendre le faire, mais aucune volonté ne saurait rendre « vrai » ou « inclus » ce qui ne l'est pas. La volition peut donc être considérée comme une exception à l'action de la causalité naturelle. Le mode de modalité ou de causalité applicable à la volition peut être qualifié de mode *personnel* .

> Il convient d'établir ici quelques conventions terminologiques afin d'éviter toute équivoque. La possibilité, au sens naturel, peut être appelée *potentialité* , et l'on emploie alors le verbe *« pouvoir »* (le verbe correspondant au sens extensionnel serait *« pouvoir »* , et au sens logique, *« pouvoir* »). Au sens personnel, on peut réserver le terme « *capacité »* à la possibilité et utiliser le verbe « *être capable de* ». Parmi les autres termes couramment utilisés dans les contextes volitionnels, on trouve : capacité, puissance, pouvoir. (D'ailleurs, au sens éthique, qui dérive de

[11] Remarque : certaines propositions semblent mélanger les modes de modalité ; mais nous sommes capables de les démêler.

la volition, on parle de *permissibilité* et l'on utilise également le verbe *« pouvoir »* . [12]) Il en va de même pour les autres modalités (nécessité, actualité, etc.), mais il n'est pas nécessaire d'entrer dans les détails ici.

La différence entre potentialité (possibilité naturelle) et capacité (possibilité personnelle) résume la différence entre causalité et volonté. La potentialité s'actualise par la causalité naturelle, tandis que la capacité s'actualise par la volonté. Du point de vue de la logique, le terme « capacité » est assez vague et ambigu, car il existe de nombreux degrés de *préparation* aux actes volontaires, et le terme lui-même ne précise pas lequel. Je peux être capable de faire quelque chose en principe, en suivant certaines étapes, et pourtant être loin d'être capable de le faire immédiatement, sans autre formalité. La capacité, au sens large, n'est qu'une simple capacité théorique ; elle signifie simplement qu'il existe *un ou plusieurs* moyens pour la volonté d'atteindre le résultat souhaité, sans les préciser. Mais la capacité immédiate, selon la terminologie employée, peut signifier que nous nous sommes considérablement rapprochés du résultat ; peut-être même au point qu'il est à portée de main, accessible à volonté.

3. Spontanéité

Avant de poursuivre cette analyse, examinons brièvement la notion antithétique de spontanéité . Il est important de noter que, dans son sens premier, le terme « non-

---

[12] Voir mon *ouvrage Logique judaïque* , chapitre 13, pour les éléments de la logique éthique (déontologie).

causalité » se réfère *uniquement* à l' absence de lien entre deux choses *individuelles ou spécifiques* , sans pour autant impliquer que chacune de ces choses soit déconnectée d' *autres* choses non spécifiées. Deux choses peuvent être totalement indépendantes ; nous admettons généralement que cela se produit dans le monde, aussi faut-il reconnaître la pertinence du concept de non-causalité. La « spontanéité » constitue une variation plus radicale de ce concept, désignant des choses dépourvues de *tout* lien avec le reste.

Il convient de distinguer la spontanéité de la causalité naturelle. Nous ne considérons pas les modes logique et extensionnel comme impliquant la spontanéité. On pourrait arguer que les « axiomes » et les « expériences », les primaires apparemment irréductibles de la connaissance, sont logiquement spontanés ; mais ce serait un abus de langage, car ces données sont immuables : elles sont, factuelles à jamais, indépendamment du moment où elles sont entrées dans notre connaissance. En revanche, le concept de spontanéité naturelle ne doit pas se limiter aux événements physiques, mais peut tout aussi bien s’appliquer aux événements mentaux.

La plupart des gens adhèrent à l'idée que certaines choses sont liées entre elles, tandis que d'autres ne le sont pas – même si elles peuvent être liées à d'autres choses. Certains nient l'existence de la spontanéité , c'est-à-dire qu'ils affirment que tout est interconnecté, que ce soit par causalité (uniquement pour les déterministes extrêmes) ou par volonté. Il est important de préciser que le concept de spontanéité n'est pas inconcevable : il renvoie simplement à une négation générale des relations causales. On peut considérer que la spontanéité se manifeste dans *des domaines ou des aspects limités* du monde, sans pour

autant nier l'existence de la causalité à d'autres niveaux ou dans d'autres parties de celui-ci. Certains profanes et philosophes vont jusqu'à affirmer que *tout* est spontané, que rien n'est lié à rien ; mais la croyance en la spontanéité ne doit pas nécessairement conduire à un nihilisme aussi extrême.

En tout état de cause, pour aborder cette question, il faut d'abord admettre les notions de causalité et de spontanéité. Il est logiquement concevable que certaines choses soient liées à *d'* autres, tandis que d'autres ne le sont pas . Admettre la spontanéité pour certaines choses ne signifie pas qu'il faille l'admettre pour toutes. De plus, il est important de préciser que si la spontanéité est possible pour une chose particulière dans une région particulière du monde, cela n'implique pas que *tout* puisse se produire dans ce contexte. Il ne peut exister qu'un *ensemble limité* d'événements spontanés possibles, et rien au-delà. On peut comprendre cela à l'aide de la notion de disjonction.

Il est concevable que « **A *doit* être soit B, soit C, soit D, mais *ne peut* être E, soit F, etc.** » et qu'« **il n'existe *aucun élément X tel que* "si X apparaît, A est nécessairement B", ou "si X apparaît, A est nécessairement C", ou "si X apparaît, A est nécessairement D"** ». Dans ce cas, nous pouvons prédire que *l'un des éléments* B, C ou D apparaîtra nécessairement dans A (à l'exclusion d'autres alternatives envisageables comme E, F, etc.), sans pour autant pouvoir prédire *lequel* , car aucun élément X causal n'existe pour aucun d'eux. Les modalités « doit » et « ne peut pas » dans les propositions ci-dessus indiquent un certain degré de déterminisme ; tandis que l'expression « ou » signifie qu'il existe des alternatives et que l'absence de toute causalité pour celles-ci implique un certain indéterminisme. Ainsi, déterminisme et indéterminisme

peuvent coexister ; et la spontanéité peut être très circonscrite, sans être nécessairement illimitée.

De nos jours, la possibilité de la spontanéité dans la matière est prise très au sérieux. Je fais référence au principe d'incertitude de Werner Heisenberg (1927), selon lequel la position et la quantité de mouvement d'une particule subatomique ne peuvent être mesurées simultanément avec précision. Ce principe a été interprété comme un principe d'indétermination, c'est-à-dire comme ayant une signification non seulement épistémologique mais aussi ontologique, notamment par Niels Bohr [13]. Depuis cette découverte physique, qui semble s'imposer durablement, nous devons admettre que tous les phénomènes naturels ne sont pas soumis à la causalité ; certains semblent régis par une forme de loi moins extrême, simplement probabiliste. Ce scénario doit désormais être pris en compte dans notre analyse philosophique et logique de la causalité.

---

[13] C'est ce qu'on appelle l'interprétation de Copenhague. Il est important de préciser qu'il s'agit d'un cas de pensée positiviste, que l'on pourrait formuler ainsi : « Supposons que les choses ne soient que ce qu'elles paraissent en surface, c'est-à-dire qu'il n'y ait rien de plus profond à connaître. » Ce raisonnement est utilisé, par exemple, dans la théorie de la relativité, où l'on conçoit qu'aucun repos absolu ne sous-tend les différents mouvements relatifs que nous percevons. Je ne rejette pas cette approche ici ; mais il convient de souligner que sa légitimité intellectuelle dans l'histoire moderne est relativement récente, datant de la fin du XIXe siècle . Une approche équivalente concernant le phénomène de la perspective visuelle dirait : lorsque les corps paraissent plus petits de loin que de près, ils sont réellement plus petits – il ne s'agit pas d'une simple illusion d'optique.

Mais n'oublions pas que, même si l'on peut *imaginer* des choses apparaître et disparaître sans raison apparente, comme dans un dessin animé de Walt Disney, cela ne signifie pas que de telles choses soient réellement possibles. On peut aussi se demander : un univers composé uniquement d'événements singuliers, dépourvus de toute régularité et totalement indépendants les uns des autres, est-il *fondamentalement* différent d'un univers régi par les lois naturelles ou la volonté divine ? La question est loin d'être tranchée. La spontanéité, entendue comme pur hasard ou anarchie absolue, est extrêmement difficile à définir précisément ; autrement dit, sa pleine concevabilité n'est pas certaine !

On pourrait dire que *le chaos* est la limite infinie de la « complexité des lois ». Le chaos implique des crises fréquentes de régularité, des changements d'ordre soudains et répétés. À mesure que l'ordre diminue, les formules mathématiques capables de l'exprimer se complexifient. L'ordre parfait est en définitive le monisme ; le pluralisme du monde implique divers degrés d'ordre. Le chaos peut donc impliquer un ordre extrêmement complexe, comme l'absence totale d'ordre. Autrement dit, les concepts de chaos et d'ordre convergent finalement.

De plus, la spontanéité, au sens de hasard, est en quelque sorte une forme de « déterminisme », dans la mesure où *ce qui arrive par « chance » échappe au contrôle d'aucun agent volontaire* [14]! Pour nous, de tels événements sont tout autant hors de notre contrôle que ceux régis par les lois naturelles – voire davantage, puisque ces derniers sont au moins prévisibles et exploitables, tandis que les

[14] Sauf, peut-être, Dieu.

premiers sont imprévisibles (ou, au mieux, probabilistes). Dans un monde de hasard, *nous* sommes *encore plus passifs* que dans un monde de lois naturelles. Autrement dit, les concepts de causalité et de spontanéité naturelle s'entremêlent et tendent finalement vers une lecture commune – *mécaniste* – du monde.

Il existe même une forte composante de spontanéité dans la causalité indéterministe, en ce que la volonté est, d'une certaine manière (et même à des degrés divers), libre et imprévisible. Ainsi, à certains égards, la spontanéité s'apparente à la causalité, et à d'autres, à la volition.

On peut aussi, à un niveau plus profond, considérer toute chose comme « spontanée », au sens de simple coïncidence. Car même les relations causales, en tant qu'objets ou événements de l'univers, « sont » en définitive – ce sont des données irréductibles. On ne peut concevoir une infinité de *niveaux* de causalité ; la cause première doit bien s'arrêter quelque part – une Cause Première ou un Moteur Premier. On ne peut que spéculer sur la nature de l'« événement » primordial : loi naturelle, volonté divine ou simple hasard.

Une autre application moderne possible de la spontanéité est la théorie du Big Bang de Stephen Hawking. Alors que l'application précédente concernait l'infiniment petit (la mécanique quantique), celle-ci s'intéresse aux événements astronomiques : le commencement de l'existence. On suppose que l'univers – matière, mouvement, espace et temps compris – a surgi du néant il y a environ 15 milliards d'années (à quelques milliards d'années près). Cette thèse implique une conception encore plus radicale de la spontanéité. Si les physiciens avancent de telles

affirmations, les philosophes et les logiciens se doivent bien sûr de leur accorder toute leur attention.

La position la plus sage, du moins *a priori* , semblerait donc être d'accepter tous ces concepts tels quels et d'éviter les doctrines extrémistes ou généralisatrices. Le domaine mécanique, ou la causalité au sens large, peut fort bien s'étendre de la pure spontanéité, en passant par divers degrés de probabilité individuelle ou collective, jusqu'à une connexion absolue. Cette dernière englobe apparemment la majeure partie de la nature, ou du moins la plupart des événements que nous rencontrons dans notre expérience quotidienne.

4. Contingence relative vs. contingence absolue

Le concept de causalité, ou causalité naturelle/déterministe, implique en définitive *la nécessité* . Cela signifie que lorsqu'une relation causale nous paraît superflue, c'est uniquement parce que nous n'avons pas identifié ou précisé toutes les causes partielles qui la composent. Dans ce contexte, tout est en principe prévisible. Cette contingence peut être qualifiée de *relative* . C'est ainsi que nous concevons habituellement le fonctionnement de la « nature », c'est-à-dire le monde sans tenir compte des « personnes ».

En revanche, le concept de volition, ou causalité personnelle/indéterministe, implique fondamentalement *la contingence* . Ici, la contingence est entendue comme *absolue* . Ces relations causales sont ponctuelles, les singularités n'étant pas subsumées dans les généralités. Néanmoins, la volition a ses limites. Comme nous le

verrons plus loin, la volition se réfère principalement à la volition directe ; la volition indirecte est un concept dérivé qui considère l'interaction entre causalité naturelle et causalité personnelle. Cette dernière explique pourquoi certains actes de volonté n'ont pas nécessairement le résultat escompté, sans pour autant affaiblir la puissance de la volition directe. Comme nous le verrons également, l'influence est un autre concept causal permettant de délimiter la volition de manière réaliste : la volition opère dans un contexte informationnel, susceptible d'être modifié par des moyens naturels ou volontaires. Bien que ce contexte ne détermine pas les choix d'une personne, il joue néanmoins un rôle dans leur genèse, les rendant plus ou moins faciles.

Notre conception de la nature s'est en réalité complexifiée ces derniers temps, la physique (comme mentionné précédemment) ayant admis l'indétermination réelle de la mécanique subatomique et l'émergence *ex nihilo* de l'univers. Dès lors, nous ne pouvons plus, comme nous venons de le faire, distinguer nature et volonté en affirmant simplement que la première implique la nécessité tandis que la seconde implique la contingence. Il nous faut également distinguer la spontanéité mécanique de la spontanéité personnelle, bien que toutes deux puissent être classées comme des contingences absolues. Nous pouvons, au moins superficiellement, le faire en nous référant à la notion d'« agent », en disant que la spontanéité naturelle n'a pas d'agent apparent, tandis que la volonté en a un : un agent conscient.

2. INTERACTIONS ENTRE LA VOLONTÉ ET LA CAUSALITÉ

Pour poursuivre l'analyse de la causalité et de la volition, il convient d'examiner les relations intermédiaires ou connexes qui relient ces deux domaines de la causalité. Pour une description plus approfondie de la causalité, le lecteur est invité à consulter mon ouvrage * *La Logique de la Causalité** [15].

1. Nécessité et inertie dans la causalité

Dans la causalité naturelle ou le déterminisme, il faut distinguer entre *la causalité nécessaire* et *la causalité inertielle* .

Notre compréhension du terme « nature » renvoie principalement à des relations ***nécessaires*** , telles que, quoi qu'il arrive dans le monde, cette séquence particulière de deux choses est inévitable : dès que l'une se produit, l'autre se produit inévitablement aussi. Les détails peuvent varier selon les cas, notamment en ce qui concerne le temps (la séquence peut être simultanée, différée ou plus tard), le lieu (ici, là) et d'autres aspects ; mais la corrélation est inflexible. La plupart des événements causaux du

[15] Le lecteur devrait lire cet ouvrage au préalable afin de bien comprendre le présent livre. À tout le moins, il convient de consulter les chapitres de synthèse (10 et 16).

monde se déroulent ainsi, inexorablement, comme des cours d'événements inévitables et invariables qu'aucun autre événement naturel, et a fortiori aucune volonté (ou du moins aucune volonté humaine ou animale), ne peut empêcher ni modifier. Par exemple, l'évolution et la trajectoire du Soleil sont, de fait, hors de notre pouvoir d'intervention.

En revanche, il semble que certaines séquences causales soient évitables ou soumises à une manipulation volontaire. Ces cours naturels des événements peuvent être qualifiés d' ***inertiels*** . Il s'agit, à proprement parler, de causalité *conditionnelle* , c'est-à-dire de séquences qui se produiront inévitablement *en l'absence* d'intervention volontaire (humaine, animale ou, éventuellement, divine). Par exemple, le Nil aurait continué à déborder chaque année si le barrage d'Assouan n'avait pas été construit. De même, et plus concrètement, ma respiration reste rythmée tant que je ne la retiens pas volontairement ou que je n'en modifie pas le rythme.

Ainsi, tandis que le concept de nature nécessaire concerne la causalité seule, celui de nature inertielle renvoie à une interface entre causalité et volonté. Lorsque la volonté intervient dans le cours de la nature, on dit qu'un événement ***artificiel*** a remplacé l'événement inertiel. Cet événement artificiel est certes « naturel » au sens large – un potentiel naturel ; mais c'est un potentiel qui ne se réalisera jamais sans intervention volontaire. Par exemple, un morceau d'argile ne deviendra jamais un pot par simple érosion.

> On exprime la causalité formellement (dans sa forme la plus stricte) : « **Si X se produit, alors Y se produit ; et si X ne se produit pas, alors Y ne**

> **se produit pas .** » [16]Des relations plus faibles peuvent être définies par référence à des composés, en remplaçant « X » par « X1 et X2 et X3… » et « Y » par « Y1 ou Y2 ou Y3… », selon le cas.[17]

Lorsque la volonté ***intervient*** , un seul des facteurs causaux – soit la totalité « X » (ce qui est rare) ou une partie « X1 » – relève de l'acte volontaire, tandis que les autres « X2 », « X3 », etc. (le cas échéant) constituent des éléments et des forces naturels [18], et l'effet est un événement artificiel « Y ». Dans ce cas, la conditionnelle « si X, alors Y » ou « si X1, plus X2, etc., alors Y » s'applique.

Lorsque la volonté ***s'abstient*** , le facteur causal volitionnel précédent est nié, c'est-à-dire que « non X » ou « non X1

---

[16] L'aspect négatif de cette définition est aussi important que l'aspect positif, il convient de le noter. La référence de David Hume à la « conjonction constante » entre cause et effet n'est pas suffisante en soi : l'absence de cause et l'absence d'effet doivent également être considérées comme conjointes (dans le cas le plus strict). Pour une critique complète des idées de Hume, voir mon ouvrage *Phénoménologie* , chapitre II-5.

[17] Pour une description précise de tous les cas possibles, veuillez consulter mon ouvrage **La Logique de la Causalité** . La causalité la plus forte est la causalité nécessaire complète. Il existe cependant des causalités plus faibles : la causalité contingente complète, la causalité nécessaire partielle et la causalité contingente partielle. La volition peut être classée dans chacune de ces catégories, comme cause complète ou partielle, qu'elle soit nécessaire ou contingente.

[18] Dans le cas « si X, alors Y », on peut considérer la « nature » telle qu'elle s'exprime dans la relation de cause à effet entre X et Y. Dans le cas « si X1 et X2, etc., alors Y », le rôle de la « nature » est implicite à la fois dans les autres causes partielles (X2, etc.) et dans la relation elle-même.

» est vrai, et les facteurs causaux naturels deviennent prépondérants, c'est-à-dire « X2 », etc., aboutissant à un événement inertiel, « non Y ». Dans ce cas, la conditionnelle « si non X, alors non Y » ou « si non X1, plus X2, etc., alors non Y » est applicable.

Ainsi, les relations causales impliquant la volonté à un stade donné ne sont en rien antinomiennes. L'événement voulu, *une fois voulu, agit comme toute autre* causalité, complète ou partielle, nécessaire ou contingente, au sein du complexe causal concerné. La seule différence réside dans le fait que cette causalité n'émerge pas de processus naturels, mais de la volonté.

> Il convient de noter que *la volition, contrairement à la causalité, n'est pas (ou plutôt, pas entièrement* [19]*) formellement définissable par rapport à des propositions conditionnelles* . C'est là la principale difficulté du concept de volition, qui a déconcerté tant de philosophes.
>
> Il est vrai que si l'on demande à quelqu'un de démontrer son libre arbitre, il répondra probablement : « Voyez, si je veux bouger mon bras, il bouge ; et si je décide de ne pas le faire, il ne bouge pas. » Mais de tels arguments *ad libitum* (« à sa guise ») ont peu de poids, car les antécédents *sont* les événements volitionnels que nous cherchons à définir, ou du moins à prouver, et les conséquents ne sont que leurs effets (en l'occurrence, dans cet exemple, des effets indirects, dépendant de l'état du corps – mais on peut dire la même chose des effets mentaux

---

[19] Voir le chapitre suivant.

indirects, voire des effets directs au sein même de l'âme). Dès lors, on peut légitimement objecter à la personne interrogée : « Qu'est-ce qui vous a poussé à vouloir bouger ou non votre bras ? » Même si ce dernier tente de prévenir cette objection en affirmant : « Je peux faire tout ce que je prévois faire (ou ne pas faire), ou tout ce que vous me dites de faire (ou de ne pas faire) », ou mieux encore : « Je ferai tout ce qu'une machine me dira aléatoirement de faire (ou de ne pas faire) », on peut néanmoins supposer que l'instruction donnée par la personne interrogée ou par la machine devient, dans l'esprit de la personne testée, une cause déterminante plutôt qu'une simple suggestion. Dans ce cas, l'acte de volonté apparent ne serait qu'un effet mécanique de cette instruction.

Ainsi, les propositions conditionnelles ne peuvent servir à définir ni même à prouver la volition, sans tomber dans la tautologie, la circularité, la régression à l'infini ou le paradoxe. Cela n'implique cependant *pas* logiquement que la volition n'existe pas [20]. Il existe sans doute d'autres manières de la définir, ou du moins de la prouver. Chacun peut, a minima, se référer à son expérience intuitive de la volonté personnelle, comme source et confirmation de ce concept.

de noter que *la frontière entre nécessité et inertie peut évoluer avec le temps* . Certains exploits, de facto hors de notre portée à un moment donné, deviennent réalisables

[20] Contrairement aux affirmations de philosophes tels que Gilbert Ryle.

par la suite (par exemple, marcher sur la Lune était, jusqu'à récemment, impossible). L'inverse peut également se produire : ce qui nous était possible au départ devient impossible par la suite (par exemple, certaines lésions cérébrales entraînent une perte importante des facultés cognitives et motrices). La nécessité peut être permanente ou temporaire, acquise ou perdue ; il en va de même pour l'inertie.

Le « *pas encore possible* » s'explique par des contraintes de temps : des obstacles physiques, psychologiques ou cognitifs/intellectuels peuvent être surmontés avant que les facteurs nécessaires ne soient réunis. Une fois la chose réalisée, nous admettons qu'elle a toujours été possible « en principe », même si ce n'était pas immédiat. Le « *plus possible* » résulte de la destruction irréversible d'une faculté, de l'érection d'un obstacle infranchissable ou d'une occasion manquée. Ce qui était possible depuis le début ou durant l' existence de l'entité ou des entités concernées est devenu impossible. Ainsi, ce qui est nécessité causale à un moment donné peut n'être qu'inertie à un autre, et inversement.

Bien entendu, les capacités des différents individus d'une même espèce, ou d'espèces différentes, varient. Par conséquent, ce qui est nécessaire *pour* un individu ou une espèce n'est que pure inertie pour un autre, et inversement. Néanmoins, à un moment et en un lieu donnés, on peut affirmer comme principe absolu soit qu'aucun être humain ni animal n'est en réalité capable d'influencer le cours naturel des événements (ce cours étant alors nécessaire), soit que certains individus d'un groupe donné ont le pouvoir de le faire s'ils le souhaitent (ce cours étant alors inertiel). Cette même distinction entre nécessité et inertie permet d'harmoniser nos conceptions de la toute-

puissance divine et de la causalité dans la nature (voir ci-dessous).

En ce qui concerne le fondement épistémologique des énoncés ontologiques ci-dessus, il convient de souligner que notre connaissance de la causalité est acquise *par induction* .

On peut logiquement supposer que la proposition « Si X est suivi de Y, alors X cause Y » est vraie, surtout si la combinaison X+Y se produit fréquemment, jusqu'à ce qu'on constate que X n'est parfois *pas* suivi de Y. Autrement dit, le raisonnement dit « *post hoc, ergo propter hoc »* (« après ceci, donc à cause de cela »), bien qu'il s'agisse d'un sophisme déductif, n'est fallacieux en soi que dans un contexte plus large. La séquence observée « X est suivi de Y », comme toute donnée empirique, peut servir de base à la généralisation, à condition de comprendre que la généralité « X cause Y » peut nécessiter une particularisation ultérieure si l'expérience le justifie . [21]L'ajustement progressif de ces généralisations permet d'identifier des conditions plus complexes et des relations causales plus variables.

La relation entre causalité nécessaire et causalité inertielle est donc une relation de généralité et de particularité (relative), respectivement. Ce sont deux niveaux de

---

[21] En termes d'analyse factorielle : « X cause Y » est le facteur le plus important de « X est suivi de Y », bien qu'il puisse être nécessaire de revoir son importance à la baisse face à de nouvelles preuves. Symboliquement : $\mathbf{I} \rightarrow \mathbf{Un}_{\mathbf{n}}$ jusqu'à ce que **O** apparaisse. Voir ma *Logique du futur,* partie VI. Contrairement aux allégations de Hume, ce principe est indéniable, car toute négation de ce principe reviendrait nécessairement à l'utiliser.

généralisation, qui ne diffèrent que par leur degré. Le premier est une poussée optimiste vers l'extrême, aboutissant à un absolu apparent ; le second est une correction à la baisse, ramenant ce dernier à un statut plus relatif, compte tenu de l'accès volitionnel évident. Toutes deux sont inductives ; mais l'une est restée inconditionnelle, tandis que l'autre a été jugée conditionnelle à la non-exercice de la volonté.

2. Volonté directe et indirecte

Une autre interface entre les domaines de la volition et de la causalité apparaît avec la distinction entre *volition directe* et *volition indirecte* . À ce stade, nous n'aborderons ces termes que superficiellement ; ils seront explicités plus loin.

Dans la volonté directe, qu'elle soit immédiate ou à long terme, l'effet est inévitable ; autrement dit, ce qui est voulu se produit indépendamment des circonstances. Dans la volonté indirecte, l'effet est un produit ultérieur de la volonté directe, dépendant de la présence des circonstances appropriées. Un acte voulu directement peut être attribué exclusivement à l'agent, car la causalité n'y intervient pas ; ou, si elle intervient, elle est déterminante de façon absolue, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une causalité complète et nécessaire. Un acte voulu indirectement a une origine mixte : bien que le mouvement dans cette direction soit initié par l'agent, son cours exact peut varier par la suite selon les conditions rencontrées ; autrement dit, une causalité partielle et/ou contingente intervient à un moment ou un autre.

La relation causale entre un agent et ce qu'il veut est, à proprement parler, directe si ce qu'il veut se réalise automatiquement et invariablement (immédiatement ou non) : la conséquence est inévitable, quoi qu'il arrive dans la nature et quelles que soient les tentatives d'intervention. La volonté indirecte désigne un lien plus faible, qui consiste en une succession de deux événements causaux : (a) une volonté directe, suivie de (b) une causalité conditionnelle. Dans ce cas, la chose voulue ne se réalise pas invariablement ni automatiquement, car des événements naturels ultérieurs ou d'autres volontés peuvent interférer et empêcher la pleine réalisation de l'objectif de la volonté.

Pour formaliser la volition, on peut utiliser « **A veut W** », signifiant « l'agent A veut l'action W », conformément au schéma sujet-copule-prédicat. Il ne s'agit pas d'une simple convention, mais d'une indication que la relation elle-même (« vouloir ») est uniforme en toutes circonstances et que ce qui confère à chaque acte de volonté sa particularité est l'agent qui l'accomplit (A) et la direction ou le résultat de l'action (W).

Il convient de noter que, bien que le mot « volonté » soit utilisé pour indiquer explicitement l'implication de la volonté, d'autres mots sont bien sûr employés en pratique, où la volonté est implicite. Les mots « faire », « produire », par exemple, sont courants ; mais ils sont ambigus en ce qu'ils n'indiquent pas toujours une volonté. Le plus souvent, plutôt que les deux mots « volonté », on utilise un verbe unique sous la forme « *volonté* » ; par exemple, « marche », « chante », « pense » ou « espère », plutôt que « volonté marchant », « volonté espérant », etc.

On peut distinguer les actes de volonté proprement dits de leur absence. Plus formellement, cela renvoie à la distinction entre « **A ne veut pas W** » et « **A ne veut pas W** », bien que, dans la pratique, cette distinction soit parfois floue (selon le degré de conscience en jeu). Ces deux états – volonté et absence de volonté – constituent deux sous-catégories importantes de la volonté au sens large, que l'on peut qualifier respectivement de volonté positive et de volonté négative, ou d'activité et de passivité. Il est évident que l'absence de volonté peut souvent être considérée comme une forme d'acte de volonté, du moins lorsque notre inclination à agir est forte et que nous devons nous en *abstenir* . C'est pourquoi les considérations logiques relatives à la volonté doivent également s'appliquer, *mutatis mutandis,* à l'absence de volonté – pour tout être doté du pouvoir de volition.

Affirmer que A peut vouloir W ne signifie pas nécessairement que A peut vouloir W ***à volonté*** , c'est-à-dire directement et immédiatement ; il se peut que A ne puisse parvenir à W qu'indirectement et progressivement, ***par un processus*** , par étapes, en voulant d'abord W1 dans certaines circonstances spécifiques, puis W2 dans d'autres circonstances appropriées, et ainsi de suite… jusqu'à ce que W se produise. Autrement dit, la capacité en principe ne signifie pas la capacité sans s'y soumettre [22]. La distinction entre volonté directe et indirecte peut alors être formellement exprimée comme suit.

- Volonté directe : « **Si A veut W, alors W se produit** ».

[22] Nous existons, bien sûr, dans un monde réel, avec ses limites et ses règles. Souhaiter que quelque chose soit ainsi ne le rend pas ainsi ; penser le contraire est de la folie.

- Volonté indirecte : « **Si A veut W et que les conditions X, Y, Z... (ou similaires) se produisent simultanément, naturellement ou volontairement, alors W se produit ; mais si A veut W et que les conditions appropriées ne se produisent pas également, alors W ne se produit pas** ».

Ainsi, dans le cas de la volonté directe, l'objet de la volonté est identique à son résultat (« O » dans les deux cas). En revanche, dans le cas de la volonté indirecte, l'objet de la volonté (ce qui la qualifie de volonté de « O ») n'est pas toujours identique à l'effet produit, que nous appellerons « V », car la volonté mise en œuvre est insuffisante en elle-même pour garantir l'émergence de « O » ; elle ne le fait que lorsque certains facteurs environnants (X, Y, Z…) sont réunis. Chaque fois que la volonté se manifeste, elle produit assurément *un* effet minimal V (ne serait-ce que chez l'agent qui la met en œuvre, voire dans son environnement mental ou matériel) ; mais cet effet (V) peut correspondre à l'objet de la volonté (V = O) ou non (V ≠ O) : s'il y correspond nécessairement, la volonté est dite directe, sinon elle est indirecte.[23]

Ainsi, pour résumer, plusieurs causes partielles donnent naissance à W. L'une d'elles est la volonté de W, qui constitue en elle-même une volition directe de l'agent. Si cette volonté trouve des causes partielles appropriées dans son environnement (X, Y, Z, etc.), elle aura indirectement

[23] Notez que le terme « V » peut être remplacé par la disjonction « V1 *ou* V2 *ou* V3… » dans les cas de volition indirecte où l'effet varie en fonction de facteurs environnants inconnus ou non spécifiés, c'est-à-dire lorsque les facteurs X, Y, Z… mentionnés dans l'antécédent ne couvrent pas toutes les causalités possibles.

produit W. Dans le cas contraire, elle produira autre chose que W. L'agent peut bien sûr parvenir au même but par différents actes volitionnels directs, même dans des conditions identiques (et d'autant plus que les conditions varient). Par exemple, on peut se rendre du point P au point Q de plusieurs manières.

Les conditions requises peuvent être des facteurs naturels, comme le bon fonctionnement du système nerveux et musculaire, ou des facteurs physiques ou mentaux (comme une machine ou un manuel d'utilisation) résultant d'autres actes de volonté, du même agent ou d'autres personnes. Dès lors qu'elles influent sur le cours des événements, elles sont pertinentes pour la volition et sa qualification de directe ou indirecte. Ces conditions peuvent être nécessaires ou contingentes ; autrement dit, il peut n'exister qu'un seul ensemble de circonstances permettant d'obtenir le résultat souhaité, ou plusieurs alternatives possibles.

Bien que l'on considère souvent, en pratique, une volonté comme étant *effectivement* « directe » lorsque les conditions normales (comme un corps et un esprit sains, etc.) sont réunies, *car ces conditions inanimées ne pourraient, sans une telle volonté, produire un tel effet* , il n'en est évidemment pas de même, à proprement parler, si un changement de conditions l'entrave ou la détourne de quelque manière que ce soit. L'objectif ici est de souligner la distinction fondamentale entre l' *activité de la volonté et la passivité* relative de ses conditions préalables.

3. Matière, esprit et âme

La compatibilité entre causalité et volonté (et par extension avec la spontanéité naturelle) est indéniable. Rien n'empêche que les deux coexistent dans notre monde, sous forme de domaines adjacents et interagissant. La volonté est à la causalité ce que les trous d'un gruyère sont aux processus causaux. La causalité peut s'appliquer à la plupart des processus, à l'exception de quelques-uns où la volonté intervient.

Il convient de clarifier la distinction entre un « agent » mécanique et un « agent » au sens de la notion de volition. La volition est essentiellement active, tandis que la causalité est essentiellement passive. Lorsque nous disons qu'un agent de la volition fait, agit, crée ou produit quelque chose, nous conférons à ces termes une signification particulière fondée sur l'introspection. Lorsque nous utilisons des termes similaires en référence à la causalité (par exemple, à une machine), leur connotation est beaucoup plus atténuée, puisque dans ce domaine, tout se produit par réaction automatique.

Quand on dit d'une machine, ou même d'une plante, qu'elle accomplit ou provoque quelque chose, on veut dire qu'une de ses qualités ou un de ses mouvements engendre une autre qualité ou un autre mouvement (de cette même machine ou d'un autre élément, pouvant ainsi constituer une nouvelle entité). Mais on ne veut pas dire littéralement que la machine ou la plante *elle-même* , même en supposant une certaine spontanéité dans l'apparition de ses qualités ou de ses mouvements, a atteint le résultat. En revanche, dans le cas de la volonté, la personne (Dieu, humain ou animal), *en tant qu'entité unitaire* , initie, à partir d'une posture *statique , un changement ou un*

mouvement dans son environnement immédiat, et parfois même au-delà. C'est dans ce sens que nous entendrons ici le terme « agent », avec la notion sous-jacente de *responsabilité* .

Alors que dans la causalité, la cause et l'effet peuvent être spatialement, temporellement et conceptuellement séparés, dans la volition, l'acte de volonté immédiat doit être considéré comme se produisant à l'intérieur ou émanant de l'acteur (son moi, son âme ou son esprit), et non au-delà de lui dans l'esprit, le cerveau, le système nerveux ou le corps environnants : *les conséquences éventuelles* de cet acte ne relèvent pas entièrement du pouvoir et de la responsabilité de l'acteur, mais dépendent d'autres facteurs, comme expliqué précédemment.

Ainsi, tandis que la causalité peut être perçue comme essentiellement liée aux séquences d'événements (au sens large) au sein du monde matériel/physique, mental/imaginaire et psychosomatique, la volition doit être envisagée comme concernant le monde spirituel et son interface ou interaction avec ce monde de la causalité ou de la nature. Une fois que la volition a injecté ses choix dans le cours de la nature, celle-ci poursuit son cours, mais sur une nouvelle voie ; la volition dévie ainsi le flux de la causalité depuis un autre plan (supérieur ou plus profond).

L'inertie et les conditions sont donc deux aspects de l'interaction entre l'âme et la nature. **L'inertie correspond au cours naturel des choses en l'absence de volonté ; les conditions sont les facteurs naturels qui entrent en jeu lorsque la volonté intervient.** Les premières se manifestent en l'absence de volonté, les secondes en sa présence. Certaines choses (la plupart, en réalité) échappent au pouvoir de la volonté ; elles relèvent de la

nécessité naturelle (et, dans certains cas, de la spontanéité naturelle).

Tout ceci nous amène à la relation causale d' *influence* . À partir de ce concept important, nous étudierons plus en détail (par la suite) comment l'agent de la volonté peut être affecté par des événements naturels ou par d'autres agents de la volonté.

4. Concevoir la volonté divine

Si nous concevons Dieu comme existant et omnipotent, nous devons considérer ***toutes les nécessités naturelles comme de simples inerties par rapport à Lui*** , à l'exception des nécessités logiques (c'est-à-dire que les faits sont des faits, que les contradictions sont impossibles, qu'il n'y a pas de juste milieu entre l'existence et la non-existence – et autres vérités évidentes de ce genre, dont les contradictoires sont elles-mêmes contradictoires).

Une telle prémisse n'entrave pas la connaissance scientifique, puisque toute notre connaissance des lois naturelles repose de toute façon sur des généralisations tirées d'observations empiriques particulières. Affirmer que Dieu peut, s'il le souhaite, intervenir dans n'importe quelle loi naturelle n'implique pas qu'il le fera jamais. On peut soutenir que c'était sa volonté d'instituer de telles lois dès le départ, même s'il s'est réservé la possibilité d'interventions exceptionnelles [24]. Ainsi, toutes les

[24] Les croyants en l'intervention divine distinguent deux types d'interventions : (a) ***les miracles*** , ou intervention manifeste, ces rares cas où l'intervention nous est spécifiquement connue (ou supposée l'être), et (b) ***la providence*** , ou intervention cachée, l'intervention présumée

nécessités naturelles relatives à nous, êtres inférieurs, peuvent être considérées comme des nécessités effectives, même si l'on admet qu'il s'agit, à proprement parler, d'inerties qui pourraient en principe être abrogées par la volonté divine.

Cette position se distingue de ce qu'on appelle l'occasionalisme, défendu par des philosophes comme Al-Ghazali (1059-1111) : ces derniers nient la causalité naturelle au profit d'une volonté divine universelle, tandis que notre position vise à concilier les deux. Nous n'affirmons pas ici que Dieu soit la cause directe de tout ce qui arrive dans le monde, mais nous concevons seulement qu'il a le pouvoir d'intervenir à sa guise, bien que dans la grande majorité des cas, il s'abstienne d'exercer ce pouvoir. Al-Ghazali, musulman, demeure remarquable pour avoir réfuté l'idée d'Avicenne (ou d'Ibn Sina, 980-1037), fondée sur la philosophie grecque, selon laquelle le monde matériel était une *conséquence nécessaire de Dieu, insistant au contraire sur le fait qu'il était un produit de la volonté* divine . Al-Ghazali estima devoir recourir à la négation de toute causalité naturelle

plus fréquente qui se déroule « en coulisses », c'est-à-dire à notre insu (bien que ces deux termes soient parfois employés de manière plus générique, l'un englobant l'autre, voire les deux étant synonymes). Mais même lorsque Dieu n'intervient pas, il conserve le pouvoir de le faire ; aussi, dans de tels cas, il fait preuve de retenue. Notons que le judaïsme célèbre à la fois l'intervention divine manifeste et l'intervention divine cachée, respectivement lors des fêtes de Pessa'h (par exemple, voir le livre de l'Exode) et de Pourim (voir le livre d'Esther).

pour parvenir à cette réfutation ; mais comme le montre cet exemple, il s'agissait d'une mesure excessive.[25]
Nombre de penseurs se sont détournés des idées de création divine et d'intervention divine dans la nature, partant du principe que ces idées impliquaient logiquement la responsabilité divine pour tous les événements du monde, le déni des lois naturelles et une contradiction avec le libre arbitre humain. Pourtant, une hypothèse cohérente est possible, à condition de bien comprendre la différence entre nécessité naturelle et inertie, ainsi que celle entre cause directe et cause indirecte. À ce sujet, il convient de citer textuellement un passage de mon ouvrage * *L'Illogisme bouddhique* [26]* :

> Il convient de préciser ici que la « création » ne se réduit pas à la causalité divine à l'égard de l'univers (ou du reste de l'univers). Le type de causalité sous-jacent est la volition, un acte de libre arbitre, et non la causalité. De plus, Dieu n'est pas conçu comme la cause directe de tout dans l'univers, mais simplement comme Cause Première et Premier Moteur, c'est-à-dire comme la cause de son contenu initial et de son mouvement initial, ainsi que des « lois de la nature » qui le régissent. Dans une perspective moderne, cela pourrait s'entendre comme la matière première soumise au Big Bang, l'ignition de cette explosion et la programmation de l'évolution de la nature qui s'ensuit, incluant l'apparition des particules

---

25 En tout cas, la position d'Al-Ghazali n'est pas la même que celle de David Hume (1711-76), auquel il est souvent comparé ; ce dernier vise à nier toute causalité.

26 Voir le chapitre 10. (Mise en gras et en italique ajoutée pour souligner l'importance du texte.)

élémentaires, des atomes de complexité croissante, des étoiles et des planètes, des molécules, des cellules vivantes, l'évolution des formes de vie, des organismes dotés de conscience et de volonté, etc. (le créationnisme ne se limite pas à une interprétation littérale du scénario biblique).

Une fois que Dieu a voulu (c'est-à-dire créé) la nature inchoative, celle-ci poursuit son cours selon la causalité, laissant place, peut-être, à des événements spontanés (comme le suggère la mécanique quantique) et à des actes de volonté localisés (chez les humains, et peut-être chez les animaux supérieurs, lorsqu'ils apparaissent). Comme mentionné précédemment, la causalité comporte différents degrés ; et lorsqu'un événement en cause un autre, qui à son tour en cause un troisième, il ne s'ensuit pas que le premier soit la cause du troisième. Même lorsqu'il est (donc indirectement) une cause, le degré de causalité en jeu peut être moindre que celui du maillon précédent de la chaîne (atténuation). De même, en matière de volonté, ***la cause d' une cause peut être une cause mineure, voire inexistante. Il est donc inexact de considérer une Cause Première, telle que Dieu est conçu par rapport à la nature, comme la « cause de tout », indépendamment de tout processus. La succession des événements causaux et la variété des relations causales impliquées doivent être prises en compte*** .

La spontanéité des événements physiques et la liberté de la volonté individuelle (humaine ou animale) ne sont pas en contradiction logique avec la création, car elles se produisent dans un contexte

d'existence créé par Dieu. Dieu peut être la cause indirecte d'événements spontanés ou voulus individuellement, en ce sens qu'il les rend possibles, sans pour autant en être la cause directe, c'est-à-dire qu'il les rend nécessaires ou les actualise. De plus, affirmer la création n'implique pas logiquement de considérer, comme le faisaient certains philosophes grecs, que Dieu est ensuite *contraint de* laisser la Nature suivre son cours sans entrave. Il est concevable qu'Il choisisse de ne pas intervenir du tout ; mais il est tout aussi concevable qu'Il choisisse d'intervenir ponctuellement, modifiant parfois le cours des choses (ce que nous appelons « miracle », ou plus largement « providence »), voire, à un moment donné, arrêtant complètement le monde. Le fait qu'Il soit à l'origine du monde ne L'empêche pas nécessairement d'intervenir davantage par la suite.

Tout ce que je viens de décrire est *concevable* , c'est-à-dire une théorie cohérente de la création, mais cela ne signifie pas que ce soit définitivement *prouvé* , c'est-à-dire déductivement évident ou inductivement la seule vision acceptable des choses au regard de toutes les données empiriques disponibles. Il est important de noter que je ne cherche pas à apporter un soutien inconditionnel aux dogmes religieux, quels qu'ils soient. Je réagis plutôt aux prétentions de nombreux prétendus scientifiques d'aujourd'hui qui (s'appuyant sur des conceptions très simplistes de la causalité et de la logique causale) affirment avoir définitivement *réfuté* la création, ou qui, à l'instar de Nagarjuna, prétendent qu'elle est logiquement *inconcevable* .

> De tels dogmes ne constituent pas une philosophie authentique. Il ne faut jamais se laisser intimider par le prestige, qu'il soit sacerdotal ou académique, mais toujours rester ouvert d'esprit et considérer les faits et les arguments avec impartialité et équité.

5. L'étude de la volonté

Pour résumer nos progrès à ce jour : **l'étiologie** peut se définir comme l'étude de tout ce qui concerne la causalité, y compris toutes les relations de cause à effet et leurs négations, principalement celles mentionnées ci-dessus. L'étiologie est une branche de l'ontologie, dans la mesure où elle clarifie et définit théoriquement les concepts fondamentaux communs à toutes les sciences particulières – qu'elles soient physiques ou mentales (dans le mode naturel), relatives à la volition (domaine spirituel) ou cognitives et intellectuelles (dans le mode logique). L'étiologie est également un aspect de l'épistémologie, dans la mesure où son autre tâche majeure est de décrire et de valider notre acquisition de ces concepts.

L'étiologie vise donc à la fois à démystifier les concepts causaux en général et à nous indiquer comment les appliquer et les justifier correctement dans des cas particuliers. C'est une science philosophique et logique, plutôt qu'une science spécialisée, car elle ne s'intéresse pas à des termes spécifiques, sauf à titre d'exemples et de données. Nous n'avons pas de termes distincts pour l'étude de la causalité et de la volition, sans doute parce qu'il s'agit de sujets étroitement liés.

L'étude de la causalité est essentielle à nos jugements dans la vie quotidienne, au sein de la famille et de la société, en droit et en justice, en économie et en politique, en sciences et en histoire [27]. Dans la plupart des domaines qui intéressent l'humanité, les jugements causaux concernent à la fois la causalité et la volonté. La psychologie et la sociologie ne se limitent pas à la volonté ; l'agriculture et la technologie ne se limitent pas à la causalité. De plus, même si (comme mentionné précédemment) la causalité est généralement associée aux généralités et la volonté aux particuliers, l'étude de ces deux formes de causalité exige une attention particulière aux cas particuliers et vise à parvenir à des généralités.

Lorsqu'elle s'intéresse à la volition, l'étiologie se transforme rapidement en ce que l'on pourrait appeler « **métapsychologie** », une étude des fondements de la conscience, y compris la volition. Elle se déploie en effet comme une élucidation des termes causaux les plus couramment utilisés en psychologie – tels que l'habitude, la compulsion, l'obsession, l'inhibition, etc. La psychologie, en tant que science particulière, s'interroge sur les facteurs spécifiques qui influencent les choix spécifiques, et ainsi de suite. Mais il nous faut d'abord

---

[27] La plupart des théories de la causalité ignorent cette large application du jugement causal, se concentrant sur la compréhension des propositions causales générales (telles que « le type X cause le type Y »), que la science poursuit et à partir desquelles les cas particuliers sont censés être obtenus par subsomption. Mais, comme l'ont souligné Hart et Honoré, cette approche est souvent inutile en pratique, puisque nous procédons fréquemment dans le sens inverse, par généralisation à partir de jugements causaux particuliers (c'est-à-dire « cet élément particulier, qui se trouve être de type X, a causé cet autre élément, qui se trouve être de type Y »).

explorer les concepts sous-jacents : c'est le rôle de la métapsychologie . Parfois, la frontière entre ces niveaux d'abstraction est floue, et la métapsychologie peut empiéter sur le domaine de la psychologie, et inversement.

La métapsychologie, notez-le, comme toutes les enquêtes philosophiques/logiques, comporte deux aspects interdépendants : l'un ontologique (décrire et classifier l'objet étudié) et l'autre épistémologique (comment le connaissons-nous, ou du moins avons-nous connaissance de lui ?).

Il convient de souligner que l'intérêt et l'approche du logicien vis-à-vis des concepts psychologiques sont ici théoriques et formels, et non pragmatiques et médicaux. Nous nous intéressons, par exemple, à des concepts intentionnels tels que le désir, l'aversion, l'amour, la haine et l'indifférence, afin de saisir des formes de discours comme « J'ai envie de faire X » ou « Je pense que je devrais faire X », d'en analyser les interrelations et les inférences que l'on peut en tirer. Ce sont là des concepts fondamentaux communs à toutes les théories particulières de la psychologie.

Notre propos n'est pas ici la psychologie thérapeutique. Néanmoins, de même que l'épistémologie, bien que principalement descriptive plutôt que prescriptive, améliore notre pensée par l'étude détaillée des arguments logiques, nous pouvons espérer que notre systématisation actuelle des concepts psychologiques aura un effet bénéfique et salutaire.

Nous, les humains (et les autres animaux aussi, sans doute), sommes constamment bombardés par une multitude de désirs et d'aversions, d'amours et de haines, d'espoirs et de craintes, de certitudes et de doutes, et de

réactions esthétiques face au beau et au laid, plus ou moins conscients et changeants, qui nous tirent et nous poussent dans tous les sens, à des degrés divers et souvent de manière contradictoire. Nous sommes également indifférents à beaucoup de choses, à tout moment. Nous agissons généralement sous l'influence de ces pulsions, même si nous y résistons souvent en nous référant à des valeurs plus larges ou à plus long terme. L'étude de la volition est une tentative, par la raison, de clarifier et de trier ces données, et de leur apporter ordre et cohérence.

3. ANALYSE PLUS APPROFONDIE DE LA VOLONTÉ

1. Connaissance de la volonté

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 [28].

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 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

---

[28] 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.

> 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 [29], 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, 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

---

[29] 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).

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 [30]. Tandis que les objets naturels sont 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

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

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 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 aux 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 de lui ; 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.[31]

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.

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

---

[31] 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.

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.[32]

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 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.

---

[32] 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.

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.[33]

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

[33] 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.

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.

4. CONSCIENCE ET RESPONSABILITÉ

1. La conscience dans la volonté

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 faire 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 faire 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 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 sa volonté, 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.[34]

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

---

[34] 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.

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.[35]

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 à atténuer la responsabilité et les secondes à l'accroître. Ce concept peut être compris de deux manières[36] :

(a) Cela peut faire référence à *des conditions* qui, objectivement, affectent [37]le cours des événements, avant ou après l'action volontaire, mais non par le biais de la connaissance. Par exemple, si un homme volait

---

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

[36] 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.

[37] 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.

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 [38]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 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.

---

[38] 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.

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.[39]

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 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 [40]. Il convient de noter que toute manifestation de

---

[39] 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.

[40] 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

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 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. [41]

---

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 ?

[41] 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

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 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 [42]tenterons ici, au passage, de décrire certaines

---

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.

[42] Cette section n'est pas directement pertinente pour notre analyse de la volonté à ce stade, mais elle est néanmoins

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 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

---

insérée dans le prolongement de la discussion sur la responsabilité, en abordant certaines questions épistémologiques relatives à ce sujet.

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 [43]. »

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.

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

---

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

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.[44]

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

---

[44] 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) [45].

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.

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

5. INFLUENCE ET LIBERTÉ

1. L'influence s'exerce par le biais de 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 [46]). 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 [47].

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

---

[46] 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.

[47] 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.

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, mutatis mutandis, clarifier de la même manière diverses formes d'influence impliquant notX et/ou notW en tant que termes, tels que « 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 [48]les souvenirs, les 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

---

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

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 » [49]. On peut affiner ces

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

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 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.[50]

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

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 impliquée 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 impliquée 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 [51]).

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 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

---

[51] 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.

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 [52].

[52] Par exemple, dans un contexte physiologique, on pourrait comparer l'état de santé général et le tonus du corps à

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).

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,

---

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.

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 [53]. 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 similaires. Néanmoins, nous sommes conscients que si les circonstances influentes avaient été différentes, nous aurions très bien pu agir autrement. Autrement dit, le

---

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

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 [54].

On peut également être influencé par *les émotions* : ressenties corporellement ou mentalement, de manière concrète ou abstraite. Les émotions, bien sûr, surgissent

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

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 [55]. Quant à la

[55] 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 « 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

> 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 [56], 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 [57]ou la gorge), et les émotions purement mentales dont les qualités phénoménales sont très subtiles, voire imperceptibles.

Il convient de souligner qu'une émotion peut être présente et ressentie *sans être admise* . Dans ce cas, on dit qu'elle

---

l'entrelacement de deux esprits ou plus ? Tous les esprits se rencontrent-ils dans un « inconscient collectif », peut-être ?

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

[57] 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.

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.[58]

---

[58] La question de savoir si les émotions sont nécessairement « intentionnelles », c'est-à-dire dirigées vers un objet précis, reste ouverte. Je pense que certaines le sont, d'autres non. Ces dernières pourraient n'être que des

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 politiques. Et *comment* cette transmission s'est-elle opérée ? Par l'exemple, par la prédication ou par une

---

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.

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.[59]

---

[59] 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 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

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 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.

---

nature à favoriser ce comportement plutôt que d'autres alternatives possibles.

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.[60]

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

---

[60] 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).

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** » [61]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 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

---

[61] 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*].

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 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.[62]

[62] Mais veuillez consulter **l'annexe 1** pour quelques commentaires supplémentaires sur ce sujet.

7. LES MÉCANISMES DE LA VOLONTÉ

1. Contexte culturel et considérations épistémologiques

Mon propos est ici de proposer une théorie de la volition ; ou plus précisément, une théorie des lieux et des séquences de son action, car à ce stade, une définition formelle de la volition en tant que relation causale n'est pas encore aboutie. Il est toujours utile d'envisager, au moins dans ses grandes lignes, un scénario, même si certains détails cruciaux font défaut. Il n'est même pas nécessaire qu'il soit immédiatement suffisamment clair pour être testé de manière décisive.

Il convient de préciser ma démarche dans cette recherche. La question de la volonté est un problème philosophique séculaire. Ce n'est pas une invention des philosophes, mais bien la nécessité, pour eux, de concilier deux constats : d'une part, la certitude intérieure, partagée par la plupart des individus, de posséder une certaine capacité de choix et une responsabilité quant à leurs actes ; d'autre part, l'extrême difficulté à formuler et à justifier ce concept de volonté. De plus, la question de la volonté n'est pas une simple spéculation, mais a d'énormes conséquences pratiques – psychologiques, morales, spirituelles, sociales, juridiques et politiques – pour chaque être humain.

Au fil du temps, de nombreuses solutions au problème ont été proposées, allant du déni pur et simple de la volonté

(mécanisme, béhaviorisme), en passant par des évaluations lyriques très pessimistes et très optimistes du potentiel humain qui avançaient diverses affirmations sans aborder les questions formelles, jusqu'à des croyances métaphysiques et mystiques que l'on pourrait peut-être qualifier d'exagérées.

Ma propre approche des problèmes philosophiques a toujours consisté à m'efforcer de justifier les croyances courantes, mais avec un esprit critique et sans naïveté. En tant qu'enfant du XXe $^{\text{siècle}}$, je suis enclin à respecter la science et à éviter les élucubrations métaphysiques. Pour autant, je suis loin d'être un matérialiste pur et dur, et je reste ouvert aux traditions mystiques. Ma politique philosophique est de privilégier l'inclusion à l'exclusion, de rechercher autant que possible un terrain d'entente entre les doctrines opposées, et de demeurer modéré et pragmatique.

Pour garantir une approche mature et saine, il est impératif de toujours être attentif aux questions méthodologiques : *ne jamais affirmer un savoir sans s'interroger simultanément sur la justification de cette affirmation* . Je privilégie une approche phénoménologique, qui prend en compte en permanence la quantité et la nature du contenu expérientiel de toute construction conceptuelle. Cette approche doit s'appuyer sur une analyse logique répétée, fondée sur des principes inductifs et déductifs, incluant une auto-réévaluation réflexive.

Ainsi, concernant le problème de la volonté, il convient d'abord de formuler une thèse minimaliste, aussi proche que possible du système de croyances du commun des mortels et de la culture scientifique matérialiste contemporaine, avant d'opter pour des constructions

théoriques plus extravagantes. C'est un principe d'adduction que le simple est toujours préférable au complexe. L'enjeu premier, en matière de volonté, est précisément *de concevoir* une théorie cohérente et plausible. Imaginer un scénario, visuellement et verbalement, est déjà une tâche ardue. Ensuite, bien sûr, cette thèse concevable doit être testée empiriquement afin de réduire progressivement son caractère spéculatif.

Concernant les normes méthodologiques, il convient de préciser d'emblée que tout concept, aussi spéculatif soit-il, repose sur une forme d'expérience. Sans expérience, aussi subtile et fragile soit-elle, aucune conception ni conceptualisation n'est possible. Par « expérience », il faut toutefois inclure non seulement les expériences physiques (données sensorielles de toute nature), mais aussi tout contenu phénoménologique : projections mentales (images, sons, souvenirs, imaginations, anticipations) et, enfin, introspections intuitives (cognitions, évaluations, volitions, intentions, significations personnelles). Limiter les preuves admises aux seules sensations physiques, en omettant arbitrairement toutes les données introspectives, est trompeur.

Deuxièmement, il est important de comprendre que toute théorie, aussi confirmée soit-elle par l'expérience, demeure, dans une certaine mesure, spéculative. Ceux qui prétendent que seul leur matérialisme extrême est scientifiquement acceptable et qui qualifient toutes les doctrines mentales ou spirituelles de simples spéculations font preuve de prétention. Ce qui confère à une théorie son « statut scientifique » (au sens large et correct du terme) est son respect de toutes les règles connues et cohérentes de la logique inductive et déductive. Ce qui fait la supériorité d'une théorie à un moment donné n'est pas son

contenu matérialiste, mais le fait qu'elle soit l'hypothèse la plus cohérente et la plus confirmée disponible. La science n'est ni un préjugé, ni le privilège d'une quelconque caste sacerdotale moderne. Elle est ouverte, flexible et démocratique, et repose sur le pouvoir de ceux qui, à un moment donné, adoptent une approche de la connaissance à la fois empirique et logique.

Comme nous le verrons, une erreur fréquente en étiologie aujourd'hui consiste à confondre le concept de causalité *naturelle* avec celui, plus restreint, de causalité *physique* . L'analyse logique du concept de causalité le réduit à une question purement formelle de présence et d'absence de choses possibles, conjointement et séparément. Ainsi, le paradigme de la causalité naturelle, sa définition la plus rigoureuse, se définit comme suit : « si X, alors Y ; et si non X, alors non Y » (ou encore : « X et non Y sont impossibles ; et non X et Y sont impossibles ») – où X, Y, non X et non Y sont chacun des choses potentielles [63]. Les « choses » en question ne sont pas nécessairement des objets physiques concrets, mais peuvent être des abstractions de tels objets, ou encore des phénomènes mentaux et leurs abstractions, voire des choses intuitives. Il est important de noter *que cette forme n'est pas intrinsèquement limitée aux termes physiques* . Par conséquent, l'affirmation de certains selon laquelle la causalité naturelle se limite aux événements physiques et

---

[63] Ainsi, dans le mode naturel de causalité. Mais on peut aussi considérer comme « naturelles », au sens large, des relations similaires avec la modalité extensionnelle, bien que ces dernières soient, à certains égards, apparentées à la causalité logique. Voir mes ouvrages **Logique du futur** et **La logique de la causalité** pour une présentation complète de ces concepts. Je resterai simple ici.

renvoie à une loi physique est dénuée de fondement logique.

Les remarques défensives précédentes s'adressent d'emblée à certaines catégories de philosophes. Au fil de notre développement sur la théorie de la volonté, le lecteur constatera l'équilibre et la impartialité de notre approche. Nous nous efforcerons de répondre à toutes les préoccupations légitimes de la pensée moderne, tout en intégrant les concepts nécessaires (esprit, âme) afin d'éviter de rejeter la volonté avec l'eau du bain (métaphysique). Nous veillerons à la transparence et évaluerons la justification de chaque idée présentée, tout en gardant à l'esprit que, dans certains cas, un contexte s'impose avant d'en discuter la validité.

2. Contexte théorique

Je dois, pour commencer, rappeler au lecteur certains aspects de ma vision du monde et de ma terminologie, développés dans des travaux antérieurs [64].

Je reconnais trois domaines de l'existence : le domaine physique (ou matériel), le domaine mental (ou imaginaire) et le domaine spirituel (ou sphère de l'âme). Ceux-ci correspondent à trois catégories d'expérience : les perceptions sensorielles (par le biais des organes des sens, incluant les émotions viscérales), les projections mentales correspondantes (images et sons perçus mentalement, incluant les souvenirs, les rêves, les rêveries et les anticipations), et les intuitions de soi (connaissance intérieure des événements sans attributs phénoménaux,

---

64 Notamment, ma *phénoménologie* .

telles que les cognitions, les évaluations et les volitions). La conception renvoie à l'abstraction de ces données, impliquant des comparaisons de mesures. La conceptualisation, la proposition, l'inférence et la pensée sont des dérivés de tout ce qui précède.

Tous ces éléments d'expérience et de connaissance conceptuelle doivent d'abord être considérés d'un point de vue phénoménologique. Autrement dit, il convient de les percevoir comme des apparences neutres, sans porter de jugement définitif sur leur réalité ou leur illusion avant qu'une évaluation logique approfondie n'ait été menée. Plus précisément, les apparences doivent être considérées comme réelles, à moins que la raison ne les juge illusoires ; car les concepts de réalité et d'illusion n'ont de sens qu'en relation avec l'apparence.

L'usage courant du terme « esprit » englobe à la fois l'âme individuelle et le contenu mental, car la plupart des gens ne font pas de distinction claire entre perceptions intérieures et intuitions. Je préfère utiliser le terme « psyché » pour désigner ce complexe âme-esprit. Notons également que, pour la plupart des gens, le terme « spirituel » évoque des fantômes désincarnés ou des chimères mystiques venues d'ailleurs. Mais dans mes écrits, ces termes sont plus précis : lorsque j'utilise « spirituel », je veux simplement dire « relatif à l'âme », et lorsque j'utilise « esprit », je désigne généralement « l'ensemble des phénomènes mentaux ». « Subjectif » est un autre terme que j'utilise généralement de manière très spécifique, pour signifier « dans ou du sujet », c'est-à-dire en référence à l'âme. Il est important de bien comprendre cela afin d'éviter toute confusion.

Ma compréhension de l'« âme » est qu'elle correspond au Soi, l'entité apparemment au centre de toutes les cognitions (l'âme en tant que sujet) et volitions (l'âme en tant qu'agent), ainsi que des évaluations (qui impliquent à la fois cognitions et volitions, et servent également de médiateurs entre elles). Sa substance semble distincte de celle des phénomènes matériels et mentaux, c'est pourquoi elle est qualifiée de spirituelle. Cette appellation, esprit, sert également à souligner la différence expérientielle de l'âme et de ses fonctions supposées, à savoir qu'elle n'a pas de qualités phénoménales en soi (couleur, luminosité, forme, sons, etc.), de sorte qu'elle ne peut être perçue mais seulement intuitivement. Toutes les qualités phénoménales qui semblent lui être présentes doivent être considérées comme des projections du domaine mental. Pour autant, l'âme ne peut logiquement être une simple abstraction des événements physiques et/ou mentaux perçus, car cela n'expliquerait pas comment les événements individuels qui la composent sont connus (c'est-à-dire ce que je vis, crois, préfère, fais, etc., en ce moment).

> On peut se demander : la conscience et la volonté existent-elles ? La réponse est : *la conscience et la volonté sont inhérentes à la question posée et à sa compréhension.* Sans elles, il n'y aurait ni recherche ni résultats dénués de sens.
>
> Admettons leur existence : la question suivante serait alors : que sont-elles ? *Puisqu'elles sont incompréhensibles, tant matériellement que mentalement, elles sont dépourvues de qualités phénoménales ; elles doivent donc être soit intuitivement, soit conçues, soit les deux.* Elles sont assurément concevables : nous pouvons élaborer

> logiquement des hypothèses quant à leur nature et observer comment ces théories se vérifient à long terme à la lumière de l'expérience. L'hypothèse qui semble la plus plausible, par induction, est qu'il pourrait s'agir d'événements ou *de relations, entre sujet et objet, agent et acte.*
>
> Le rôle de sujet/agent ne saurait être assumé par la matière/le corps ni par la substance mentale/l'esprit, car ces derniers sont trop variés et changeants. On propose donc, à la place, le postulat de l'âme, en tant qu'entité d'une troisième substance appelée esprit, alliée à l'esprit et au corps. Toutefois, la conception est insuffisante, car elle ne produit que des abstractions générales et ne peut expliquer notre expérience quotidienne commune des événements *particuliers* de la conscience et de la volonté. Cette dernière ne peut s'expliquer qu'en supposant des expériences non perceptives, c'est-à-dire des intuitions.

À partir de l'âme (centre de la connaissance et de la volonté) et de ses interrelations apparentes avec le corps (la composante matérielle la plus proche), et de l'existence d'autres corps similaires, au comportement comparable, on peut déduire par analogie l'existence d'autres âmes. La théorie la plus simple de l'âme est qu'elle est un « épiphénomène » de la matière : lorsque la matière s'assemble selon certaines combinaisons spécifiques (molécules organiques, cellules vivantes, organismes animaux d'une certaine complexité), une âme est générée indépendamment de cette matière. Cette théorie se justifie par la nécessité de supposer l'existence d'une telle âme pour expliquer certaines observations. C'est l'interprétation de l'âme la plus acceptable selon les

conceptions modernes, la plus proche du matérialisme, et nous pouvons l'accepter ici comme hypothèse de travail.

D'autres théories de l'âme méritent d'être mentionnées. Le judaïsme, le christianisme et l'islam, fortement influencés par le néoplatonisme, semblent privilégier l'idée d'une âme comme entité individuelle résidant temporairement dans un corps matériel et ses prolongements mentaux, ou associée à ceux-ci, mais pouvant potentiellement survivre à la mort physique et exister de manière désincarnée pendant un certain temps. Les religions originaires d'Inde adoptent une perspective plus mystique et conçoivent une âme universelle dont toutes les âmes particulières seraient des fractions (*atman* , dans l'hindouisme), ou du moins un fondement universel de l'être ou de l'esprit à partir duquel les individualités se cristallisent par un jeu d'illusion (*anatman* , dans le bouddhisme). En réalité, la présente analyse de la volition ne nous oblige pas à opter pour une doctrine particulière de l'âme.

> Concernant l'identification du soi à une illusion de conscience, présente dans certains textes bouddhistes et de plus en plus répandue en Occident, il me semble qu'il y a abusé du terme « conscience ». La conscience n'est pas, comme on semble le suggérer, une substance susceptible de devenir illusoire. La substance de l'esprit (au sens large, c'est-à-dire la psyché dans son ensemble) est, à mon sens, double : elle comprend la substance de l'âme (l'esprit) et celle des projections mentales (souvenirs, imaginations, etc. – l'esprit au sens plus restreint). Quant à la conscience, elle est *une relation* entre deux termes : le sujet (toute âme) et l'objet (qu'il s'agisse d'esprit, de mental ou de matière).

La conscience n'a pas de conscience propre. La relation qu'elle constitue est inégale, impliquant d'un côté quelque chose de connu et de l'autre quelque chose qui connaît. Le premier existe au moins comme apparence ; le second « appréhende » ou « comprend » cette apparence comme une « expérience » ou une « abstraction de l'expérience ». La conscience n'est jamais le sujet de la relation de conscience ; elle est généralement la relation, et parfois (dans le cas de la « conscience de soi », terme impropre [65]) également l'objet. La conscience est une fonction de l'âme (le sujet), et non identique à elle. La conscience peut avoir pour objet le contenu de l'esprit, mais cela ne les rend pas identiques.

Les philosophes bouddhistes et leurs imitateurs modernes ont tendance à estomper la distinction entre les trois termes : âme, conscience et esprit. Cette équation tacite, ou ambiguïté, confère à certaines de leurs affirmations une apparence de profondeur et de cohérence psychologiques et philosophiques. Elle nous permet en effet d'adopter l'une ou l'autre signification selon le contexte, sans avoir à harmoniser systématiquement les différentes acceptions [66].

---

[65] Car c'est l'âme qui est consciente de sa propre conscience ; c'est-à-dire qu'un exemple de conscience de l'âme en déclenche un autre.

[66] Du point de vue de la logique formelle, il s'agit d'un procédé courant pour dissimuler *une violation des règles syllogistiques* , notamment le « sophisme des quatre termes ». Grâce à une ambiguïté, des prédicats applicables à un sujet sont indûment attribués à un autre.

> Une telle approche, fondée sur une logique floue, est paresseuse, voire malhonnête, et finit par entraver le développement des connaissances dans ce domaine. Force est de constater que l'emploi de ces trois termes s'explique par le fait que nous avons affaire à trois objets distincts. Il ne s'agit pas d'une distinction arbitraire, mais d'une précision objective.

Bien que j'aie tendance à la représenter par un cercle dans les schémas explicatifs (comme dans la figure ci-après), il ne faut pas confondre l'âme avec ces images matérielles ou mentales qui la représentent. Il est important de garder à l'esprit que, puisque l'âme est intuitive et non perçue, elle n'a pas de qualités phénoménales concrètes – et donc *ni forme, ni taille, ni étendue, ni localisation* dans l'espace matériel ou mental. Si notre corps et notre esprit semblent être l'habitat de notre âme (et si nous avons l'impression que notre âme est centrée derrière nos yeux, bien que contiguë à tout notre corps), c'est parce que nos expériences *corporelles et mentales* sont les plus immédiates de notre point de vue, et non parce que notre âme serait vécue dans un lieu. L'âme peut toutefois avoir des limites temporelles, car celles-ci ne sont pas phénoménales en soi. Une fois que nous comprenons que l'âme est sans frontières phénoménales, les différentes conceptions à son sujet mentionnées ci-dessus semblent plus faciles à concilier.

Une autre précision préliminaire qu'il convient d'apporter concerne la relation entre l'âme, l'esprit et la matière. Il est concevable que les projections mentales émanent directement de l'âme, mais je tends à privilégier – afin de rester aussi compatible que possible avec le matérialisme – la thèse minimaliste selon laquelle les projections

mentales passent toujours par la matière. Autrement dit, l'âme signale à son cerveau sous-jacent ce qu'elle souhaite qu'il projette mentalement, et les cellules cérébrales s'exécutent plus ou moins docilement, après quoi l'âme « voit (ou entend) » la projection avec son « œil (ou son oreille) mental. L'avantage de cette hypothèse est qu'elle permet d'expliquer pourquoi les projections mentales ne sont pas toujours tout à fait volontaires ni exactement conformes à nos souhaits. Le cerveau semble capable de produire, et produit souvent, ses propres projections mentales.

> Néanmoins, nous pouvons rester, en principe, ouverts à l'idée de *télépathie* . Sans vouloir la défendre catégoriquement, je dois au moins envisager sa possibilité, car il m'arrive d'en faire l'expérience. On pourrait au minimum affirmer que la télépathie se manifeste par l'intermédiaire d'un support matériel encore inconnu, peut-être des ondes électromagnétiques ; et qu'elle opère ainsi par le biais du système nerveux, comme toute autre sensation. On pourrait aussi supposer, de manière plus radicale, que les âmes peuvent projeter des images dans le domaine mental d'autrui ; cela impliquerait que les domaines mentaux s'étendent à travers, voire transcendent, l'espace. On pourrait encore, de façon plus radicale, opter pour une explication spirituelle, en adhérant à la métaphysique selon laquelle toutes les âmes ne font qu'une. Ceci est dit en passant, par souci d'exhaustivité, sans prétendre affirmer définitivement une quelconque doctrine.

J'ai tendance à penser que les phénomènes mentaux sont un produit particulier de la matière, voire une forme

particulière de matière, puisque les qualités phénoménales qui les composent sont les mêmes (ou du moins toutes celles du domaine mental se retrouvent dans le domaine matériel, même si certaines peuvent être absentes du domaine mental). Il semble évident que les images et les sons que nous projetons mentalement sont des recombinaisons d'images et de sons préalablement perçus par nos sens physiques.

De plus, les domaines mental et matériel semblent partager l'espace (contrairement à l'âme) ainsi que le temps. On conçoit généralement les projections mentales comme se produisant dans un espace intérieur ; mais si l'on considère les hallucinations (par exemple, voir ses lunettes sur son nez après les avoir enlevées), il est clair qu'elles peuvent apparemment s'étendre dans l'espace extérieur qu'occupe la matière. En effet, ce pouvoir de projection apparente des images mentales vers l'extérieur est un outil cognitif fondamental, nous permettant de disséquer et de circonscrire mentalement les phénomènes afin de sélectionner des perceptions discrètes à partir desquelles les concepts sont construits.

Compte tenu de ce qui précède, il est souvent plus pertinent de considérer l'esprit comme de la matière, au sens élargi du terme. Certes, les « lois de la pensée » (identité, non-contradiction et exclusion du milieu) s'appliquent au domaine mental comme à tous les autres. On peut aisément imaginer la coexistence d'une chose et de son contraire dans un même champ, mais en réalité, ces deux éléments mentalement coexistants sont des images ou des symboles verbaux distincts, destinés à désigner la première. Quant à ces derniers phénomènes en tant que tels, chacun est bel et bien *présent et non absent* à un

moment et un lieu précis, en parfait accord avec lesdites lois.

Il convient toutefois de noter que les phénomènes mentaux ne semblent pas interagir entre eux comme le font les phénomènes matériels. Il ne semble pas que les phénomènes mentaux en produisent directement d'autres. En revanche, si deux ou plusieurs phénomènes mentaux présentent des constances de conjonction ou de séparation, nous avons tendance à considérer la causalité superficielle comme étant plus profondément due aux choix répétés de l'âme, ou aux lois physiques opérant dans le cerveau, qui lui confèrent cette régularité. Nous ne considérons pas les projections mentales comme ayant l'existence continue nécessaire, tout comme nous ne considérerions pas les effets de lumière et de son dans un film comme ayant une véritable relation de cause à effet.

L'explication de la particularité du domaine mental ne doit cependant pas être interprétée comme résultant d'une faille dans notre définition formelle de la causalité, comme dans l'hypothèse précédente selon laquelle les régularités seraient « seulement superficielles ». Nous pensons, pour deux raisons, que les relations causales peuvent être écartées dans le domaine de l'imagination, même en présence de régularités temporaires et locales. La première est notre expérience, acquise tout au long de notre vie, de l'immense variété de l'imagination : *tout peut être imaginé en combinaison avec tout* (par exemple, une forme de « girafe » peut se voir ajouter la forme d'« ailes » sur son dos et être entièrement bleue) ; ceci ne contrevient pas aux lois de la pensée, comme nous l'avons déjà expliqué. La seconde raison tient à notre intuition personnelle selon laquelle nous exerçons un certain contrôle sur les phénomènes mentaux *: dans ce domaine, si nous voulons*

une image, elle apparaît ; et si nous voulons son absence, elle disparaît .

Parce que les phénomènes mentaux ne sont pas aussi « substantiels » que les phénomènes matériels, nous avons tendance à les associer davantage à l'âme. Cette association est renforcée par le fait que les projections mentales semblent directement accessibles à la perception de l'âme et, pour la plupart, sous son contrôle. De plus, du moins jusqu'à présent dans l'histoire humaine, les phénomènes mentaux constituent un spectacle privé pour chaque âme, et non quelque chose d'accessible au public. À cet égard, l'esprit est considéré comme un aspect, ou du moins une propriété, de l'âme. En conclusion, il est fort douteux que le domaine mental puisse exister indépendamment de l'âme et du corps.

Il convient de s'attarder un instant sur l' *utilité* du domaine mental. L'âme (sujet de la cognition et agent de la volition) et le cerveau (l'appareil physique présumé sous-tendant la pensée et l'action) utilisent tous deux l'esprit, ou « matrice » mentale, comme un écran sur lequel projeter des images visuelles et auditives (et éventuellement des « images » dans les autres modalités phénoménales : l'odorat, le goût, le toucher, les émotions).

L'esprit est avant tout un *moyen de communication* avec soi-même, mais aussi, plus largement, avec autrui, les animaux, vivants ou morts, et même avec Dieu (ces dernières pratiques, lorsqu'elles dépassent la simple répétition d'un dialogue futur, impliquent une forme de télépathie, c'est-à-dire la capacité de transmettre des pensées à travers l'espace et le temps). Le monologue est donc dialogue, et le dialogue est souvent monologue.

L'esprit fait office de tableau blanc effaçable et adaptable, facilitant la spéculation, l'imagination d'alternatives, etc.

L'esprit sert également de médium de communication entre l'âme et le cerveau. Lorsque l'âme, par l'intermédiaire du cerveau, projette des images, ce dernier les enregistre incidemment (en quelque sorte dans un langage machine). Je ne vois aucune raison de localiser le stockage de la mémoire ailleurs que dans le cerveau ; les souvenirs ne sont pas conservés dans l'âme ni dans l'esprit. De plus, le cerveau fournit à l'âme des informations nécessaires à la cognition par le biais de la matrice mentale. Il peut s'agir d'un simple rappel (souvenir de sensations, d'émotions, d'imaginations ou de pensées verbales passées), ou d'une mémoire remaniée qui signale les sensations ou émotions présentes par des associations et des symboles.

Autrement dit, ce qui apparaît dans la matrice mentale n'est pas nécessairement produit volontairement par l'âme, mais peut provenir, en partie ou en totalité, du corps via le cerveau. Dans ce dernier cas, le cerveau ne se contente pas de puiser dans sa mémoire des données pertinentes ou non ; il les « manipule » souvent, vraisemblablement pour informer l'âme. C'est ainsi que sont souvent interprétés les rêves ; mais il en va de même pour les fantasmes diurnes. En méditation, on prend conscience de l'ampleur de ces pensées involontaires et de ces projections d'images fictives, dont nous sommes généralement à peine conscients, mais qui exercent une influence considérable sur nous.

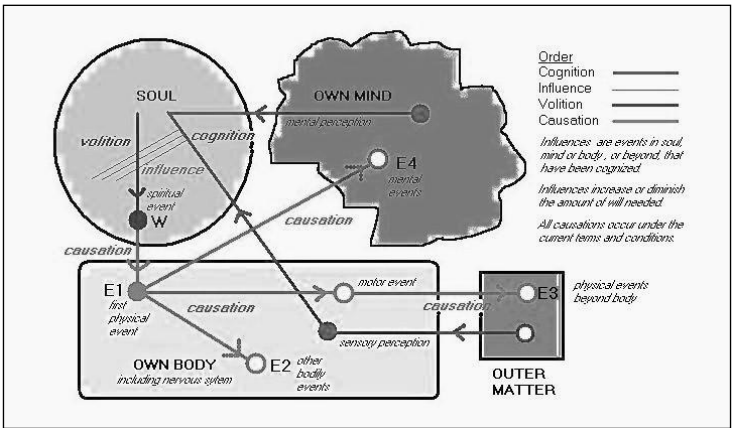
3. Étapes du processus de volition

Notre proposition actuelle consiste ***à situer l'acte de volition proprement dit entièrement au sein de l'âme qui accomplit cet acte*** . Le lecteur est invité à se référer à la figure 1 ci-dessous, qui présente schématiquement le processus de la volition.

a. Il est donc proposé que l'âme génère spontanément en elle-même une modification désignée par W. L'événement primaire W ne surgit pas spontanément au sens d'un événement naturel fortuit ; il est « produit par » et sous la « responsabilité » de l'âme concernée (c'est-à-dire l'agent), ces termes étant ici compris intuitivement et en référence à nos diverses clarifications de la volition présentées jusqu'ici et ultérieurement. L'événement W est donc, il est important de le noter, un événement purement spirituel (le terme spirituel étant entendu comme « relatif à l'âme », conçue comme possédant une substance distinctive qualifiée de « spirituelle »). Notons que l'événement W peut être considéré comme transitoire ; il ne marque pas nécessairement l'âme de façon permanente.

Une fois qu'il a ainsi émergé de l'acte de volonté proprement dit, ***l'événement spirituel*** , W, ***donne à son tour causalement lieu à un premier événement physique*** , E1, ***qui peut à son tour donner causalement lieu à d'autres événements physiques ou mentaux*** , E2, E3, E4, etc.

Figure 1. Cartographie du processus de volition



Il est important de noter que, à proprement parler, dans cette théorie, le premier événement physique n'est pas le fruit de la volonté, *mais de la causalité* . Il s'agit néanmoins d'une transaction causale exceptionnelle, puisqu'elle a pour cause un événement spirituel et pour effet un événement physique. Cependant, comme nous l'avons expliqué précédemment, la relation causale, telle que nous l'avons formellement définie (comme conjonction ou séparation de certaines présences ou absences), ne précise pas *la « substance » que* peuvent revêtir les termes liés. Rien n'exclut a priori que les domaines spirituel, mental et physique puissent interagir causalement de multiples façons. Par exemple, comme nous le suggérerons plus loin, un événement physique peut causer un événement mental.

La position selon laquelle la volonté, en tant que telle, se manifeste entièrement au sein de l'âme est ici adoptée dans le but d'atténuer la notion de volition aux yeux des critiques matérialistes, en reléguant les questions en jeu à un domaine distinct, celui de l'esprit. Cet isolement permet

aux physiciens de poursuivre leurs recherches, en formulant des principes concernant les causalités et les spontanéités naturelles, sans avoir à se pencher sur le problème de la volition.

Il convient toutefois de noter que l'on pourrait tout aussi bien considérer que le premier acte de volonté a pour conséquence *directe le premier événement physique (E1)* . L'avantage de cette position serait d'éliminer l'événement spirituel (W), qui pourrait être interprété comme contredisant l' *unité essentielle de l'âme* , unité qui semble nécessaire à sa personnalisation. Cependant, une telle doctrine d'une uniformité ou d'une homogénéité extrême de l'âme est (à mon avis) irréalisable, car elle suppose que toutes sortes d'événements complexes se produisent au sein de l'âme, dans la cognition, l'évaluation et la volonté.

Il me semble suffisant de considérer l'âme comme non marquée de façon permanente par sa volonté ou par d'autres événements (influences ou circonstances) ; elle demeure essentiellement elle-même quoi qu'il arrive, elle conserve sa pureté et son identité originelles. J'ai tendance à visualiser les événements spirituels (comme W) comme des plis, ou plus dynamiquement comme des ondulations, au sein de l'âme – c'est-à-dire que je prends au pied de la lettre le terme « *agitation* » que nous utilisons souvent dans un contexte volitionnel. Les événements spirituels sont des agitations particulières et temporaires de l'âme.

Quoi qu'il en soit, on pourrait soutenir que cette autre position, qui situe le premier effet de la volonté hors de l'âme, ne modifierait pas fondamentalement notre conception de la nature. Car il faut admettre que le premier événement physique, qu'il résulte de la volonté de manière indirecte ou directe, apparaîtra à un observateur du seul

domaine matériel comme un événement sans cause – c'est-à-dire comme naturellement spontané – puisque cet observateur serait incapable de discerner une quelconque *cause physique.* Nous ne considérons pas ici *la cause* de l'événement comme étant à l'origine de celui-ci. Notre théorie est cependant que ces premiers événements physiques, si nous pouvions déterminer précisément où les chercher, ne sont pas véritablement sans cause, mais causés directement ou indirectement par la volonté. Ainsi, la question théorique de la rapidité d'apparition du premier événement physique peut rester ouverte.

Concernant *le lieu du premier événement physique* suivant la volition, on peut raisonnablement supposer qu'il se produit dans des cellules neuronales [67]*spécialisées , ou des combinaisons de cellules* , très probablement dans le cerveau (mais peut-être parfois dans le reste du système nerveux). En effet, on peut aisément affirmer que *la télékinésie* , c'est-à-dire la volonté d'effectuer des événements physiques à distance, est impossible. La plupart des gens (moi y compris) ne prétendent pas posséder de pouvoirs télékinésiques et n'en ont aucune expérience indirecte incontestable. Certains parapsychologues affirment en avoir des preuves, mais leurs expériences sont, à ma connaissance, considérées comme techniquement erronées par la majorité des scientifiques [68]. Ainsi, il semble probable que la volition

---

[67] On pourrait qualifier ces cellules de « récepteurs » physiques de la volonté. Il va sans dire qu'elles font partie intégrante d'un organisme vivant.

[68] Si cette hypothèse contre la télékinésie s'avère empiriquement erronée, nous pourrons aisément adapter notre théorie de la volonté en conséquence. Ce point n'est pas central dans notre discussion. Je formule une hypothèse

ne puisse agir sur le monde extérieur à notre propre corps que par l'intermédiaire de celui-ci ; et même à l'intérieur de notre propre corps, la volition ne peut agir directement sur tous les organes, mais seulement sur certains, après quoi la causalité prend le relais.

Concernant les phénomènes *mentaux* , notre schéma suggère qu'ils émergent des phénomènes physiques, que ces derniers aient leur origine dans la volition ou qu'ils résultent entièrement de causes physiques. Bien qu'il ne soit pas inconcevable que l'âme puisse vouloir directement les événements mentaux, sans passer par des événements physiques, je tends à privilégier la position matérialiste, compte tenu des arguments déjà exposés.

Ainsi, les aspects phénoménaux de la pensée (qui implique l'imagination de phénomènes visuels et auditifs, y compris les mots intérieurs) et de la parole (la production de mots extérieurs – gestes, sons ou écrits, symbolisant des significations), de même que l'action perceptible (autres produits physiques, susceptibles d'avoir un impact sur la nature, sur d'autres âmes, ou même, de manière réflexive, sur sa propre âme), sont tous des produits de la volonté extérieure à l'âme, se manifestant par des événements physiques (dans le système nerveux central et périphérique, y compris le système moteur). Mais les intentions des pensées, des paroles et des actions résident dans l'âme, l'influençant pour qu'elle les fasse advenir.

À la lumière de cette présentation des processus volitionnels, on peut distinguer quatre niveaux de volition, impliquant un contrôle personnel des événements de plus

---

raisonnable, fondée sur mes connaissances actuelles. Ma méthode consiste à m'en tenir aux faits généralement admis et à éviter toute spéculation qui pourrait paraître extravagante.

en plus faible. Le niveau le plus profond est la volition au sein de l'âme : c'est la volition pure, qui est libre. Le deuxième niveau est la volition du « premier événement physique » : celle-ci implique déjà une causalité, ne serait-ce que parce que les conditions nécessaires à cet événement doivent être réunies (par exemple, un cerveau fonctionnel). Le troisième niveau est la volition des événements mentaux et corporels ultérieurs : ici, la causalité est beaucoup plus importante (car de plus en plus de conditions doivent être réunies). Le quatrième niveau est la volition des événements physiques et sociaux externes qui en découlent : ici, le contrôle personnel des événements est minimal.

b. Considérons maintenant ***la question de l'influence*** , en nous référant à notre définition précédente de cette relation causale. Le *champ d'action de l'influence* , c'est-à-dire le lieu où les influences influencent, le point du processus volitionnel où l'influence opère, se situe entre la source de l'acte volitionnel au sein de l'âme (l'agent) et le résultat principal de cet acte (l'événement W, dans notre scénario). Dans cet « espace » de l'âme, l'influence permet soit à la volonté de l'agent de réussir avec un effort relativement moindre (influence positive), soit elle accroît la résistance interne que sa volonté doit surmonter par un effort accru (influence négative). On peut se représenter cet espace d'influence comme analogue à un champ de force.

Mais ce domaine d'action de l'influence ne constitue que la dernière étape du processus. Comme nous l'avons vu, les éléments influents peuvent être internes à l'âme (événements spirituels, tels que des attitudes antérieures) ou externes, qu'il s'agisse d'événements mentaux (tels que des souvenirs ou des imaginations), d'événements

corporels (tels que des sensations ou des émotions viscérales) ou d'événements se produisant au-delà des limites du corps (qu'ils soient naturels ou artificiels). Quelle que soit leur nature, ces éléments doivent être *perçus* pour exercer une influence – que cette perception soit perceptive (de phénomènes mentaux ou matériels), intuitive (subjective) ou conceptuelle (abstraite).

Ainsi, pour retracer l'ensemble du processus d'influence, il faut considérer la cognition qui a engendré les forces internes favorisant ou s'opposant à la volonté, et, antérieurement, les objets de cette cognition. Il est important de souligner que le pouvoir d'influence repose uniquement sur *la croyance* . Peu importe qu'une volonté soit fondée sur une connaissance véritable ou une opinion erronée ; il suffit de croire que ce que l'on a appréhendé est suffisamment réel. Les superstitions peuvent être aussi influentes que les faits scientifiques, voire davantage, car contrairement à ces derniers, elles ne seront pas facilement abandonnées si elles sont réfutées par l'expérience ou par la logique.

Ainsi, la cognition en jeu peut être réaliste ou illusoire, logique ou irrationnelle, correcte ou incorrecte, fondée sur la connaissance ou l'opinion, certaine ou incertaine ; son statut épistémologique est sans incidence sur sa force d'influence, pourvu qu'on y croie. De plus, le *degré* de croyance joue évidemment un rôle (par exemple, si je doute de l'efficacité d'une action donnée, ma volonté risque d'être vacillante). Inversement, les objets non perçus ne peuvent être considérés comme des influences.

Les influences produisent donc subjectivement une sorte de champ de force dans l'âme, émanant du lieu de leur connaissance et se propageant dans l'espace où la volonté

éclate, facilitant ou entravant le résultat visé par cette dernière.

Concernant *l'effort* , quelques précisions s'imposent. L'émotion d'effort, ressentie lors d'un travail physique ou intellectuel, ne doit pas être confondue avec le concept plus abstrait d'« effort » que nous avons introduit dans le cadre de notre analyse de la volition et de l'influence. Ce dernier n'est qualifié d'effort que par analogie [69], désignant plus précisément le degré ou l'intensité de la volonté déployée en présence d'influences positives ou négatives. Les émotions d'effort sont des phénomènes concrets, ressentis corporellement ou mentalement. Une fois perçues, elles peuvent *influencer* la volition, et le font effectivement ; mais elles ne sont pas identiques à l'« effort » de volonté subséquent. Ce dernier est non phénoménal, connu intuitivement par soi-même et se produisant au niveau de l'âme ; il est un aspect d'un événement spirituel, à savoir la volonté.

c. Un examen plus approfondi révèle que ***la volition*** est souvent précédée d'étapes préliminaires , telles qu'un positionnement subjectif de soi. On pourrait supposer que la volition survient parfois sans motif ni intention particulière, comme un pur caprice ; mais même alors, l'agent peut ne pas être totalement insensible au contexte et orienter son caprice dans une direction précise, le laissant indéfini sous certains aspects. En tout état de cause, une certaine préparation est généralement

---

[69] De la même manière, Isaac Newton a développé les concepts mécaniques de force et de travail par analogie avec l'émotion de l'effort accompagnant le fait de pousser et de tirer, de soulever et d'abaisser, et les changements environnementaux qu'ils provoquent.

nécessaire avant d'entreprendre l'acte de volonté principal. Celle-ci peut être rapide et facile ou exiger beaucoup de temps et d'efforts. De plus, un acte de volition peut être temporairement interrompu le temps de résoudre des problèmes annexes imprévus.

Il existe une phase préalable de *reconnaissance* , de recherche et de collecte de données potentiellement pertinentes pour l'action. Ces données nouvellement acquises ou remémorées (qu'elles soient pratiques ou théoriques) influencent naturellement la direction et l'intensité de la décision. Cependant, cette influence n'est pas directe : une *évaluation* préalable est nécessaire. Cette dernière, loin d'être simple, implique *la conception de scénarios alternatifs* , ce qui suppose une projection mentale. Une fois les différentes issues possibles ou anticipées visualisées et comparées, un *choix* est fait quant à celle qui sera mise en œuvre.

De plus, une fois les *objectifs* de son action clairement définis, on *étudie et on réfléchit aux moyens* de les atteindre. Cette étape est complexe et progressive : il peut être nécessaire de rechercher des informations supplémentaires et de procéder à des essais, en procédant par tâtonnements et ajustements successifs. Finalement, une *décision* est prise et *les efforts* sont déployés dans la direction souhaitée. Selon les influences extérieures, ces efforts peuvent être atténués ou intensifiés. À moins qu'une nouvelle décision n'intervienne, la volonté est constamment réaffirmée et réorientée jusqu'à l'obtention du résultat escompté.

La préparation et la mise en œuvre de la volonté peuvent être *d'une efficacité variable* . On peut être réticent ou paresseux à agir, ou au contraire enthousiaste et énergique.

On peut être toujours vigilant et proactif, ou au contraire oublier certaines choses et ne pas en anticiper d'autres. On peut prendre l'inattendu avec sérénité, ou se laisser perturber par le moindre obstacle. On peut s'adapter rapidement aux circonstances changeantes, ou négliger d'agir de manière appropriée. Tous ces éléments trahissent nos attitudes – que nous soyons sincères ou tièdes quant à notre volonté – et influencent bien sûr nos performances.

Chaque étape d'un processus volitionnel peut impliquer *des actes de volonté subsidiaires* . La volonté est souvent « empirique », un processus d'essais et d'erreurs, car nous ne sommes ni omniscients ni omnipotents. Des tentatives sont faites, qui peuvent échouer. Avec persévérance, d'autres tentatives les remplacent, qui peuvent réussir. Le chemin n'est jamais absolument certain, sauf dans des segments très limités de la volonté. La volition (directe ou indirecte) d'un événement extérieur (physique ou mental) est généralement le résultat final d'une multitude d' actes de volonté *subjectifs* , dont nous sommes conscients à des degrés divers. Mais de plus, une volition donnée orientée vers l'extérieur peut être précédée de nombreuses *autres volitions extérieures* .

Le concept d'influence vise à rendre compte *des traces, dans la conscience,* de toutes les volitions antérieures, internes et externes, au sein d'une volition donnée. Autrement dit, le champ d'influence conserve en quelque sorte l'historique significatif du processus volitionnel, comprenant tout ce qui a, de manière cumulative, orienté la volonté de l'agent dans certaines directions, nécessitant ainsi certains efforts.

d. Concernant le rôle de ***l'émotion*** dans la volition, il ne faut pas le surestimer. Au sein même de l'âme, il existe

une fonction fondamentale appelée évaluation. Il s'agit d'une expression intérieure du soi, nécessaire à toute entité dotée de libre arbitre, qui doit choisir entre différentes actions possibles. L'évaluation est donc un acte intérieur primordial de la volition. L'émotion, en revanche, se réfère généralement (sauf lorsqu'elle est confondue avec l'évaluation) à un phénomène passif, se déroulant dans les domaines physique et/ou mental. L'évaluation est un événement spirituel (c'est-à-dire au niveau de l'âme) perçu par l'intuition, la connaissance de soi ; tandis que l'émotion est un phénomène physique et/ou mental concret, perçu par les sens ou la visualisation. Ce terme englobe non seulement le plaisir et la douleur, mais toute la gamme des nuances possibles du ressenti.

Les émotions exercent une influence plus ou moins grande sur la volonté, mais ne peuvent en réalité jamais la déterminer. Étant essentiellement des « objets extérieurs » à l'âme, elles ne peuvent la conditionner, si ce n'est par leur influence. Autrement dit, les émotions sont perçues et cette perception, à son tour, facilite ou complique la volonté pour l'âme. Les émotions sont souvent des conséquences d'actes volontaires ; non pas directement, mais par causalité, via le « premier événement physique » issu de la volonté. C'est pourquoi nos émotions sont souvent le résultat de nos évaluations ; et c'est pourquoi nous les assimilons. Mais cette assimilation n'est pas toujours justifiée, car une émotion donnée n'est pas inévitablement et systématiquement révélatrice d'une certaine évaluation, puisqu'il faut tenir compte des intermédiaires physiques.

Il s'ensuit que ceux qui s'identifient généralement à leurs émotions ont tort ; leur jugement est souvent faussé. Ceci s'applique aux *sentiments* de désir, d'aversion, d'amour, de

haine, d'espoir, de peur, de certitude, de doute, de beauté, de laideur, etc., par opposition aux *jugements* portant les mêmes noms. Cela peut paraître une doctrine plutôt froide à certains, mais elle semble cohérente avec toutes nos observations et théories présentées dans cet ouvrage. Son but n'est pas de déshumaniser, mais de renforcer les individus. Ce sont les sentiments qui sont « objectifs » (c'est-à-dire des objets extérieurs à l'âme) et les jugements qui sont « subjectifs » (c'est-à-dire des actes de l'âme), et non l'inverse comme on le croit souvent !

En pratique, bien sûr, les gens sont tellement occupés, submergés par un flot incessant d'informations et de réactions, qu'il n'est pas étonnant que les subtiles distinctions que nous avons établies ici, comme celle entre l'âme et la personnalité phénoménale, et en particulier entre l'évaluation et l'émotion, leur paraissent lointaines et dérisoires. Ils sont trop occupés, trop accablés. Ce n'est que par la méditation, en prenant du recul et en laissant les choses se calmer considérablement, qu'on peut commencer à y voir plus clair et à observer leur ordre.

4. L'étendue du libre arbitre

Concernant *le libre arbitre* , notre représentation picturale apporte des éclaircissements supplémentaires. Mais il est important de souligner que le lecteur ne doit pas interpréter le schéma ci-dessus au pied de la lettre. L'âme n'est pas une structure délimitée, où la connaissance et la volonté se produisent séparément, et l'influence une notion intermédiaire que la volonté traverse pour aboutir à un événement. Tous ces éléments se produisent simultanément, au même endroit. Ils ont été schématiquement séparés à des fins d'analyse ; mais ils

constituent en réalité *un seul et même* événement. C'est un seul et même soi qui connaît, est influencé par la connaissance et veut, le tout dans un seul et même mouvement.

Il est évident que même le premier événement physique issu de la volonté est *soumis aux lois et conditions naturelles* . Nous avons suggéré que des organes spécialisés du système nerveux sont probablement nécessaires à de tels événements [70]; et ces organes dépendent naturellement des lois neurologiques, biologiques, chimiques et physiques [71]. Si ces organes sont absents ou endommagés, ou si des conditions inappropriées y règnent, ils sont inopérants. *L'âme n'est pas libre de vouloir tout ce qu'elle veut, où elle veut, dans son environnement physique* , mais seulement certaines possibilités « autorisées » par la loi naturelle. Ce *principe de procédure régulière* est le postulat philosophique de la plupart des gens, à l'exception peut-être des aliénés.[72]

En revanche, l'âme possède une liberté de volonté considérable *en elle-même* . Elle peut manifestement (comme le montrent l'introspection et l'expérience intérieure) accomplir beaucoup de choses « à sa guise »,

---

[70] Cela concerne les humains et les animaux. Quant à la volonté de Dieu, il faudrait supposer qu'une telle restriction est inapplicable. De toute évidence, le Créateur de la matière possède une volonté indépendante de la matière. Il s'ensuit que ses actes providentiels dans la vie continue de l'univers ne requièrent pas de récepteurs matériels particuliers.

[71] Les signaux au sein du système nerveux sont à la fois électriques et chimiques.

[72] Même les adeptes du chamanisme et des pouvoirs magiques admettent l'existence d'une « procédure régulière ». Seulement, les procédures qu'ils jugent possibles nous paraissent obscures ou inefficaces.

bien que la majeure partie de ce que nous appelons « volonté » ne soit pas une volonté immédiate, mais le résultat cumulatif de volontés immédiates plus petites qui *s'adaptent aux conditions changeantes* (l'adaptation impliquant la conscience). Ainsi, la volition n'est pas inerte, mais influencée par les événements externes et internes perçus. Cette influence (qui est finalement d'ordre intérieur) *ne peut ni créer ni bloquer la volonté* , mais seulement accélérer ou ralentir une direction particulière de celle-ci, car la volonté (le mouvement intérieur de l'âme) est une fonction de l'agent uniquement. Les cognitions ne peuvent, en elles-mêmes, mouvoir l'âme ni l'empêcher de se mouvoir.

À plus forte raison, *les conditions extérieures,* qu'elles soient mentales ou physiques, naturelles ou artificielles, fruits de la volonté d'une autre âme, qui pourraient être interprétées comme agissant directement sur l'agent (c'est-à-dire non pas comme des influences indirectes, via sa connaissance de celles-ci), semblent incapables d'agir ainsi. On peut au moins postuler cette incapacité, comme un principe supplémentaire du libre arbitre. Cette position est tout à fait concevable si on l'exprime comme une *indépendance du domaine spirituel par rapport aux domaines mental et physique* . Il est concevable que, tandis que les domaines physique et mental peuvent être modifiés, directement ou indirectement, *selon des modalités et conditions spécifiques* , par le domaine spirituel (dans notre contexte, par certains actes de volonté des âmes), l'inverse soit impossible. Il n'est pas

inconcevable que la Nature comprenne cette limitation, cette relation à sens unique entre ses domaines.[73]

Il convient de noter que les voies causales entre le domaine mental et les domaines spirituel et physique semblent suivre des directions précises. Selon notre théorie, l'âme projette les phénomènes mentaux indirectement, par le biais de sa volonté d'agir sur les événements physiques du système nerveux (de sorte que la mémoire d'une projection mentale *précède* l'apparition effective, pour l'âme, des images qu'elle projette). De plus, si le domaine physique peut, après une action volontaire, voire sans action préalable, affecter le domaine mental, l'inverse n'est pas vrai. Le domaine mental ne semble pas affecter directement le domaine physique, mais seulement par l'intermédiaire de sa cognition par l'âme, laquelle influence ensuite le domaine physique sous l'influence de cette cognition.

Pour réaffirmer notre thèse sur le libre arbitre : les domaines physique et mental conditionnent le domaine spirituel par la conscience de leur contenu (c'est l'influence) ; mais ils ne le conditionnent pas directement, inconsciemment (comme dans le conditionnement

---

[73] Il ne s'ensuit pas que le spirituel ne puisse pas contrôler le spirituel. Ainsi, on pourrait supposer que Dieu peut dominer l'âme humaine ou animale quand Il le souhaite. Ce serait une limitation théologique à notre libre arbitre. C'est toutefois un privilège que Dieu choisit généralement de ne pas exercer, car il est de Sa volonté que les humains, et dans une moindre mesure les animaux, possèdent le libre arbitre. Il renonce gracieusement à une partie de son pouvoir, *de facto* mais non *de jure* , afin que nous puissions exister « à son image et selon sa ressemblance » (*Genèse* 1, 26).

ordinaire). Cela concerne le fonctionnement interne de l'âme, et implique un aspect de la liberté de la volonté.

D'autre part, l'âme a le privilège d'opérer des changements dans les domaines physique et mental. Cependant, cette capacité n'est *pas infinie, mais soumise aux lois de la nature* . Cette restriction est particulièrement manifeste dans le domaine physique, qui impose des limites et des conditions finies aux volontés de l'âme. Ainsi, la volonté ne peut agir n'importe où, mais seulement dans des lieux précis (comme des cellules vivantes spécifiques, probablement). Des limitations peuvent alors survenir au niveau du corps (par exemple, la faiblesse musculaire d'un homme peut l'empêcher d'exercer un certain métier) ou plus loin encore, au-delà du corps (par exemple, une personne peut être emprisonnée derrière des murs infranchissables).

Une fois qu'un acte volontaire a inscrit son « premier événement physique », la nature matérielle suit son cours. Certaines réactions physiques peuvent être inévitables, d'autres conditionnelles, et d'autres encore impossibles quoi qu'il arrive. Ces réactions peuvent se produire dans le corps (par exemple, le mouvement du bras et de la main d'un homme) ou à l'extérieur (par exemple, la démolition d'un mur). C'est uniquement en ce sens, c'est-à-dire en référence à toutes *les limitations physiques et réactions* à la volonté, que l'on peut dire que la volonté est soumise à un conditionnement ordinaire. Mais tout ce qui se produit en dehors de l'âme, il est important de le noter, ne remet donc pas en cause sa liberté de volonté en tant que telle [74].

[74] Si notre réflexion sur la volonté est précise, nous pouvons éviter les doctrines qui mettent en doute la liberté. Ainsi, par exemple, si un boxeur est mis KO, la liberté de son

La cognition, la volition et l'évaluation ne sont pas seulement des fonctions distinctives de l'âme ; elles sont vraisemblablement ses seuls modes de fonctionnement. La cognition de l'âme ne doit pas être confondue avec les opérations, comparables à celles d'un ordinateur, du système nerveux qui lui sert d'accessoire. La volition de l'âme ne doit pas être confondue avec les préliminaires ou les conséquences physiques ou mentales. Le mode d'opération de l'âme est la volition, c'est-à-dire le libre arbitre ; c'est vraisemblablement son *seul* modus operandi : elle n'est soumise à aucune causalité naturelle (les domaines physique et mental), bien qu'elle puisse être affectée par la nature par le biais de la cognition. Mais bien sûr, son libre arbitre n'opère que pendant l'existence de l'âme ; car l'âme peut être engendrée ou détruite par des causes naturelles (naissance ou mort d'un corps) [75].

âme n'est pas affectée, mais le blocage temporaire de ses facultés sensorielles et motrices rend impossible l'affirmation de sa volonté corporelle et le prive, pour un temps, des informations nécessaires à son exercice effectif.

[75] Les croyants ajouteraient bien sûr que c'est Dieu qui contrôle la naissance et la mort.

8. VOLONTÉ ET SCIENCES SPÉCIALES

1. La volonté et les lois de la physique

Comme indiqué précédemment, l'agent de la volonté est par essence *une cause statique du changement* . Toute définition complète de la volonté devra certainement inclure ce fait, parmi d'autres, comme une différence marquante par rapport à la causalité et à la spontanéité naturelle. Dans la causalité, le changement ne peut être causé que par un changement antérieur ; et dans la spontanéité mécanique, le changement est sans cause.

On pourrait supposer que la causalité du mouvement par un élément au repos est formellement concevable, en se référant à des propositions comme : « si X est Y, alors il fait Z ; et si X n'est pas Y, alors il ne fait pas Z », où les antécédents sont des prédications statiques tandis que l'un des conséquents (à savoir X faisant Z) implique un mouvement. Mais ce serait une interprétation erronée de la causalité finalement en jeu ; si causalité il y a, les propositions « si-alors » impliqueraient implicitement que *le passage* de X de Y à non-Y entraîne le *passage* de X faisant Z à ne pas faire Z, ou vice versa.

Quoi qu'il en soit, les propositions conditionnelles utilisées ici, qui supposent que X est un agent volontaire et que « fait » signifie ici « veut », ne visent pas à exprimer une causalité, mais une influence : X fait ou ne fait pas Z, non pas parce qu'il y est contraint par le fait d'être Y ou

non, mais par libre arbitre. Il s'agit d'une forme atténuée de conséquence, due à la causalité que l'on appelle influence.[76]

Bien que l'on dise des machines qu'elles « font » des choses, on ne considère pas qu'elles produisent jamais de changement à partir du repos. Seul l'agent volontaire peut légitimement le faire [77]. Il est un « moteur immobile », bien qu'il puisse être influencé par des facteurs statiques et dynamiques. Mais (à l'exception, éventuellement, de Dieu), cela n'implique pas que l'agent possède des pouvoirs infinis, ni qu'il soit un créateur produisant de la matière *ex nihilo* . Néanmoins, il est manifestement capable d'agir sur le monde qui l'entoure, en infléchissant la trajectoire inertielle que la Nature aurait apparemment suivie sans lui.

Puisque la volonté implique un agent (une âme), généralement une finalité (projetée mentalement), et parfois un récepteur physique (comme notre cerveau), elle

---

76 Il convient de noter que les logiciens n'ont pas encore élaboré en détail la logique de ces propositions conditionnelles plus modérées. Il s'agit d'une tâche importante et urgente que nous devons entreprendre.

77 Je ne prétends pas exclure d'emblée la possibilité, aussi lointaine soit-elle, que nous puissions un jour produire des « machines » d'une telle complexité (en réalité, des organismes artificiels) qu'elles posséderaient une âme, une conscience et le libre arbitre. À mes yeux, ce sont des caractéristiques naturelles et biologiques ; l'âme étant un épiphénomène de la matière complexe dotée de facultés de cognition et de volonté. Or, force est de constater que les machines, telles que nous les concevons aujourd'hui, ne possèdent pas ces caractéristiques, bien que nombre de personnes (les programmeurs informatiques, par exemple) en parlent comme si elles en étaient dotées.

suppose une interface esprit-mental-matière. Cette proposition demeure phénoménologiquement justifiée, que l'on considère la distinction esprit-mental-matière comme réelle (comme dans la philosophie occidentale du sens commun) ou comme illusoire (comme dans certaines philosophies orientales). Certains considèrent que seule la matière existe (par exemple les behavioristes), d'autres que seul le mental existe (par exemple Berkeley) ; je pense que l'esprit (l'âme), le mental (la substance des idées) et la matière existent tous d'une manière ou d'une autre [78].

Comme nous l'avons vu, la volition peut être conçue comme un événement spirituel susceptible d'avoir des conséquences physiques dans certaines conditions. Il a été suggéré que le lien entre les domaines spirituel et physique, dans de tels cas, pourrait être interprété comme une relation causale. Cela signifierait qu'un événement W au sein de l'âme, issu de la volition, entretient une relation causale avec un événement physique E1 dans un organe spécialisé du système nerveux. Autrement dit, dans certaines conditions, voire systématiquement, la relation « si W a lieu, alors E1, et si W n'a pas lieu, alors E1 n'a pas lieu ».

Ceci est formellement tout à fait concevable, comme nous l'avons déjà montré, car rien dans la relation de causalité, telle que définie habituellement, ne précise que l'antécédent et le conséquent doivent avoir la même «

---

[78] Je laisse ouverte la question de savoir si l'une de ces substances est dominante (c'est-à-dire le constituant ultime des autres). Je suis convaincu qu'elles sont toutes trois des modifications d'un substrat commun : différentes sortes de vibrations (peut-être différentes manifestations dimensionnelles) de la substance commune que nous appelons « existence ».

substance ». D'un point de vue purement formel, la proposition selon laquelle la causalité d'un événement spirituel sur un événement physique est impossible devrait être explicitement justifiée, comme une exception particulière. Il s'agit d'une proposition additionnelle, et non implicite.

Les matérialistes exclusifs avancent aisément cette justification : une telle intervention d'une cause non physique dans les processus physiques contreviendrait à une loi fondamentale de la physique, à savoir la loi de conservation de l'énergie. En effet, selon eux, tout changement physique (mouvement, transformation chimique, etc.) requiert un apport d'énergie, et cette énergie ne peut provenir de l'extérieur du système clos constitué par la matière.

Avant d'examiner cette objection, considérons comment la volonté pourrait intervenir physiquement.

Imaginons que l'acte de volonté provoque simplement une *libération soudaine d'énergie physique* dans une direction donnée, vraisemblablement au sein du cerveau. Nous n'affirmons pas que cette énergie a été créée ex nihilo par l'âme, ni qu'elle est issue d'une métamorphose de l'esprit en matière, car cela soulèverait des difficultés quant au principe de conservation de l'énergie. Nous supposons plutôt que l'énergie était stockée dans le cerveau sous une forme ou une autre, et qu'elle a simplement été libérée par la volonté [79]. La volonté a simplement « ouvert la vanne »

[79] Je comprends que le minimum possible est un quantum d'énergie, rien de moins n'étant détectable ni concevable selon la théorie de la mécanique quantique. Je comprends également que cela pourrait suffire à produire des phénomènes plus importants, par une sorte d'effet d'avalanche.

; elle a déclenché le mécanisme permettant le transfert de l'énergie, engendrant ainsi certains processus physiques.

Notre thèse est donc moins radicale qu'il n'y paraît. Elle ne remet pas en cause la loi de manière aussi frontale, en affirmant que l'énergie provient de la volonté ou de son agent. Elle soutient plus modestement que le *déclenchement* de la libération d'énergie ne requiert *aucun apport énergétique* . Toute l'énergie en jeu est déjà présente, emprisonnée ; elle est simplement libérée dans une direction quelconque. Puisque la causalité, en tant que telle, ne repose pas sur des transferts d'énergie, il est concevable que, dans des conditions très spécifiques, un tel événement (actionner le déclencheur, en quelque sorte) ne coûte rien sur le plan énergétique.

Je m'inspire ici, de toute évidence, de l'image du « démon de Maxwell ». Dans cette expérience de pensée imaginée par James Clerk Maxwell, un agent se tient à la trappe située entre deux boîtes contenant des particules de matière en mouvement. Cet agent ouvre et ferme la trappe à volonté, laissant les particules passer progressivement dans la direction souhaitée, de sorte qu'elles finissent toutes dans la même boîte, ou que les plus chaudes se retrouvent dans une boîte et les plus froides dans l'autre. Ainsi, l'entropie (le désordre) de ce système naturel imaginaire diminue, contrairement au second principe de la thermodynamique.

Les physiciens soulignent que cette fantaisie ne présage pas une exception à cette loi, car elle ne tient pas compte de l'augmentation d'entropie liée au fonctionnement du « démon », à son observation des particules et à l'ouverture et la fermeture de la trappe, sans parler des dépenses énergétiques.

On pourrait toutefois rétorquer que ce raisonnement est *circulaire* , c'est-à-dire qu'il présuppose a priori, sans expérience ni calcul, que le « démon » serait soumis à ces lois physiques et prédit donc une augmentation de l'entropie et une dépense d'énergie. À mon avis, nous ne sommes pas tenus de respecter ces lois dans le contexte présent, et ce pour plusieurs raisons.

Premièrement, parce qu'en dernière analyse, les principes physiques que nous contournons sont, ou découlent de, des généralisations issues de l'expérience. De ce fait, il est logiquement permis de les particulariser, si le besoin s'en fait sentir. Certes, les lois en question sont des hypothèses fondamentales des sciences physiques ; elles ont démontré une robustesse extrême face à l'expérience physique et, de ce fait, soutiennent l'ensemble de notre théorie physique. Mais de même que la physique a admis la possibilité d'une spontanéité naturelle dans le domaine de la mécanique quantique et en référence au Big Bang, *il se peut que, dans certains systèmes bio-neurologiques très complexes, certaines lois fassent exception* . Autrement dit, alors que la matière, dans des systèmes plus simples, obéit aux lois physiques établies, elle peut ne pas s'y conformer lorsqu'elle s'assemble dans certains systèmes particulièrement complexes. Puisque ces lois n'ont *pas encore* été testées dans ces systèmes complexes, nous pouvons envisager cette possibilité.

Deuxièmement, la connaissance ne se construit pas par une adhésion rigide à des principes préétablis et non logiques ; elle s’adapte de manière créative aux informations et aux problèmes rencontrés. Nous *devons* intégrer la notion de volonté dans notre vision du monde. Il ne s’agit pas d’une position arbitraire : notre expérience intérieure est trop riche pour être expliquée par ce seul

moyen ; nous ne pouvons pas simplement ignorer notre vie intérieure. Ainsi, bien *qu'une proposition particulière* sur le fonctionnement de la volonté (comme la nôtre ici) soit toujours susceptible de critique, la nécessité *d'une telle* proposition est incontestable. Ignorer quelque chose ne l'explique pas ; le nier ne l'explique pas non plus. Nous ne devons pas céder au dogme matérialiste extrême sans preuves et arguments *ad hoc irréfutables* . Il incombe aux partisans de ce dogme de justifier leur position dans la situation particulière en question, en fournissant une explication détaillée et crédible des raisons pour lesquelles ils pensent que ce qui semble être la volonté n'en est pas une.

Notre argumentation se décline donc en deux volets. Nous proposons, premièrement, un concept ontologique selon lequel *le tout peut être plus que la somme de ses parties* . Nous affirmons que lorsque la matière inorganique se coagule en molécules organiques, puis en cellules vivantes, et que ces dernières se coagulent à leur tour en organismes végétaux et animaux, de nouveaux phénomènes *collectifs* apparaissent pour ces composés – à savoir la vie, la conscience et la volition – qui sont radicalement différents et imprévisibles par rapport aux phénomènes applicables à chacun des composants pris séparément. Un tel « collectivisme » est, de l'aveu même des parties, contraire au « réductionnisme » moderne, selon lequel le comportement des corps composites doit en définitive s'expliquer par les lois applicables à leurs composants.

Deuxièmement, nous formulons une objection épistémologique : ce réductionnisme est précisément le problème en question et ne saurait constituer un argument valable. Les lois physiques évoquées sont des hypothèses

étayées par adduction ; certes crédibles, elles n'ont été testées que dans le domaine de la matière inorganique. Leur extrapolation au domaine du vivant, et en particulier à la vie animale et humaine, relève d'une pure croyance de la part des matérialistes. Tant qu'ils n'auront pas présenté d' *expériences précises ni de formules mathématiques* permettant de prédire et d'expliquer spécifiquement les phénomènes que nous appelons vie, cognition et volonté, ils ne pourront prétendre à un statut plus « scientifique ». Ce statut n'est pas attaché à des doctrines ou des dogmes particuliers, mais à toute démarche cognitive qui se veut la plus ouverte, la plus impartiale et la plus rigoureuse dans sa méthodologie.

Revenons à notre scénario : selon le schéma de Maxwell, on peut imaginer l'âme (l'agent), par sa volonté , actionnant une sorte d'interrupteur immatériel pour libérer de l'énergie. Vraisemblablement, elle sait instinctivement comment procéder. Ce mouvement de volonté ne lui coûte rien en termes d'énergie physique. Il s'agit avant tout d'un événement spirituel, mais il induit (par causalité) un changement au niveau physique : la libération d'énergie physique stockée. Cette libération d'énergie peut être ponctuelle ou soutenue. Elle n'est ni le résultat final d'un processus physique, ni spontanée au sens mécanique du terme. Elle ne peut être attribuée qu'à l'agent, quelles que soient les influences environnantes. La direction de cette libération d'énergie, parmi toutes les directions possibles, est la manifestation de l'« intention » de l'agent lorsqu'il veut. Observée a posteriori, elle révèle cette intention. La volonté n'est pas un événement fortuit et inconscient ; elle implique la conscience.

Nous revendiquons donc ici une exception à certaines lois physiques dans les régions *très circonscrites* où se croisent

les domaines spirituel, mental et matériel. Le domaine de la volition en tant que tel n'est pas matériel (et donc soumis aux lois physiques), mais mental (c'est-à-dire dans la substance mentale des souvenirs et de l'imagination, du moins en ce qui concerne les objectifs projetés) et spirituel (c'est-à-dire dans l'âme de l'agent). Sur le plan physique, les événements physiques causés par la volition apparaissent comme spontanés, car leur cause se situe dans un domaine non physique. *Il n'est pas inconcevable que la détection expérimentale de tels événements puisse un jour être mise au point.*

Il est important, à cet égard, de distinguer le *premier* mouvement physique provoqué par la volonté spirituelle de tous les événements physiques *subséquents* . Ce premier mouvement se produit quelque part dans le système nerveux (le cerveau, et peut-être la moelle épinière ou les nerfs). Il peut déclencher une série d'événements, aboutissant à un événement physique visible (ou autrement ressenti) (par exemple, le mouvement d'une main ou le lancer d'une pierre). Cette réaction en chaîne n'est pas nécessairement inévitable, compte tenu de la volonté initiale. Elle dépend de facteurs physiologiques et environnementaux (par exemple, la santé physique, la disponibilité d'une pierre à lancer). C'est dans ces derniers domaines que les lois de la physique et de la biologie s'appliquent normalement. Seul le mouvement physique initial provoqué par la volonté est exceptionnel.

2. 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 [80]*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* , sont nettement supérieures, ce qui suggère

[80] 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.

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 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 ») [81], 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*

[81] 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 »).

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 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 [82]. 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 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 [83]. » 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,

---

[82] 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.

[83] *Op. cit.* p. 473. Des arguments similaires sont souvent utilisés comme prétextes pour des meurtres individuels ou de masse.

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 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.

Nous aborderons plus en détail les questions biologiques dans un chapitre ultérieur.

3. 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 [84]) 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

---

[84] 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.

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.

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 [85]. Une fois que la cause a produit

[85] Cependant, une « psychologisation » excessive sème le doute inutilement et alimente des conjectures sans

son effet indésirable, elle ne constitue plus nécessairement le problème, sauf si elle se reproduit [86]. Si la cause se 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

---

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.

[86] 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.

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 [87]peut s'avérer nécessaire. Il s'agit alors d'un effort pour démêler logiquement les erreurs de pensée et de 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.

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

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 ») [88], 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 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.

---

[88] 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.

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) [89]. 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 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

---

[89] 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.

dans la relation de conscience entre sujet et objet. Elle représente le cœur même des processus cognitifs, le moment 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.[90]

---

[90] 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* .

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, 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 [91].
- 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.

---

[91] 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.

- Lors de la lecture d'un texte [92], on observe [93]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 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 ».

---

[92] 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).

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

- 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 fil de la méditation, de nombreuses évaluations interviennent, 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.[94]

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 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

---

94 « 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.

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* [95]. Leur spontanéité réside dans leur *absence 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 ».

---

[95] 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 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 !

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 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 [96]. 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 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.

---

[96] 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 !

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 [97]– 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

---

97 Voir la discussion à ce sujet au chapitre 16.2.

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 [98]. 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 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

---

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

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. 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 évaluations

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. [99]Si l'on parvient à obtenir le bien désiré, on dit que le désir est comblé ; si l'on échoue, il est frustré.

---

[99] Certaines de ces observations sont tirées de la psychologie bouddhiste (voir les douze *nidanas*), qui propose

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

---

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

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 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 [100]. 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,

---

[100] 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.

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.

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 contourner 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 [101].

On peut éprouver de la peur envers 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 aux conséquences désastreuses pour soi ou 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

---

101 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.

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 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, mutatis 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 [102]. 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.

---

[102] Pour éviter cela, nous avons un système judiciaire.

Le Dhammapada , un texte bouddhiste du IIIe siècle avant notre ère, l'exprime très bien (v. 105) [103]:

> « *...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.

---

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

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 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. 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 [104].

> 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

[104] 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.

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 à contre-courant de ses propres objectifs, 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 [105]; 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 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

---

[105] 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.

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 [106]. 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.

Le toxicomane pense ou prétend que la drogue le soulagera de souffrances physiques, mentales ou existentielles. La drogue n'est pas 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

---

[106] 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.

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 [107], la consommation de 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 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.

---

[107] Par exemple, fumer rend plus nerveux, et non moins.

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 a horreur du vide

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 [108], qui éclaire bien des aspects de la situation

---

[108] 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

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 » [109], on peut entendre l'image (partiellement, voire largement, erronée) que l'âme se fait d'elle-même [110]. Il s'agit d'une projection mentale, d'un ensemble de notions et de suppositions sur elle-même, qu'elle confond avec elle-même [111]. Le soi-ego

---

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.

[109] 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 »).

[110] 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, ainsi que d'autres événements, peuvent être ajoutés à ce qui constitue le « moi ».

[111] 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

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 [112], à laquelle on s'accroche obstinément, persuadé que sa perte ou son altération serait insupportable.

Étant une construction cognitive de l'âme (et non une âme en soi), le moi n'a *pas de volonté propre* (même si on en parle parfois comme s'il en avait une). Il ne s'agit pas d'une entité séparée en compétition avec le soi – bien qu'on le présente souvent comme tel, car c'est une image commode, une figure de style utile. Toute action prétendument volontaire du « moi » est en réalité un acte de l'âme ou du soi, dont ce dernier demeure pleinement responsable. Néanmoins, la construction du moi exerce une forte influence. *Elle influence* la plupart des pensées et des actes de l'âme, parfois pour le bien, souvent pour le mal, agissant comme un voile sur la connaissance et un obstacle à la volonté, à la manière d'un filtre.

---

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.

[112] Cela signifie, par exemple, considérer des apparences momentanées comme des réalités établies, ou des traits transitoires ou occasionnels comme des caractéristiques permanentes.

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.[113]

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

---

[113] 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.

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.

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.[114]

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

---

[114] Bien sûr, certaines personnes vivent en solitaires malgré elles, car elles ne supportent pas les difficultés 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.

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 aveugle et vaine de nous débarrasser de ce sentiment inexplicable et désagréable.[115]

---

[115] 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.

Le principe bouddhiste du désir est donc très général [116]: il désigne une sorte d'attachement [117]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 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.

---

[116] 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.

[117] Voir mon essai *Décoller l'esprit* , plus loin (chapitre 16.1).

12. PULSIONS ET IMPULSIONS

1. Pulsions et pulsions 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* [118]qui *déclenchent* le processus. On peut appeler cela le *stimulus* . La soif se manifeste par une sensation de

[118] 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 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.

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 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 ».[119]

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 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

---

[119] 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.

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 [120]. Nous pouvons parfois retarder

[120] En réalité, la soif et la faim finissent par s'atténuer. Je le constate lorsque je jeûne une journée ; j'ignore ce qui se

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 processus recommence tôt ou tard. Nous avons soif, faim ; nous buvons, mangeons ; nous digérons et ressentons le besoin d'éliminer les déchets ; nous allons aux toilettes ; très vite, nous avons de nouveau soif et faim, et ainsi de suite. Au moins, ces processus

---

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.

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 puissant instinct physique 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 son effort. 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 [121]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 [122], 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 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

---

121 Voir Curtis et Barnes, p. 408.

122 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.

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 [123]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[124] ; cela se produit sous l'influence de croyances communes (par exemple, une pratique spirituelle chrétienne ou bouddhiste) ou d'une particularité personnelle (par exemple, un traumatisme

---

[123] 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.

[124] 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).

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.[125]

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 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

---

125 Il va sans dire qu'en énumérant de telles tendances, je ne prétends pas les cautionner.

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 [126]). 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 : les actes automatiques et volontaires ont le même effet (apporter de l'oxygène aux poumons). Dans le cas de la

[126] 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.

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 [127].

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. Pulsions et impulsions 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 la pulsion sexuelle humaine, mentionné plus haut, relève clairement d'une pulsion mentale, et non physique.

---

[127] On pourrait toutefois arguer que même un bruit ou une sensation désagréable est quelque peu menaçant.

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 [128]. 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 [129].

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 survient lorsqu'on a le sentiment qu'une activité (par exemple, attendre un rendez-vous) nous prend plus de temps que nous ne sommes prêts à y consacrer. On

---

[128] Comme nous le verrons plus loin, certaines pulsions mentales présentent d'autres différences par rapport aux pulsions physiques.

[129] 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.

souhaite alors accélérer les choses, par exemple en étant moins attentif ou en incitant les autres à se sentir plus pressés – 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 une activité plus longue dans un délai que nous nous sommes nous-mêmes imposé.

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 [130]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 situations. Cela peut se faire consciemment, par un travail sur soi, ou être le résultat naturel d'une longue série de

---

[130] 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).

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 [131]. 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 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

---

131 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.

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 à l'instant T, à moins que A ne retarde cet événement (X inertiel) par sa volonté pendant un certain temps ou jusqu'à ce que A le devance en le voulant (ou en refusant X, selon le cas) avant qu'il ne se produise naturellement, etc. » Cependant, la description détaillée ci-dessus 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 pulsions *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 aspirations 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 [132]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 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

[132] 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.

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 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. 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* » [133]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 [134]. (Si cette réticence est justifiée, il convient d'analyser pourquoi de 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*

---

[133] Voir **l'annexe 2** sur la doctrine aristotélicienne des « quatre causes ».

[134] 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 ».

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 [135], 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 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

---

135 Par exemple, un doigt en plus ou un sein cancéreux.

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 [136]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 [137]. 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, plus universellement, à une ou

---

[136] 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.*

[137] 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.

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 ? [138]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 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.

---

[138] 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.

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 [139]. 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

[139] 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.

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 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 [140], 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-[141]mêmes d'une multitude d'« organes attachés » (composantes d'individus), devient tout à

---

[140] 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.

[141] 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 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.

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.

14. CONCEPTS D'ÉVOLUTION

1. La forme logique de l'évolution

Notre discussion sur le caractère « quasi-final » de la nature nous amène à aborder le sujet de l'évolution, dont certains affirment qu'elle en est un exemple frappant. En gardant l'esprit ouvert, nous allons examiner cette question. L'évolution signifie avant tout changement – un changement progressif sur une longue période, tel que les apparences ultérieures diffèrent considérablement des apparences antérieures.

Ce terme est parfois employé en physique pour décrire l'histoire de la matière inanimée, depuis les quarks primordiaux jusqu'aux atomes lourds, aux molécules organiques et enfin (à ce jour) aux cellules vivantes, en passant par les événements astronomiques. En biologie, il désigne les changements survenant au sein des populations (espèces), impliquant une transformation plus radicale que le simple « développement » des individus. Ce dernier terme renvoie à la croissance d'un organisme (ses organes se développant et devenant plus fonctionnels, ses cellules se divisant et se multipliant, etc., ce qui rend l'ensemble plus apte à faire face aux exigences et aux dangers de la vie).

Notez que mon propos n'est pas de détailler, de justifier ou de critiquer une quelconque théorie biologique. Je comprends que le sujet présente des difficultés, dont certaines ont sans doute été résolues, et d'autres peut-être pas encore. J'admets d'emblée que je ne suis pas qualifié pour trancher entre les avantages et les inconvénients. Mon approche est philosophique plutôt que biologique. On pourrait la considérer comme une investigation (à ma propre satisfaction, en tant que logicien) du *discours*

relatif à l'évolution : que signifie la proposition « X évolue en Y » ? Quelles propositions causales plus fondamentales la sous-tendent ? À quels concepts fait-elle appel ?

Dans mon précédent ouvrage, *Future Logic* [142], j'ai traité en détail de la logique du ***changement , en faisant référence à deux formes principales de changement :***

- « **Altération** », où un élément individuel classé comme X et non Y au départ est classé comme X et Y ultérieurement ; pour lequel j'ai utilisé la forme « ce X est devenu Y ».
- « **Mutation** », où un élément individuel classé comme X et non Y au départ est classé comme Y et non X ultérieurement, pour lequel j'ai utilisé la forme « ce X est devenu Y ».

Dans le premier cas, l'individu reste X tout en passant de non-Y à Y ; tandis que dans le second cas, l'individu cesse d'être X avant de devenir Y. Notez qu'il est possible de *reformuler* l'altération en mutation (ce X-non-Y est devenu XY), ou la mutation en altération (cet élément, qui était X-non-Y, est devenu Y-non-X).

Ces formulations sont bien sûr quantifiables ; on peut dire « tous les X » ou « une partie des X » au lieu de « ce X-ci ». Elles sont utiles pour analyser les passages d'individus d'une classe à une autre, qu'ils restent fondamentalement identiques à certains égards ou non. Il va sans dire qu'elles ignorent les stades intermédiaires, mais ces complexités peuvent être prises en compte par des spécifications appropriées. Cependant, ces formulations ne sont pas applicables à l'évolution, même si elles peuvent servir à en discuter certains aspects.

Le terme « mutation », tel qu'il est employé ici (par le logicien), semble correspondre à celui que les biologistes désignent par l'expression « mutation génétique ». Pour information, un « gène » est constitué d'une longue chaîne de molécules aux

---

[142] Voir le chapitre 17.

propriétés spécifiques. Les gènes (individuellement ou collectivement [143]), en interaction avec certains facteurs environnementaux [144], déterminent de nombreux traits et processus physiques, y compris de nombreux comportements, chez les êtres vivants. Ils sont transmis de génération en génération depuis l'aube de la vie, garantissant ainsi la reproduction, quasiment inchangée, des attributs des parents chez leur descendance.

> Sans entrer dans les détails de la biochimie, la structure moléculaire essentielle des gènes est l'ADN, composé de quatre nucléotides : A, C, G et T. Ces derniers ne peuvent s'apparier physiquement que de quatre manières : TA, CG, AT et GC, correspondant respectivement aux séquences U, C, A et G. Ces dernières constituent les quatre lettres du code génétique ; elles peuvent se combiner en 64 groupes de trois lettres (appelés codons), par exemple UUU, UCA, GAU, CGA, etc. Ces triplets codent pour seulement 20 acides aminés (et trois autres molécules qui agissent comme « signaux d'arrêt »). Quelques centaines d'acides aminés peuvent se combiner de manière répétitive ; par exemple, CAU-CAU-CAU-etc. Telle est la structure moléculaire d'un gène.
>
> On peut dire qu'un même gène possède deux ou plusieurs variantes, si l'on entend par là le *rôle biologique du gène* plutôt que *sa composition chimique exacte* . Prenons l'exemple du gène qui contrôle la couleur des fleurs d'un pois. Ces variantes sont appelées « allèles », et la différence moléculaire entre elles peut se limiter à un seul acide aminé au sein d'une chaîne de

---

[143] Je fais ici référence à l'hérédité polygénique, où un caractère est fonction de deux gènes ou plus. Les caractères liés au sexe en sont un exemple important.

[144] Par exemple, la lumière ou l'obscurité, la chaleur ou le froid, la sécheresse ou l'humidité.

plusieurs centaines. Dans notre exemple, il existe un allèle pour les fleurs violettes (dominant) et un autre pour les fleurs blanches (récessif). Lors de la reproduction, ces gènes se comportent selon des règles précises, ce qui explique la grande diversité génétique au sein d'une même espèce. De manière générale, les gènes sont stables et se reproduisent de façon prévisible.

Cependant, très rarement (peut-être une fois sur mille ou un million), des mutations génétiques surviennent, dues à [145]des facteurs physiques aléatoires tels que les radiations ou la pollution chimique. Une mutation génétique peut consister en la substitution, la suppression ou l'ajout d'une seule lettre du code génétique, ce qui modifie radicalement la nature et l'effet du gène. Par exemple, dans la séquence CAU-CAU-etc., si un U est supprimé, on obtient CAU-CA↓C-AUC-AUC-etc. ; inversement, si un C est ajouté, on obtient CAU- **CA** -UCA-UCA-etc. On remarque que la séquence CAU n'est pas perdue, mais décalée d'une position. Si la mutation se produit dans les cellules sexuelles ou les cellules qui les engendrent, le gène muté est transmis à la descendance (qui peut survivre ou non et se reproduire à son tour).

Ainsi, d'un point de vue logique, si l'on symbolise (ces symboles sont inventés et non issus de la génétique) le gène original par O et le gène muté par M, la mutation s'exprime par la proposition « le gène O devient le gène M ». Si, en revanche, on considère O et M comme étant « le même » gène K, en ce sens que tous deux désignent la clé génétique d'un caractère ou processus biologique spécifique (comme la couleur d'une fleur), sans préciser la variation exacte (par exemple, la couleur bleue

[145] Il convient de noter que la même mutation peut occasionnellement se produire chez différents individus, bien que la probabilité soit faible.

ou rouge), alors on peut décrire le passage de O à M comme une altération de [146]K.

Une autre forme importante en biologie est bien sûr celle de la ***reproduction*** , par exemple : « X reproduit Y », où X et Y désignent des *entités individuelles similaires* . Cette forme implique non seulement *un changement* (c'est-à-dire, au minimum, l'apparition de Y), mais aussi *une relation causale* entre les termes (le premier engendre le second, d'une manière ou d'une autre). Les individus concernés peuvent être des organismes entiers, ou des gènes. Dans les deux cas, cette forme peut s'appliquer à un parent et à sa descendance directe, ou plus largement à la descendance de cette descendance, etc.

> Notez que j'ai supposé, plus haut, que la mutation génétique implique la forme de mutation logique (telle que définie précédemment), de sorte qu'un gène individuel (O) se *transforme physiquement* en un autre gène individuel (M). Le gène mutant M pourrait alors se reproduire fidèlement. Mais il serait également concevable que les gènes concernés (O et M) soient des individus différents, le premier donnant naissance au second par un processus de duplication défectueux, les deux coexistant pendant un certain temps. Dans ce scénario alternatif, la mutation génétique n'impliquerait pas une mutation logique, mais une forme de reproduction n'impliquant pas de continuité physique entre le gène parent et sa descendance directe, une relation plus proche de celle qui existe entre un parent et la descendance de sa descendance. Mes connaissances en biologie sont insuffisantes pour affirmer si une telle « reproduction atypique » se produit réellement.[147]

---

[146] Dans ce cas, K désigne toutes les molécules que O et M ont en commun, à l'exception de celles qui les différencient.

[147] En tout état de cause, le problème ne réside pas dans les mots. Les vocabulaires de la logique et de la philosophie,

Dans le cas de ***l'évolution ,*** il convient d'utiliser une formulation distincte, « **l'espèce X évolue vers l'espèce Y », afin que les individus inclus dans la classe initiale X ne soient pas les mêmes que ceux inclus dans la classe finale Y. Il est important de noter que les unités de la classe Y** *ne sont pas, et n'ont jamais été,* des unités de la classe X ; il s'agit donc d'une situation logique bien différente de l'altération et de la mutation !

Là encore, notez que nous ne spécifions que les états initial et final, bien qu'une longue succession de changements (altérations et mutations) puisse se produire entre eux. Néanmoins, une certaine continuité est sous-entendue, un lien *causal* unissant les unités initiales et finales – en biologie, il s'agit du principe de reproduction ou d'affiliation : les premières sont les ancêtres et les secondes leurs descendants. De plus, les causes des changements impliqués ne sont ni spécifiées ni sous-entendues, mais doivent être explicitées séparément à l'aide de propositions causales appropriées. La chronologie, ou l'intervalle de temps entre les termes, peut également être spécifiée séparément.

Dans l'évolution, les individus appartenant à une classe engendrent d'autres individus de la même classe, mais ceux-ci subissent au fil du temps de légères modifications ou mutations ; et à un certain stade, les changements sont si marqués qu'on ne peut plus considérer ces nouveaux individus comme appartenant à la même classe. Dans l'évolution, une classe (ou un segment de celle-ci) est effectivement remplacée

---

d'une part, et des sciences particulières (comme la biologie), d'autre part, sont apparentés mais pas toujours identiques en termes de connotation. Parfois, comme ici, le terme logique est défini de manière plus rigoureuse qu'à l'ordinaire ; dans d'autres cas, c'est l'inverse, comme par exemple avec les termes « genre » et « espèce », qui en logique désignent de façon générale une surclasse et une sous-classe quelconques, tandis qu'en biologie, ils sont plus spécialisés.

par une autre, un peu comme dans la « mutation » où un individu subit une transformation profonde. Ainsi, la forme de l'évolution présente des aspects à la fois extensionnels et naturels, en ce que ses termes ne se réfèrent pas aux mêmes individus, tout en sous-entendant une continuité réelle entre eux. Comme nous le verrons, cette dualité modale se manifeste également dans d'autres aspects de l'évolution.

> Le mode de référence de cette forme propositionnelle n'est donc ni distributif, ni collectif, ni collectionnel (comme dans d'autres formes) – mais quelque chose de nouveau et de plus complexe. Il s'agit du fait que (seulement) certains membres de la classe X deviennent tous les membres de la classe Y ; et de plus, la continuité entre les membres de X et de Y ne résulte pas (généralement) de liens individuels, mais implique des fusions (hybridations) dans tous les sens à chaque génération, sur de nombreuses générations.

Il est à noter que, de même qu'on peut reformuler la mutation en altération en se concentrant sur une classe plus large (« chose » au lieu de « X »), de même, dans le cas de l'évolution, si l'on se concentre sur un genre commun aux espèces initiale et finale, comme « êtres vivants », la forme propositionnelle peut être modifiée pour impliquer un changement moins radical. Par exemple (veuillez m'excuser si je commets des erreurs), au lieu de dire « Mesohippus a évolué en Merychippus », on pourrait dire « Equus (le genre des chevaux) *est passé de* Mesohippus *à* Merychippus ». Le choix des mots (par exemple, « passer ») importe peu ; ce qui compte, c'est que la relation formelle sous-jacente est bien différente.

Ces changements de perspective nous permettent de garder à l'esprit ce qui demeure immuable au milieu du changement ; par exemple, tout au long de l'histoire de l'évolution, le fait de la vie est resté une constante, tandis que seules ses expressions particulières ont changé.

Il convient d'écrire un nouveau chapitre sur la logique du changement, sous la plume des logiciens, qui traitera en détail des propositions relatives à la reproduction et à l'évolution. Je ne m'y attellerai pas ici et poursuivrai mon propos.

2. Preuves de l'évolution

Il convient tout d'abord d'entendre le terme « évolution » de manière neutre, pour désigner tout changement *apparent chez les espèces d'organismes vivants, puisque l'* existence même de tels changements est, de prime abord, sujette à débat. Ensuite, si l'on admet l'existence de tels changements, la question se pose de savoir *comment* ils peuvent se produire ; différentes hypothèses ont été proposées à ce sujet, dont la « théorie de l'évolution » de Darwin et ses perfectionnements ultérieurs.

Une autre question qui se pose dans ce contexte est de savoir si de tels changements éventuels peuvent être considérés comme directionnels en un sens quelconque – c'est-à-dire si l'évolution peut être vue comme une sorte de « conatus » au sens décrit dans le chapitre précédent, donnant à la vie la possibilité de persister dans des circonstances changeantes.

Concernant le premier point, les preuves paléontologiques et géologiques disponibles sont claires : divers restes fossiles sont découverts dans différentes strates terrestres, et leur datation scientifique est possible grâce à diverses techniques. On a observé que les strates les plus anciennes contiennent des formes fossiles absentes des strates plus récentes, et inversement ; et en général (à quelques exceptions près), les formes les plus anciennes étaient structurellement plus simples que les plus récentes. On peut donc en déduire que la vie sur Terre n'a pas toujours revêtu les mêmes formes : les espèces sont apparues puis ont disparu ; et en particulier, l'humanité et de nombreuses autres espèces peuplant la Terre aujourd'hui sont apparues relativement tard.

Toute notre expérience montre que la vie engendre la vie, et qu'aucune vie, d'après notre expérience, n'émerge de la non-vie. Admettant que les espèces plus récentes ne soient pas apparues ex nihilo, mais qu'elles proviennent nécessairement de quelque part, il est raisonnable de supposer qu'elles ont évolué à partir d'espèces plus anciennes. Certains appellent cela le « fait » de l'évolution, bien que cela repose évidemment sur une déduction.

Il convient de noter qu'une telle inférence implique un passage de la pensée de la « différence » au « changement ». Dans le mode *extensionnel* de la modalité, on parle de « changement » lorsqu'on entend simplement des différences statiques entre deux instances *d'un même type* , car ce qui change, c'est l'apparence des choses devant l'observateur lorsqu'il déplace son attention d'un spécimen à l'autre. Cela diffère du « changement » dans le mode *naturel* (physique, spatial, temporel) de la modalité, qui renvoie aux différentes apparences *d'un même individu* au fil du temps.

Un tel raisonnement n'est pas en soi épistémologiquement illégitime, pourvu que l'on comprenne et garde à l'esprit qu'il *est inductif et non déductif* . Autrement dit, les données relatives au mode extensionnel sont utilisées de manière adductive, pour confirmer l'hypothèse du mode naturel – mais elles ne la prouvent pas définitivement. Il convient d'apporter davantage de preuves si possible ; et aucune preuve empirique ne devrait réfuter formellement l'hypothèse. Si l'on garde à l'esprit que, n'ayant jamais observé de notre vivant ni en laboratoire de telles espèces donnant naissance à de nouvelles espèces, cette inférence repose uniquement sur des preuves indirectes, nous restons ouverts à la corriger si des preuves contraires sont découvertes.

En effet, les biologistes ne se fondent pas uniquement sur les découvertes de fossiles pour étayer l'idée de l'évolution des espèces. Ils mettent également en évidence des uniformités morphologiques, métaboliques, génétiques et autres, qui renforcent encore cette première hypothèse, au point de la

rendre presque incontestable. Ces analogies, d'ailleurs, impliquent aussi des inférences du mode extensionnel au mode naturel de la modalité. Il semble raisonnable de supposer que des organismes similaires descendent d'ancêtres communs, mais il n'est pas totalement inconcevable que des arbres phylogénétiques parallèles et complètement indépendants aient existé sous l'effet de lois naturelles uniformes.

> Admettons (à titre d'hypothèse, bien que cette description des choses ne soit pas prouvée, et l'on puisse se demander pourquoi elle ne s'est pas reproduite depuis) que la vie [148]soit apparue chimiquement dans des flaques d'eau remplies de molécules « organiques » (contenant du carbone – peut-être des acides aminés) sous l'impulsion de la foudre (un apport d'énergie). Deux possibilités existent : soit la formation de la première cellule vivante fut un événement *unique et* exceptionnel, dont descend toute la vie sur Terre aujourd'hui ; soit *de nombreuses* « premières cellules vivantes » ont ainsi pu apparaître indépendamment les unes des autres en différents lieux sur une longue période, donnant naissance à des lignées distinctes mais similaires, dont beaucoup, mais pas toutes, ont perduré, et certaines ont même pu converger (se croiser sexuellement). La question sous-jacente n'a peut-être pas une grande importance, mais elle est soulevée ici pour souligner que les simples faits d'uniformité génétique et autres ne permettent pas d'y répondre.

---

[148] Nous ignorons encore l'origine de la vie. La plupart des biologistes supposent que la vie est apparue naturellement sur Terre, lorsque les conditions environnementales sont devenues favorables. Certains suggèrent cependant que de simples bactéries seraient arrivées de l'espace, attachées à des météorites (sans pour autant s'interroger sur les modalités, le moment et le lieu de leur formation).

> La biologie défend-elle l'hypothèse d'un organisme unique à l'origine de toute vie sur Terre, un équivalent unicellulaire de l'Adam biblique ? Ou bien l'hypothèse d'une pluralité de cellules primordiales est-elle préférable ? On pourrait plaider en faveur de la « monogenèse », en arguant qu'il est moins contraignant de supposer qu'un phénomène statistiquement improbable comme l'apparition de la vie se soit produit une seule fois plutôt que de nombreuses fois. On pourrait aussi défendre la « plurogenèse », en expliquant que, une fois les conditions naturelles favorables réunies, des éclairs aléatoires auraient vraisemblablement produit une multitude de résultats similaires dans des flaques d'eau dispersées sur une longue période, plutôt qu'un accident unique. Puisque la matière réagit généralement de manière uniforme à des conditions uniformes, ces premiers organismes vivants auraient vraisemblablement eu une composition et une structure similaires.

Un autre exemple, plus direct, des changements possibles dans le vivant réside dans l'expérience de la sélection végétale et animale pratiquée par l'homme à travers l'histoire, donnant naissance à des variétés très différentes des originales[149] ; par exemple, comment de fines herbes sauvages sont devenues du blé ou de l'orge cultivés et riches, ou comment les loups ont évolué pour donner naissance à des chiens de toutes formes, couleurs et tailles, du chihuahua au saint-bernard. De nos jours, le génie génétique apporte également la preuve de la possibilité de changements, bien que, jusqu'à présent (à ma connaissance),

---

[149] À ma connaissance, il ne s'agit pas d'un changement d'espèce. Autrement dit, les chiens et les loups peuvent se reproduire ensemble.

aucune modification d'espèce viable et capable de se reproduire n'ait été démontrée en laboratoire [150].

En tout cas, l'analyse génétique de toutes les espèces, actuellement en cours en biologie, permettra assurément de résoudre la plupart des questions de taxonomie et de généalogie. Nous qui nous y intéressons avons la chance de vivre à cette époque historique [151].

Partant du principe que l'évolution est une hypothèse raisonnable au vu de toutes les preuves disponibles, l'étape suivante consiste à tenter d'expliquer de manière convaincante *comment* un tel changement se produit, c'est-à-dire son étiologie. Charles Darwin (1809-1882) proposa en 1859 une théorie élégante pour expliquer ce phénomène de façon naturaliste, c'est-à-dire sans supposer l'existence d'une force mystérieuse, semblable à une volonté propre, au sein de la matière vivante inconsciente, et sans faire appel systématiquement à une intervention divine.

Cette « théorie de l'évolution » a été perfectionnée par la suite, lorsque les travaux de Gregor Johann Mendel (1822-1884) sur la génétique ont été révélés en 1900 (bien que publiés pour la première fois en 1865). Darwin parlait de « variations » biologiques, mais n'avait pas d'idée précise de la manière dont elles pouvaient se produire. Mendel, grâce à des expériences quantitatives, a découvert plus précisément comment les caractères variables étaient transmis des parents à la descendance, par le biais de ce qui a été appelé plus tard les

---

[150] Et je dois dire que, personnellement, je trouve l'idée de manipulation génétique des êtres vivants (surtout des animaux, mais aussi des plantes) absolument obscène et criminelle. Le fait que j'en parle n'est ni un encouragement ni une condamnation.

[151] J'ai lu récemment que les champignons sont génétiquement, à certains égards, plus proches des animaux que des plantes !

gènes. La théorie « synthétique », combinant les travaux de Darwin et de Mendel, a été affinée depuis lors.

3. Mutation aléatoire

Notre propos ici n'est pas la biologie elle-même, mais les leçons étiologiques que nous pouvons en tirer. L'un des concepts de la théorie de l'évolution qu'il convient d'examiner est celui de « mutation aléatoire » des gènes. Il est à noter que Mendel n'avait pas envisagé la mutation génétique, mais seulement la variation due à l'interaction de gènes dominants et récessifs. C'est Hugo de Vries qui, en 1902, observa que les gènes pouvaient parfois subir des modifications radicales. Plus tard, en 1927, H.J. Muller identifia certains agents de ces mutations : les rayons X, les ultraviolets et certains produits chimiques se révélèrent mutagènes.

Les mutations génétiques sont un phénomène courant, bien que rare voire très rare, de la vie. Prises individuellement, leur impact sur l'espèce est minime. On estime, par exemple, que chaque être humain possède environ deux nouvelles mutations parmi ses 100 000 gènes [152]. Avec le temps, certaines de ces mutations pourraient éventuellement s'établir, mais la plupart ne le feront pas. Les mutations ne déterminent pas, à elles seules, le sens de l'évolution.

Lorsque les biologistes parlent de mutations *aléatoires* , ils entendent par là que les mutations génétiques qui surviennent n'augmentent *pas nécessairement* les chances de survie de l'organisme dans son environnement. Ces mutations peuvent être bénéfiques, nuisibles, ou même neutres ; elles peuvent être viables et transmissibles aux générations suivantes, ou non. Par conséquent, on ne peut affirmer que les mutations génétiques sont programmées dans l'organisme dans le but d'améliorer ses chances de survie. Ce point est essentiel pour réfuter l'idée que

---

[152] Voir Curtis et Barnes, p. 522.

le gène aurait « détecté » une caractéristique environnementale particulière et muté pour mieux s'y adapter.

De plus, les termes de mutation aléatoire, spontanée ou fortuite ne font pas référence à une notion de spontanéité naturelle (c'est-à-dire à des effets quantiques). Les mutations sont considérées comme causées, au sens déterministe du terme ; nous avons déjà mentionné certaines causes ou mutagènes. Ces rayonnements ou substances chimiques font effectivement partie de l'environnement immédiat des gènes et provoquent leur mutation. Mais la mutation est une simple réaction physique du gène ; elle ne s'apparente pas à une « réponse à un stimulus ». Elle ne rend pas nécessairement l'organisme plus résistant aux rayonnements ou substances chimiques dangereuses ; en effet, très souvent, ces mutagènes endommagent l'organisme de manière irréversible.

De plus, des termes comme « hasard » employés ici visent à souligner la *coïncidence* des événements. Une coïncidence désigne la convergence de deux ou plusieurs chaînes d'événements à un moment et un endroit précis ; ces événements peuvent être parfaitement déterminés, et pourtant leur rencontre relève (relativement) du hasard. Par exemple, un organisme peut s'égarer dans un lieu pollué, qui ne fait pas partie de son environnement naturel ; une graine emportée par le vent ou un animal errant atterrissant à Tchernobyl. Ici, le terme « hasard » pourrait désigner l'imprévisibilité de la plupart des événements purement physiques dans la pratique, même lorsqu'ils sont théoriquement compris ; ou, plus largement, les possibilités de la volonté (chez les animaux ou les humains).

En ce qui concerne la volonté humaine, nous sommes aujourd'hui tout à fait capables de produire intentionnellement des mutations, en appliquant des radiations ou des produits chimiques appropriés. Plus impressionnant encore est l'avènement du génie génétique. Dans cette perspective, il convient d'élargir le concept de mutation, en y incluant à la fois les mutations artificielles et naturelles. Le terme de mutation

« aléatoire » ne s'applique qu'à ces dernières, et non aux mutations résultant d'une intervention volontaire.

On dit que les mutations naturelles sont aléatoires pour suggérer que, *bien qu'elles aient évidemment des causes physiques, il s'agit d'événements isolés et non de réactions systématiques aux conditions physiologiques de l'organisme concerné ou aux conditions physiques de son environnement* . Cette idée s'opposait à une théorie alternative à celle de Darwin, proposée par Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) [153], selon laquelle les caractéristiques acquises par les parents au contact de l'environnement pouvaient être transmises à leur descendance.

Cette dernière thèse impliquerait que, face aux changements de son habitat et de son corps, quelles qu'en soient les causes, un organisme pourrait développer des réactions ou réponses génétiques adaptatives, augmentant ainsi ses chances de survie. Un mécanisme de régulation ou de rétroaction serait sous-entendu. Chez les plantes (et les fonctions équivalentes chez les animaux), ces réactions seraient inconscientes – des événements directement produits par des lois purement physiques. Chez les animaux (du moins les plus évolués, y compris les humains), ces réactions pourraient être qualifiées de « réponses », dans la mesure où elles pourraient se produire indirectement par le biais de la conscience : autrement dit, en observant (ou en percevant, voire en concevant) une configuration environnementale ou corporelle donnée, l'organisme prépare automatiquement des modifications génétiques appropriées qui augmentent ses chances de survie (ou celles de sa descendance).

Il est important de noter que je ne propose ici aucune théorie personnelle, mais me contente (en tant que philosophe) de considérer la variété des outils conceptuels à notre disposition,

---

153 Et en effet, si je comprends bien, à un moment donné par Darwin ? Cependant, sa théorie finale est exempte de cette hypothèse.

c'est-à-dire d'élaborer une sorte d'organigramme des questions et réponses possibles. Pour mieux comprendre la théorie de l'évolution de Darwin, il est nécessaire de comprendre la thèse alternative de Lamarck, car l'une s'oppose à l'autre.

Il convient de noter que les modifications des caractéristiques externes (phénotypes) dont il est question ici sont celles qui nécessitent des mutations génétiques (génotypes). Nous ne nous intéressons pas aux développements physiques (ou autres) déjà programmés comme *immédiatement potentiels* dans la configuration génétique actuelle, et qui peuvent s'actualiser *facilement* dans des conditions environnementales, physiologiques ou volontaires appropriées – par exemple, comme un muscle peut se développer par l'exercice, comme une compétence peut s'acquérir par l'entraînement ou comme les connaissances peuvent s'accroître par l'apprentissage. La thèse lamarckienne suggère que de telles actualisations de potentiels peuvent à leur tour générer de nouveaux potentiels (logiquement, bien sûr, ces derniers sont déjà « potentiels » – mais moins immédiatement, car ils nécessitent une restructuration de leur matière sous-jacente).

Lorsque le lamarckisme évoque l'« hérédité des caractères acquis », il fait référence à des modifications profondes du code génétique. Un événement ou un processus physique ou mental, comme la nouvelle utilisation d'un organe dans un nouvel environnement, déclenche (peut-être pas systématiquement, mais lorsqu'un besoin particulier est signalé) une modification de l'information génétique, de sorte que la génération suivante n'a pas besoin de répéter le processus d'acquisition et hérite du caractère. Le lamarckisme affirme que les mutations *génétiques* peuvent résulter de causes significatives, telles que des changements environnementaux, des conditions physiologiques ou même une action intentionnelle.

L'exemple célèbre cité est celui des girafes, dont Lamarck pensait que le cou s'allongeait progressivement à chaque génération « afin » d'atteindre la nourriture située plus haut

dans les arbres. Autrement dit, face à une nourriture souvent trop élevée, les individus s'efforçaient de l'atteindre, et leur matériel génétique se modifiait pour s'adapter à ces nouvelles conditions. Ainsi, selon cette thèse, l'évolution est mécaniquement « programmée » dans la vie, bien que de manière flexible et non excessivement mécaniste. En d'autres termes, les mutations génétiques sont des événements *fonctionnels* ; à l'instar de la circulation sanguine ou de la sensation, elles sont un moyen par lequel la vie se perpétue. Un *conatus* est sous-entendu : une sorte d'aspiration ou de tendance inconsciente à la perpétuation de la vie est inscrite dans l'organisme.

La thèse darwinienne, tout en admettant que des causes physiques soient à l'origine du caractère aléatoire des mutations génétiques (comme pour tout événement physique), nie toute relation systématique entre des environnements spécifiques (ou les conditions internes qui en résultent) et des directions particulières de changement. Les mutations peuvent être – et sont manifestement souvent – sans intérêt pour la vie, voire contraires à celle-ci. Le fait que certaines mutations semblent opportunément améliorer les chances de survie de l'organisme face à des circonstances changeantes ne doit pas être interprété comme la preuve d'une quelconque prédisposition du hasard. Le caractère aléatoire des mutations suggère que les chances de mutations favorables ne sont en moyenne pas supérieures à celles des mutations défavorables ou des mutations ni favorables ni défavorables.

L'hypothèse de Lamarck n'est pas inconcevable ; un monde où les organismes sont conçus pour réagir de manière constructive aux changements de leur environnement et transmettre leurs améliorations à leur descendance est tout à fait envisageable. Cependant, les biologistes sont parvenus à la conclusion que l'hypothèse de Darwin, moins systématique et moins prédictive, est plus cohérente avec l'ensemble des données empiriques découvertes ou étudiées à ce jour. Il va sans dire que je partage cet avis.

Pour autant, je me demande si l'on ne pourrait pas *considérer* l'évolution darwinienne comme une sorte de « tentative inconsciente ». Je pose cette question non par un désir réactionnaire de réaffirmer une vieille idée, mais d'un point de vue philosophique : la nécessité d'évaluer avec justesse ce que nos concepts communs incluent et excluent. Il me semble que nous pouvons harmoniser ces concepts, à première vue antithétiques, comme suit.

Nous pourrions voir La mutation aléatoire est précisément *l'expédient utilisé* par la vie pour assurer statistiquement sa survie dans tous les environnements possibles qu'elle pourrait rencontrer au fil du temps . Cette supposition n'a rien d'extraordinaire ; on peut établir des analogies. Il suffit de regarder par la fenêtre pour voir comment les arbres produisent chaque année des milliers de graines, toutes différentes, dont une ou deux seulement donneront naissance à de nouveaux arbres. La vie fonctionne ainsi : elle produit en masse des essais, dans l'espoir que certains individus parviennent à surmonter les obstacles. Au lieu de l'expédient lamarckien plus évident des modifications génétiques *ad hoc* , la nature a apparemment opté pour la loi des grands nombres.

Dans ce cas, les mutations aléatoires sont globalement des actes de perpétuation de la vie, s'inscrivant parfaitement dans la définition générale de la vie comme une succession d'actes d'auto-perpétuation. Bien que les mutations génétiques soient *individuellement* des « produits du hasard », *prises ensemble,* elles constituent l'une des ressources dont dispose la vie pour sa survie. À cet égard, les mutants génétiques ne diffèrent fondamentalement pas des variants génétiques. Ce sont des « expériences à l'aveugle », de la même manière qu'une racine pousse en ligne droite jusqu'à rencontrer un obstacle ou qu'une souris décide inconsciemment de se diriger plein ouest jusqu'à rencontrer un chat – à ceci près qu'elles se produisent à un niveau plus radical et que l'adversaire auquel elles sont confrontées est l'environnement dans son ensemble (de

nombreux environnements différents) sur une longue période (de très nombreuses générations).

Pourquoi présumer que la vie doive être statique ou évoluer de manière ordonnée ? On peut tout à fait la considérer comme « programmée » pour évoluer de façon aléatoire. L'imprévisible peut également se voir accorder le statut de « conatus », pourvu que son effet *global* favorise la vie ! Le fait que certaines (voire la plupart) des expériences à l'aveugle échouent ne les disqualifie pas d'un statut quasi intentionnel, puisque même des expériences conscientes peuvent échouer à plusieurs reprises tout en étant considérées comme intentionnelles. En élargissant ainsi notre perspective, nous reconnaissons l'évolution des espèces, *quelle que soit* sa forme, comme un processus vital parfaitement naturel, plutôt que de la considérer comme un accident. La mutation aléatoire n'est alors pas un dysfonctionnement inexplicable des gènes, mais une fonction tout à fait normale, contribuant à diversifier les adaptations possibles aux changements environnementaux et augmentant ainsi les chances de survie de la vie en tant que telle.

En fin de compte, la vie ne se soucie pas (pour ainsi dire) de la forme qu'elle prend, pourvu qu'elle se perpétue. Ainsi, ce qui semble accidentel pour une forme de vie *particulière apparaît quasi-final pour la vie dans son ensemble* . Si l'on conçoit la vie sur Terre comme un organisme collectif, on peut lui attribuer un « organe » abstrait de mutation génétique. Cet organe est inhérent aux gènes de chaque organisme, à la manière d'un mode ou d'une loi de fonctionnement applicable aux gènes. De temps à autre, il produit des combinaisons génétiques aléatoires, qui peuvent s'avérer utiles ou non, selon les circonstances, pour le maintien de la vie sur Terre.

Ainsi, sans nullement nier le darwinisme, mais au contraire en le reconnaissant, nous pouvons apparemment encore affirmer l'évolution comme une sorte d'« effort inconscient ».

4. Sélection naturelle

Un autre concept intéressant d'un point de vue étiologique est celui de la « sélection naturelle ». Il s'agit de l'idée que les nouvelles caractéristiques issues de mutations génétiques aléatoires peuvent, au fil du temps, persister et se répandre au sein d'un groupe, soit en remplaçant les anciennes, soit en coexistant avec elles. Si une caractéristique est incompatible avec l'environnement, les individus qui la possèdent disparaîtront naturellement et ne la reproduiront plus ; en revanche, si une caractéristique est plus ou moins adaptée à l'environnement, elle persistera et se répandra proportionnellement. C'est ce qu'on appelle la « survie du plus apte » [154]. Bien entendu, si un individu ne se reproduit pas, il est sans incidence sur l'évolution, quelle que soit l'adaptabilité de son patrimoine génétique (même s'il peut jouer un rôle indirect en influençant d'autres individus ou l'environnement).

Là encore, l'intention conceptuelle de ce principe est le déterminisme, c'est-à-dire expliquer les événements observés en termes de causalité *plutôt qu'au* moyen de concepts causaux apparemment plus obscurs ou plus éloignés. Comme pour la mutation aléatoire, l'argument principal repose sur la coïncidence dans un contexte causal. Cette hypothèse est privilégiée par rapport à d'autres hypothèses concurrentes, telles que la spontanéité naturelle, une forme de conatus, les « esprits » animistes ou la volonté divine, conformément à l'orientation générale de la science moderne en faveur de la simplicité et de l'ordre. La causalité est donc (à juste titre) considérée comme la

---

[154] Au fait, je me demande pourquoi certains allèles sont dominants et d'autres récessifs ? Cela me semble directionnel. L'intérêt de la diversité paraît évident : accroître les chances de survie dans différentes conditions. Mais, face à cette diversité, pourquoi toutes les variantes d'un gène ne sont-elles pas reproduites avec la même fréquence ? Si l'allèle dominant l'est parce qu'il est mieux adapté à la plupart des conditions, pourquoi l'allèle récessif est-il conservé ?

doctrine explicative sur laquelle il faut s'appuyer en premier lieu, avant même de proposer toute alternative ; ces dernières n'entrent en jeu que lorsque la causalité s'avère manifestement insuffisante.

Dans ce contexte, le déterminisme est invoqué en considérant la volonté finale des humains ou des animaux supérieurs comme faisant partie intégrante de la nature, c'est-à-dire comme une sous-catégorie de la causalité. Cette conception pourrait se justifier par le fait que nous nous intéressons ici à la vie des espèces à grande échelle, c'est-à-dire sur de très longues périodes (des millions d'années). Dès lors, l'impact des volontés individuelles des animaux (y compris humains) devient négligeable ; elles s'annulent en moyenne, comme si la causalité était en jeu.

Cependant, la question peut être approfondie, en soulignant que lorsque des êtres dotés de volonté influencent leur propre vie, celle d'autres êtres dotés de volonté ou celle d'êtres dépourvus de volonté, le déterminisme n'est pas (à proprement parler) le seul principe causal en jeu. En particulier, lorsque des animaux luttent et s'entretuent, ou lorsqu'ils consomment ou détruisent des plantes, ce n'est pas la simple causalité, mais la volonté qui est la cause de la mort.

Que la destruction volontaire, qu'elle soit intentionnelle, fortuite ou accidentelle, ait des conséquences considérables sur des espèces entières est indéniable. De notre vivant, nous avons été témoins de la destruction par l'humanité d'un grand nombre d'espèces de faune et de flore. De plus, nous entrons tout juste dans une ère de manipulation génétique, susceptible d'entraîner des modifications généralisées des espèces, sans aucun lien avec la sélection naturelle, à moins d'étendre le terme « naturel » à l'« artificiel » (c'est-à-dire les œuvres de l'homme et d'autres êtres dotés de volonté).

Outre les mutations génétiques et la sélection naturelle, d'autres facteurs de changement des espèces sont mentionnés en biologie : le flux génique (qui désigne les mouvements

d'individus d'une population à une autre, tendant à homogénéiser les populations), la dérive génétique (qui correspond à l'isolement aléatoire des populations, réduisant leur diversité génétique) et les accouplements non aléatoires (comme l'autofécondation chez les plantes et les accouplements préférentiels chez les animaux). Il est à noter que certains de ces facteurs impliquent la conscience et la volonté.

Il convient également de souligner que les organismes vivants de toutes sortes modifient constamment leur environnement minéral. L'oxygène qui compose notre atmosphère a commencé à s'accumuler il y a seulement 2,5 milliards d'années, grâce à l'activité photosynthétique des cyanobactéries ; les plantes régénèrent le sol dans lequel elles poussent ; l'humanité, quant à elle, engendre de profonds changements autour d'elle. Ainsi, bien que l'environnement dépende aussi, voire principalement, de facteurs extérieurs à la vie (le Soleil, la dérive des continents, les éruptions volcaniques, les météorites, etc.), il est, dans une certaine mesure, un effet de la vie. De plus, lorsque nous parlons d'« environnement » pour une espèce donnée, nous entendons non seulement le monde minéral qui l'entoure, mais aussi le monde recouvert par les plantes et parcouru par toutes sortes d'animaux. Lorsqu'on aborde la sélection naturelle, il est essentiel de garder à l'esprit ces complexités inhérentes au concept d'environnement.

Dès son origine, la notion de sélection naturelle repose sur une analogie avec la sélection artificielle. Dans cette dernière, l'expérimentateur choisit des individus d'une plante ou d'un animal possédant certaines caractéristiques recherchées, et les fait se reproduire. Puis, parmi leur descendance, il sélectionne les individus qu'il préfère, en écartant ceux qui ne l'intéressent pas, et fait se reproduire cette nouvelle génération ; et ainsi de suite, jusqu'à obtenir une génération qui reproduira les caractéristiques recherchées chez tous ses descendants. La sélection naturelle est conçue de manière similaire, à ceci près que la sélection n'est pas intentionnelle, mais résulte du hasard, des mutations aléatoires et de l'évolution de l'environnement

naturel. Avec le temps, prédit la théorie, ces mêmes mutations aléatoires entraînent également des changements au sein des groupes, engendrant de nouvelles uniformités.[155]

Le concept darwinien d'« adaptation » évolutive des espèces à leur environnement renvoie à un processus essentiellement *passif* . Les individus s'adaptent activement – comme les racines d'une plante qui s'enroulent autour d'un rocher ou ses feuilles qui se tournent vers le soleil, ou encore comme un animal qui se réfugie dans une grotte pour échapper à la tempête ou qui combat un ennemi et le dévore. Mais les espèces, en tant que telles, ne font rien d'autre que survivre par la reproduction de certains de leurs membres ; elles ne s'« adaptent » qu'au sens figuré. Ces individus, *s'il en existe* , qui *se trouvent* déjà génétiquement adaptés à leur milieu actuel à chaque génération, en raison de variations antérieures ou de mutations aléatoires, survivent et transmettent leur code génétique à la plupart de leurs descendants, qui à leur tour peuvent être bien adaptés ou non, selon leur constitution génétique et l'environnement qu'ils rencontrent.

Les espèces dont certains membres restent suffisamment (voire parfaitement) adaptés à leur environnement continuent d'exister. Si l'environnement évolue et que toutes les formes génétiques (y compris les mutations aléatoires) composant une espèce deviennent inadaptées, l'espèce disparaît. Si des mutations aléatoires surviennent et permettent la survie dans ce nouvel environnement changeant, l'espèce évolue selon la même lignée (anagénèse).

Par ailleurs, certains individus d'une espèce peuvent s'égarer dans une autre zone géographique et y survivre. Ce groupe peut, au fil du temps, modifier ses caractéristiques génétiques, les rendant plus adaptées au nouvel environnement, en raison de

---

155 Il convient de noter que la sélection artificielle intervient en partie dans la sélection naturelle, dans la mesure où la fertilité peut être diminuée ou perdue.

mutations aléatoires dans son patrimoine génétique. Progressivement, ces variations peuvent devenir si marquées qu'une nouvelle espèce, par rapport à la population d'origine, a de fait évolué et ne peut se reproduire avec l'ancienne (spéciation). Un autre groupe, s'égarant dans une autre zone géographique, peut évoluer de manière très différente et former une espèce encore distincte. Là encore, bien que partageant des origines communes, ces espèces peuvent avoir tellement divergé qu'elles ne peuvent plus se reproduire entre elles.

C'est la perspective darwinienne (en résumé : elle a bien sûr été considérablement développée et améliorée depuis son origine, et continue d'être perfectionnée et enrichie), et elle semble incontestable. Elle explique tellement de choses en biologie qu'on ne peut l'ignorer, et elle a suscité une admiration générale.

Cependant, comme indiqué dans la section précédente, cette vision pourrait être perçue comme conceptuellement restrictive, se limitant à retracer l'évolution d' espèces *particulières* . En adoptant une perspective plus large, en considérant la vie sur Terre *dans son ensemble* à travers l'histoire, ou la vie en tant que telle, les événements apparaissent plus directionnels. Les changements évolutifs d'espèces particulières semblent alors davantage relever des réactions ou réponses efficaces de l'organisme vivant collectif de notre biosphère face aux variations de son environnement minéral extérieur, ainsi qu'aux échanges internes entre ses différentes composantes (les espèces et leurs membres). La mutation aléatoire, associée à la sélection naturelle, n'est qu'une des stratégies employées par la matière vivante pour se maintenir dans un monde minéral, végétal et animal en perpétuelle mutation.

Lorsque la vie a frôlé la disparition à plusieurs reprises (par exemple, 80 à 85 % de toutes les espèces, dont 95 % des espèces marines invertébrées des eaux peu profondes, ont disparu il y a environ 225 millions d'années), le prétendu « unique organisme vivant » de la Terre n'a pas péri, mais a été contraint d'adopter

de nouvelles formes à partir d'un patrimoine génétique plus restreint. Ces réapparitions ont pris des millions d'années. On pourrait les comparer (de manière simplifiée, conceptuellement) à un lézard qui perd sa queue et en fait repousser une. La vie porte en elle toutes ses histoires potentielles au sein de son matériel génétique. En théorie, compte tenu de l'éternité et de l'infinité d'environnements, la vie explorerait toutes les formes possibles.

Peut-être aussi que toute forme de vie survivant à une extinction massive pourrait donner naissance à toutes les autres ; mais il se peut que les régressions ne soient pas toujours possibles. Il se peut que, bien que les humains puissent évoluer à partir de bactéries, l'inverse ne soit en aucun cas vrai. Dans ce dernier cas, même si de petites régressions sont parfois observées, on peut dire que l'évolution a une direction, des formes de vie les plus simples aux plus complexes. En tout cas, comme l'a déclaré Stephen Jay Gould : « Rembobinez le film de la vie et rejouez-le. L'histoire de l'évolution sera totalement différente [156]. »

156 Voir *Conversations* , p. 41.

15. 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, séduit par 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 [157]. 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

---

[157] Si c'était aussi évident, tout le monde croirait en Dieu et Job n'aurait jamais écrit son livre !

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 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 principe s'applique à toute vie individuelle. 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 [158]) 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 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

---

158 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.

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'au niveau 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 ».

3. Perspectives théologiques

Certains observateurs, principalement pour des raisons religieuses, contestent la conclusion selon laquelle la vie évolue. Ils soulignent l'improbabilité mathématique extrême (tendant vers zéro) des « changements » proposés dans le laps de temps que la paléontologie permet d'observer. Ils avancent également des arguments statistiques contre la possibilité que la vie soit apparue spontanément par combinaison aléatoire de molécules, au cours des 500 millions d'années, voire des 4,6 milliards d'années de l'histoire de la Terre, ou même des quelque 15 milliards d'années de l'univers. De plus, ils affirment que la conjonction des conditions astronomiques et, plus spécifiquement, physiques terrestres nécessaires à l'émergence de la vie était trop improbable pour être attribuée au hasard.[159]

De telles objections mathématiques sont assurément impressionnantes, du moins pour un profane comme moi. On pourrait d'abord rétorquer que l'improbable n'est pas tout à fait impossible. De plus, il se peut qu'il existe des processus

---

[159] On en conclut donc qu'une intervention divine a dû être nécessaire – pour ainsi dire, fausser les règles du jeu. Je ne suis pas compétent pour juger des calculs mathématiques en jeu ; mais s'ils sont corrects, cette conclusion miraculeuse semblerait justifiée, à moins qu'une explication plus naturelle ne soit finalement proposée. Voir par exemple Schroeder, ou les *Actes* des Associations des Scientifiques Juifs Orthodoxes, bien plus anciens.

naturels, ou des lois de la nature, encore inconnus, qui réduiraient considérablement les improbabilités mathématiques une fois intégrés aux équations. Avant de tirer une conclusion non naturaliste, aussi satisfaisante soit-elle, il me semblerait judicieux (plus conforme à la logique inductive) de rechercher ces données ou lois manquantes.[160]

Les opposants soutiennent également que les données paléontologiques présentent encore de nombreuses lacunes importantes et que, tant que ces « chaînons manquants » n'auront pas été identifiés, toute conclusion de ce type serait prématurée. Ils affirment que l'existence de telles discontinuités apparentes après plus d'un siècle de recherches approfondies pourrait être considérée comme la preuve d'une discontinuité réelle.

Concernant la transition évolutive, ces critiques n'offrent aucune explication naturelle quant à l'apparition de nouvelles espèces sans qu'elles émergent progressivement par reproduction à partir d'espèces antérieures. À mon sens, la continuité évolutive est plus plausible que la discontinuité, car il est plus aisé d'expliquer les chaînons manquants par les hypothèses raisonnables suivantes : (a) les populations des espèces disparues étaient peut-être relativement petites et éphémères, (b) les traces de la plupart des spécimens vivants ont été détruites par des processus naturels au fil du temps, et (c) la plupart des rares traces existantes sont trop dispersées et bien dissimulées pour avoir été découvertes – que de tenter d'expliquer autrement l'apparition soudaine observée de fossiles de nombreuses nouvelles espèces.

Ces critiques ne proposent pas d'hypothèse sur le passage d'une forme de vie à l'autre par reproduction ordinaire ou autres

---

160 Il n'y a aucune raison particulière de s'attendre à ce que Dieu intervienne de manière grandiose et publique dans le cours de la nature. À mon avis, il faut plutôt s'attendre à une conclusion naturaliste et la rechercher avec persévérance.

processus naturels, mais plutôt sur la création successive d'espèces ; autrement dit, ils invoquent des miracles qui se poursuivent longtemps après la Création du monde. Ainsi, bien que leur critique du gradualisme soit en principe acceptable pour les naturalistes dans la mesure où il subsiste des questions sans réponse (à savoir les chaînons manquants), leur suggestion d'un changement miraculeux est, à juste titre, mal accueillie. Elle manque de crédibilité, non pas par préjugé athée, mais parce qu'elle est méthodologiquement faible, puisqu'une hypothèse plus simple (populations petites et éphémères, destruction, dispersion et dissimulation des traces) existe bel et bien.

Les biologistes modernes s'intéressent de près à cette question et en débattent ouvertement. Ils considèrent quatre ou cinq modèles de changement, fondés sur les données fossiles : le changement phylétique (évolution progressive au sein d'une même lignée d'organismes), la cladogenèse (division des lignées par effet fondateur), la radiation adaptative (diversification soudaine à l'échelle géologique, associée à l'exploration de nouvelles frontières biologiques) et les équilibres ponctués (fondés sur la spéciation allopatrique), ainsi que l'extinction. Les théories proposées par Ernst Mayr, George Gaylord Simpson, Niles Eldredge et Stephen Jay Gould, et Steven M. Stanley, visent toutes à apporter des réponses scientifiques à cette question fascinante du rythme de l'évolution.[161]

L'un des arguments en faveur de l'évolution qui perturbe peut-être le plus les créationnistes est le nombre et la diversité considérables des espèces ayant existé sur notre planète, ainsi que leur répartition dans des niches écologiques spécifiques. Un créationniste dirait que cela prouve la richesse de l'imagination divine et la création d'espaces particuliers pour chacune de ses créatures. Cependant, si le dessein ultime de Dieu était précisément, comme l'affirment les commentateurs bibliques, la

---

161 Voir Curtis et Barnes, chapitre 39.

création de l'humanité et le drame de sa rédemption, pourquoi y parvenir de manière aussi détournée ?

Lorsque le scénario communément admis était celui d'un processus de sept jours, comme dans le récit biblique, l'humanité pouvait apparaître comme son apogée. Mais maintenant que la science envisage un processus de plusieurs milliards d'années, impliquant la naissance, la vie et la mort d'innombrables organismes et espèces, et que l'homme historique n'apparaît qu'à la toute fin, il y a environ 6 000 ans, on peut légitimement s'interroger sur le sens de tout cela !

Pourquoi certaines espèces – qui peuvent nous paraître laides et stupides – ont-elles existé pendant des centaines de millions d'années avant de disparaître sans descendance lors d'une catastrophe naturelle ? Un Être omniscient n'aurait pas besoin de mener d'« expériences » pour parvenir à cette conclusion. Bien que de telles réflexions puissent ébranler la foi, l' idée d'évolution ne devrait certainement pas être considérée comme intrinsèquement antithéiste. Peut-être devrions-nous envisager Dieu non comme un technicien linéaire, mais comme un artiste de talent qui a souhaité enrichir et approfondir sa création.

Quelle que soit la manière dont on la décrit, l'évolution peut aussi être conçue comme un processus orchestré par Dieu, de sorte que ce qui apparaît comme un mécanisme ou le fruit du hasard est en réalité une intention cachée. On peut dire soit : (a) qu'Il a tout programmé depuis la Création ; soit : (b) qu'Il intervient à chaque étape, choisissant chaque tournant à chaque bifurcation majeure. Ou encore : Il a créé des gènes capables d'une multitude de combinaisons et de mutations possibles, soit (a) en les laissant évoluer naturellement, comme le propose la science profane, soit (b) en les utilisant comme un arsenal potentiel d'intervention providentielle, comme le privilégie la religion. En tout cas, il n'y a aucun problème, aucune difficulté à concilier ces deux points de vue.

Comme je l'ai clairement indiqué, je reste personnellement et résolument ouvert à l'idée d'une intervention divine. Cependant,

je préfère la considérer comme une foi personnelle (j'insiste sur les mots « personnelle » et « foi ») *applicable à tous les résultats* scientifiques, et non comme une thèse *en concurrence avec* les conclusions scientifiques. Cette position me permet de conserver ma foi en Dieu, quelles que soient les découvertes scientifiques. Quelle que soit la conclusion des scientifiques quant à la vérité de la nature, je dis : « D'accord, c'était manifestement la volonté de Dieu » ; et si les scientifiques changent d'avis par la suite, suite à de nouvelles preuves ou discussions, je dis simplement : « D'accord ! »

La possibilité même d'une telle flexibilité démontre que rien de ce que la science découvre ou conclut sur le monde ne peut affecter la foi en Dieu. La notion de Dieu est en effet (comme l'a suggéré Karl Popper) irréfutable ; cela peut la rendre sans pertinence pour la plupart des recherches scientifiques, *mais ne la réfute pas pour autant* . C'est en ce sens que l'on peut concevoir Dieu comme un absolu : notre idée de Lui n'est relative à aucune vision particulière du monde, mais compatible avec toutes (bien sûr, *cela ne constitue pas une preuve* de l'existence de Dieu).

Cependant, ce principe de tolérance échoue si l'on s'obstine à interpréter de manière littérale (par opposition à allégorique) certains textes religieux, et si l'on refuse de réadapter constamment ses croyances détaillées aux données empiriques et aux théories actuelles, en continuant de promouvoir des doctrines reçues contre toute évidence et tout argument rationnel, afin de paraître inébranlablement fidèle.

la psychologie du *fanatisme religieux* . Le fanatique cherche à paraître profondément religieux, croyant qu'un tel comportement témoigne de son courage et de sa loyauté. Mais en réalité, sous ce vernis et cette emphase, la religiosité excessive est au contraire une marque de lâcheté et de trahison, que le clergé (quelle que soit sa confession) a historiquement souvent su exploiter. Les victimes (et, en fin de compte, les clercs sont aussi des victimes, bien sûr) sont conditionnées à

l'abdication intellectuelle, c'est-à-dire à renoncer à leur expérience et à leur raison lorsqu'elles contredisent le dogme religieux, sous la menace de perdre l'acceptation de Dieu et de la communauté religieuse si elles expriment des opinions différentes (aussi bien fondées et argumentées soient-elles).

Le même état d'esprit est inculqué aux individus vivant dans une société totalitaire (comme le nazisme ou le communisme) : pour éviter la punition et obtenir des récompenses, sur un plan plus matériel, ils admettront et feront tout ce que les autorités en place suggèrent ou exigent. Je crois fermement que la « crainte de Dieu » est une bonne attitude, un enseignement religieux qui, malheureusement, fait défaut à beaucoup ; mais je ne peux concevoir que Dieu souhaite que les gens nient et paralysent leur propre esprit et celui de leur prochain. La vérité ne peut être servie par le mensonge ou la dissimulation. La croissance spirituelle repose sur un témoignage sincère et une critique rationnelle.

Une attitude religieuse ouverte ne saurait être interprétée comme un rejet catégorique de la révélation ou de son historicité, mais plutôt comme la reconnaissance que cette révélation, si elle a eu lieu, a fort bien pu être formulée *dans le contexte de* la connaissance de l'homme et du monde à l'époque de son apparition, car son but n'était pas l'anticipation d'informations matérielles, mais une guidance spirituelle intemporelle. Inversement, toute contestation, de la part des scientifiques, de la possibilité ou de l'existence de Dieu à la lumière de leurs découvertes et de leurs idées est prétentieuse : elle revient à abuser de leur prestige (bien mérité) au-delà des limites de leur domaine d'étude, en tirant des conclusions logiquement injustifiées.

Les religieux qui s'opposent à la science [162]ne font pas honneur à la religion, mais la font passer pour une personne déficiente

---

[162] Il convient de souligner que de telles attitudes ne sont pas propres au judaïsme, au christianisme et à l'islam, mais se

intellectuellement. Il me semble, en admettant l'existence de Dieu, que la science moderne a *magnifié* plutôt que dévalorisé l'idée de Dieu. Jusqu'à récemment, le scénario que nous imaginions et auquel nous croyions concernant la création de l'univers, de la Terre, de la vie et de l'humanité était très simple. Les cieux n'étaient pas très hauts, le temps n'était pas très long, tout était relativement préformé et statique, la Terre était un petit théâtre et la vie qui s'y déroulait un drame mineur.

L'univers a aujourd'hui peut-être 15 milliards d'années. Il contient des milliards de galaxies, chacune renfermant des milliards d'étoiles, et des trous noirs, le tout en mouvement et en expansion. La matière inanimée a elle-même « évolué », passant des quarks aux électrons, aux protons et aux neutrons, puis aux atomes, aux étoiles et aux atomes plus massifs, de nouveau aux étoiles et aux planètes, aux molécules d'eau et au carbone, jusqu'à la vie. Sur Terre, d'immenses bouleversements géologiques et climatiques ont eu lieu, les organismes vivants sont apparus et se sont diversifiés, et une incroyable variété de destins, tant individuels que collectifs, s'est produite dans un environnement en perpétuelle mutation, ponctué de quelques catastrophes naturelles cataclysmiques ayant provoqué des extinctions massives.

Toutes sortes de créatures étranges et merveilleuses ont peuplé cette planète pendant des centaines de millions d'années, bien avant notre apparition et celle de la plupart de nos voisins les plus visibles. On estime qu'il reste « moins de 0,1 % voire moins

---

retrouvent également dans l'hindouisme et le bouddhisme. Ces dernières religions, elles aussi, *comportent de nombreuses croyances en décalage avec la science moderne* . Un exemple (tiré de divers textes) : la croyance que la Terre et l'humanité ont toujours existé, les êtres sensibles (sous forme humaine ou autre) étant pris dans le cycle du karma pour l'éternité, et ainsi de suite. Ces religions, elles aussi, n'ont pas prédit le Big Bang ni l'évolution.

de 0,1 % » [163]des espèces ayant jamais existé. L'être humain (sous sa forme actuelle) est un arrivant très récent dans l'histoire de la vie sur Terre. D'autres espèces, très semblables à l'homme, ont vécu et disparu ; certaines ont même coexisté avec nos ancêtres pendant des dizaines de milliers d'années avant de s'éteindre.

Assurément, ce nouveau scénario est bien plus intéressant et impressionnant. Imaginez le drame qui se déroule à travers le temps. À tout le moins, il glorifie Dieu !

[163] Curtis et Barnes, p. 552.

16. LE SOI

Nous vivons à l'ère de la mondialisation culturelle, où Orient et Occident se rencontrent et s'enrichissent mutuellement. Ces deux cultures se sont bien sûr croisées à divers moments de l'histoire [164]. Mais l'intensité de cette situation actuelle est comparable à celle qui animait les philosophes arabes ou musulmans lorsqu'ils cherchaient à assimiler et à réinterpréter la philosophie grecque et hellénistique. Nombre d'intellectuels occidentaux, dont je fais partie, sont aujourd'hui impressionnés par certaines intuitions de la psychologie et de la philosophie orientales et s'efforcent de les prendre en considération. À mon sens, cependant, tout en restant réceptifs, nous ne devons pas renoncer à notre esprit critique. L'objectif n'est pas la monoculture, mais bien l'enrichissement mutuel par le débat.

1. Décoller l'esprit

Le génie de la psychologie orientale ! Le *Traité de l'oubli assis* [165]nous recommande de faire en sorte que « l'esprit ne s'attache pas aux choses ». Selon cette perspective, l'esprit ordinaire a besoin d'un contenu auquel se raccrocher pour *se réaliser* . Plutôt que de laisser libre

---

164 Voir par exemple Yuen-Ting Lai.

165 Voir *Méditation taoïste* , pp. 84-7. Le *Traité* est « un texte de la dynastie Tang sur la pratique de la méditation ».

cours aux pensées (abdication) ou de tenter de les maîtriser (refoulement), il recommande de les détacher régulièrement.

Cette description de l'esprit est tellement juste ! Elle explique tant de choses sur nos comportements ! Songez à la façon dont nous avons toujours quelque chose en tête : une mélodie entraînante, le visage d'une personne dont on est épris, le souvenir d'une conversation récente, un succès ou un chagrin, l'anticipation d'un événement ou la planification d'une action, des réflexions philosophiques ou des prières, ou toute autre pensée ou activité mentale. Des pensées fugaces et tentantes sont constamment proposées à notre esprit conscient par le subconscient, afin de fournir matière à rumination. Les problèmes (psychologiques, familiaux, sociaux, politiques, etc.) sont inconsciemment créés pour avoir un problème à résoudre, quelque chose à penser, à ressentir, à dire et à faire.

Nous ne sommes jamais tranquilles, toujours absorbés, voire obsédés, par un sujet, toujours en train de « ruminer et de méditer ». Nous ressentons le *besoin* de remplir notre esprit : d'où notre dépendance aux journaux et aux livres, à la radio et à la télévision, et autres « divertissements » [166], aussi fatigants et énervants soient-ils. La sensualité – qu'elle prenne la forme de sexe ou de masturbation, de drogues ou d'alcool, de musique rock ou techno, ou encore de films pornographiques, d'horreur ou d'action – n'est elle aussi qu'une façon de nourrir notre esprit, par des stimuli sensoriels toujours plus intenses, agréables ou

[166] Pour le plus grand profit et le plus grand plaisir de ceux qui nous fournissent ce contenu. Ils savent que, aussi stupide ou faux que tout cela puisse paraître, nous sommes accros et en redemanderons.

désagréables. La plupart d'entre nous ne supportent pas de rester véritablement oisifs et immobiles une seule minute, sauf pendant le sommeil. Et même alors, notre passe-temps se résume à rêver. Même la méditation à laquelle certains d'entre nous ont recours n'est utilisée (le plus souvent, au début) que comme un moyen de plus d'« occuper » notre esprit.

À l'image d'une marmite de soupe qui bout, où des bulles de gaz remontent à la surface et éclatent, le substrat de l'esprit semble constamment agité par les entrées sensorielles, les émotions, les réminiscences et les pensées et imaginations plus ou moins volontaires. Un souvenir peut d'abord n'apparaître que comme une simple allusion, un fil conducteur tentant ; curieux, je le saisis et me voilà transporté dans les profondeurs du souvenir. Pourquoi ce souvenir m'a-t-il interpellé ? Très souvent, par association logique ou fortuite avec un souvenir, une sensation, une émotion, une imagination ou une réflexion antérieure. Des suites de pensées se forment, à mesure que nous nous y enchevêtrons. Tels des singes se balançant de branche en branche, nous nous accrochons à un élément puis à un autre plus ou moins lié ; et ainsi nous errons sans fin dans la forêt de l'esprit !

Le *Traité* enseigne que, pour nous libérer de ce tourment, nous devons éviter la tendance de l'esprit à se fixer sur les choses. *Notre attention (inconsciente ou consciente) s'accroche aux choses, à tout ce qu'elle trouve. Dès qu'on la détache d'une chose, elle en trouve automatiquement une autre à laquelle se fixer.* C'est comparable à une ventouse ou un aimant : on le détache d'un objet, et il se fixe aussitôt sur un autre. Ainsi, on est toujours « absorbé » par quelque chose, comme terrifié à l'idée de

se retrouver seul face à soi-même. Cette image de la psychologie humaine est très puissante et instructive.

Pratiquer le « non-pensée », le « vide mental », le « vide esprit » ne signifie pas chercher à être vide et insignifiant toute la journée, mais plutôt avoir une conscience légère, qui ne s'attache pas compulsivement à n'importe quoi simplement pour remplir son esprit, mais qui est utilisée intelligemment. Si la conscience est réellement nécessaire, elle est fournie avec souplesse. S'il n'y a pas de véritable besoin, on peut retourner sans effort au calme et à la paix intérieure.

Bien sûr, une telle pratique judicieuse implique de renoncer à des désirs et des habitudes auxquels on s'est longtemps identifié ! Il ne suffit pas d'y penser ou d'en parler ; il faut *agir* ! « Dites non » à toute absurdité. La méditation assise est d'une grande aide, car elle favorise le calme nécessaire pour prendre du recul et prendre les mesures qui s'imposent.

Avec l'expérience, j'ai constaté que si, dès le réveil, on résiste à la tentation de *s'agiter* l'esprit avec des pensées parasites, et notamment des pensées négatives, on trouve plus facile de se reposer dans la sérénité (et peut-être même la bonne humeur) tout au long de la journée. C'est un raccourci : plutôt que de laisser proliférer des pensées éparses et de devoir ensuite tenter de calmer son esprit, il est judicieux de faire un petit effort de maîtrise de soi dès le départ.

Les pensées négatives peuvent être stimulées par un sentiment négatif diffus, dans le but de comprendre et de se débarrasser de ce mauvais sentiment ; toutefois, on peut résister à la tentation de réagir ainsi et laisser ce sentiment s’apaiser naturellement. L’ego a tendance à s’identifier à

cette émotion désagréable et à l'utiliser comme tremplin pour des pensées de frustration, de haine, de peur ou de désespoir, etc. Mais tout cela n'est que prétexte à une agitation mentale, et il est sage de cultiver le calme et la sérénité intérieure.

Notre façon habituelle d'appréhender le monde est souvent très égocentrique, voire prétentieuse : tout, tout événement, est *lié à nous-mêmes* d'une manière ou d'une autre. Nous sommes affectés par la moindre chose. En méditation, après un certain temps, notre être devient transparent, plus altruiste, indifférent et humble. Sensations, émotions, souvenirs, fantasmes et pensées vont et viennent, mais nous ne nous y attachons pas , car nous ne leur accordons plus autant d'importance.

2. Soi abstrait *vs.* soi concret

J'ai finalement réussi à concevoir (sur un plan théorique, sans prétendre à une expérience directe personnelle en la matière) comment l'idée bouddhiste de « vacuité » du soi (chez les sujets, et même chez les objets de la conscience) pourrait être présentée de manière convaincante et argumentée de façon cohérente, lorsque j'ai lu le passage suivant du ***Yoga Sutra de Patanjali***[167] :

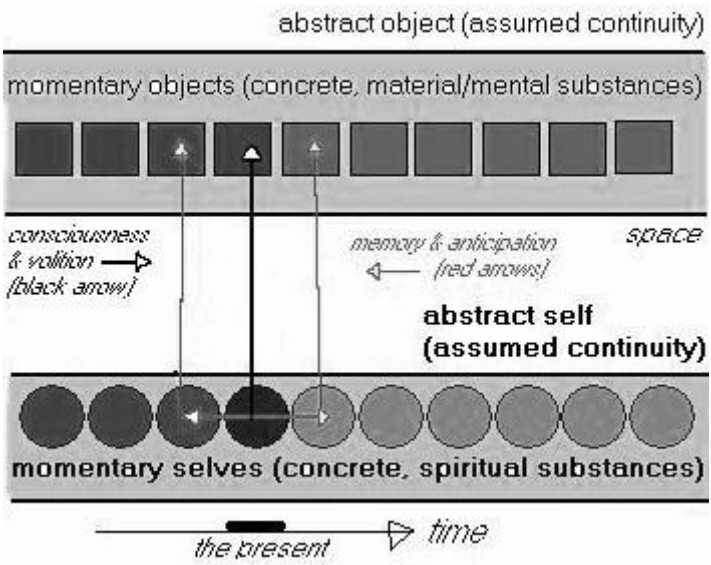
> *« Une succession de consciences, générant un vaste éventail de perceptions distinctives, semblent se consolider en une seule conscience individuelle » (IV, 5).*

---

[167] Ce texte est disponible au moment de sa rédaction sur le ***site www.arlingtoncenter.org*** .

Il m'est apparu que les exigences logiques selon lesquelles chaque événement de conscience nécessite un sujet (c'est-à-dire une âme consciente) ainsi qu'un objet (c'est-à-dire le contenu de la conscience), et que chaque événement de volonté nécessite un agent ainsi qu'un acte, pourraient encore être satisfaites dans le contexte du « vide » du soi, si nous supposons le schéma de la figure 2 ci-dessous.

Figure 2. Comment les sujets et les objets momentanés donnent naissance à des abstractions



Note : Il s'agit d'une illustration très simplifiée, destinée à faciliter la discussion. Le soi n'a pas de qualités phénoménales dans notre expérience ; par conséquent, toutes ses caractéristiques spatiales sont ici purement symboliques. Ce dessin ne vise pas à attribuer une forme et une taille spécifiques à l'âme concrète ou abstraite (respectivement, les cercles successifs et le tube virtuel qui les relie), puisque le soi n'a pas d'étendue. De même, l'espace entre le sujet et l'objet ne doit pas être considéré comme littéral, puisque le soi n'a ni localisation ni

distance [168]. La flèche noire symbolise la conscience et la volition, explorant et modifiant les objets extérieurs à l'âme ; tandis que les flèches rouges sont des représentations virtuelles de la mémoire et de l'anticipation, atteignant respectivement le passé ou le futur par la continuité de l'âme ou du moins par la succession des moments de l'âme (nous y reviendrons plus loin).

Comme je l'ai soutenu dans * *L'Illogisme bouddhique** et dans * *La Phénoménologie* *, la conscience doit être comprise comme signifiant un sujet autant qu'un objet. Lorsqu'une chose apparaît, elle apparaît *à* quelqu'un. Autrement, elle existe simplement – elle n'« apparaît » pas. Patanjali semble souscrire à cette position objectiviste implicite lorsqu'il écrit plus loin :

> *« Mais l'objet n'est pas dépendant des [différentes] perceptions des gens ; s'il l'était, que lui arriverait-il quand personne ne le regarderait ? » (IV, 16.)*

Admettant l'existence d'un sujet de conscience, et de même d'un agent de la volonté – moi dans mon cas, vous dans le vôtre –, une question se pose : comment cette entité est-elle connue ? Elle ne semble manifester aucune qualité phénoménale, c'est-à-dire qu'elle n'est perceptible par aucun des sens matériels ni par les modes analogues de

---

168 Nous situons approximativement le soi ou l'âme dans notre corps (y compris la tête), car il semble être au centre de toutes nos expériences sensorielles (derrière les yeux, entre les oreilles, dans le nez, sous la langue et la peau), et parce que notre imagination et nos pensées verbales semblent toutes se dérouler à l'intérieur de la tête.

l'esprit. Est-elle alors uniquement connue par inférence conceptuelle à partir des phénomènes perçus ? Non – comme je l'ai soutenu dans ces ouvrages –, cela ne suffirait pas à expliquer comment nous faisons régulièrement l'expérience de la connaissance de soi, c'est-à-dire notre conscience de nos actes *individuels* de perception et de conception, de nos intuitions logiques, de nos choix et de nos volontés, de nos préférences et de nos sentiments.

Par conséquent, il nous faut *non seulement une connaissance théorique générale du soi, mais aussi un accès direct et constant à celui-ci* . Puisque cet accès direct ne peut être réduit à la simple « perception » – faute de preuves phénoménales sur lesquelles s'appuyer – il convient de le désigner autrement, par exemple par « intuition ». De plus, puisque le soi, en tant que sujet (ou agent), ne possède aucune des qualités perceptibles des objets (y compris les actes), il doit être distingué d'eux quant à sa substance. Tandis que les objets (ou actes) concrets sont qualifiés de « matériels » s'ils sont sensoriels ou de « mentaux » s'ils sont imaginaires, les sujets (ou agents) concrets sont qualifiés de « spirituels » (âmes).

Avant la révélation que m'a apportée le texte de Patanjali, je supposais que l'âme devait nécessairement exister de manière continue pendant une période prolongée. Dans ce cas, l'idée bouddhiste selon laquelle l'âme est « vide » de substance était inexprimable et indéfendable. Mais je comprends maintenant qu'un compromis est possible, ce qui atténue le conflit apparent entre le concept théorique et l'expérience mystique supposée.

Cette réconciliation est possible si l'on distingue clairement l' existence *momentanée et intuitive de* **l'âme**

concrète de l' existence *continue* supposée de **l'âme abstraite** . La même distinction peut être faite pour l'objet : la perception ne révèle que l'existence concrète de l'objet, instant après instant, tandis que l'unité apparente entre ses manifestations momentanées est un produit de l'abstraction.

Il *suffit* , par souci de cohérence logique, de supposer qu'une substance spirituelle momentanée et concrète soit consciente *à ce moment* d'une substance matérielle ou mentale momentanée et concrète ; ou de même, *à ce moment-là,* qu'elle veuille des changements dans la matière ou l'esprit.

Concernant la conscience, l'âme momentanée peut, *au moment* même de son existence, s'intuiter elle-même, ses propres actes ou tendances (cognitions, volitions et évaluations), ainsi que les moments *passés* où elle a fait l'expérience d'objets, d'elle-même, etc. (dans la mesure où ce passé est inscrit comme mémoire dans le présent), de même que les moments *futurs* (par anticipation, c'est-à-dire par projection imaginative dans le présent). De même, concernant la volition, l'âme momentanée veut ce qu'elle fait au moment présent de son existence, sans avoir besoin des moments passés ou futurs pour ce faire. Tout cela est voulu et, espérons-le, clairement illustré dans le schéma ci-dessus.

Chaque instant existe dans le présent, mais à l'instant suivant, il s'agit en réalité d'un autre instant. Cependant, chaque instant, percevant à ce moment son *unité de forme* avec les instants précédents et suivants, acquiert l'illusion de ne faire *qu'un* avec eux, c'est-à-dire qu'il peut s'identifier à eux comme expressions ou parties antérieures et postérieures de lui-même. Ainsi naît l'illusion d'une

dispersion temporelle, due à une confusion entre le soi abstrait et la somme des instants concrets. De même, mutatis mutandis, en ce qui concerne les objets, qu'ils soient mentaux ou matériels.

Selon ce point de vue, il suffit de supposer que des traces du passé se perpétuent dans le présent par une sorte de « mémoire » inscrite dans des sujets concrets successifs ou dans des objets de leur environnement. Il n'est donc pas nécessaire, d'un point de vue logique, de supposer que les différents moments sont liés en une âme *concrète continue* et en des objets de conscience concrets continus. On peut tout aussi bien considérer que les unités apparentes du sujet (ou de l'objet) au fil du temps résultent de points communs *abstraits* entre des âmes (ou des objets) concrets purement momentanés.

Ceci est facile à comprendre en prenant *l'image d'une vague en mer* . Lorsqu'elle déferle à la surface de l'eau, elle apparaît visuellement comme un tout continu. Mais en y réfléchissant, on sait que l'eau qui la compose est constamment remplacée par de l'eau plus loin sur son parcours. Autrement dit, contrairement aux apparences, l'eau constituant la vague ne se déplace pas avec elle, mais oscille simplement de haut en bas. La vague n'est donc qu'une abstraction, c'est-à-dire une projection mentale basée sur la répétition perçue d'une certaine forme au fil du temps.

Il convient toutefois de préciser que cette analogie n'est pas parfaite. En effet, dans le cas d'une vague, chaque portion d'eau successive existe avant son passage et continue d'exister après. En revanche, pour un sujet ou un objet dans le temps, le présent est le seul état où l'existence

est actuelle – le passé ayant cessé d'exister et le futur n'étant pas encore advenu.

Dans le verset cité initialement, Patanjali semble supposer que le temps est en réalité divisé en « moments » discrets d'une certaine durée. Ceci contredit apparemment l'hypothèse des physiciens modernes selon laquelle le temps est un continuum infiniment divisible. Les versets suivants semblent confirmer que, selon lui, la continuité est illusoire :

> *« Le passé et le futur sont immanents à un objet, existant comme différents secteurs dans le même flux de substances expérientielles » (IV, 12). « Leurs transformations tendent à se confondre, conférant à chaque nouvel objet une qualité de substantialité » (IV, 14).*

Et plus loin, plus explicitement :

> *« On peut voir que le flux est en fait une série d'événements discrets, chacun correspondant au plus petit instant de temps, dans lequel une forme devient une autre » (IV, 33).*

Mais je pense qu'il importe peu, dans le contexte actuel, de considérer le temps comme une succession d'événements distincts ou comme un flux continu. En effet, l'illustration et l'analyse précédentes restent valables dans les deux cas, que l'on considère les cercles ou les carrés comme simplement contigus ou se chevauchant à l'infini. On pourrait peut-être interpréter le « moment » de Patanjali comme l'étendue temporelle que la conscience d'un sujet donné est capable d'embrasser en une seule fois. Autrement dit, le temps est peut-être continu, mais notre

conscience fonctionne subjectivement par fragments discrets.

L'important est que nous puissions désormais accepter *deux* thèses ou constructions théoriques relatives aux données fournies.

- L'une est celle de la conscience ordinaire, qui présuppose que sous le moi abstrait se trouve une entité concrète continue (de même en ce qui concerne un objet abstrait).
- L'autre conception, avancée par les bouddhistes à propos de la méditation profonde, est qu'aucune continuité concrète (mais seulement une succession d'événements discrets) ne sous-tend la continuité abstraite ; autrement dit, la continuité apparente n'est pas réelle mais illusoire. En d'autres termes, le soi abstrait (ou, de même, l'objet abstrait) est « vide ».

Il n'est pas nécessaire, à ce stade, de trancher entre ces deux théories. Ce qui nous intéresse, c'est que *toutes deux soient compatibles avec* l'exigence que la conscience implique à la fois un sujet et un objet.

Mais dans les deux cas, l' âme *concrète n'est pas* « vide » : il existe au moins une entité momentanée sous-jacente. Autrement dit, l'« âme concrète momentanée » constitue le point commun entre la pensée ordinaire (qui unifie cependant différents moments en une seule « âme concrète continue ») et la conception bouddhiste (qui rejette une telle unification, considérant la continuité apparente comme purement abstraite).[169]

---

[169] Dans les deux cas, si nous voulons soutenir un monisme ultime, nous pouvons imaginer tous les cas de sujet et d'objet, et la conscience qui les relie, comme des « bulles »

Il est important de noter qu'il n'est pas nécessaire d'invoquer une doctrine logique particulière pour expliquer qu'un concept abstrait ne repose pas nécessairement sur une unité concrète. On en trouve un exemple dans l'idée courante qu'un concept *de classe* ou un nom commun renvoie à une caractéristique partagée sans pour autant impliquer (contrairement à l'idée platonicienne) qu'il renvoie à un archétype réel, suspendu quelque part. Ceci contraste avec le concept *individuel* ou le nom propre, qui signifie généralement que tous les objets qu'il regroupe et désigne sont des manifestations ou des facettes spatio-temporelles d'une seule entité. Voici un exemple plus précis :

Si je pense à « moi-même » au sens large, j'inclus toutes les sensations ressenties à différents moments et en différents endroits de mon corps, l'aspect de ma peau, le son de ma voix, mes pensées, etc. Bien que ces éléments soient dispersés dans le temps et l'espace, je les considère comme un « individu » que j'appelle Avi Sion. De plus, chaque instant de ma vie est différent du précédent : l'air dans mes poumons, la nourriture dans mon estomac, le sang dans mes veines, etc., sont en mouvement constant. De même, dans l'espace : aucune section de moi n'est comparable ; mes organes diffèrent, je bouge mes bras et mes jambes, etc. Malgré cela, je me perçois généralement comme singulier ; autrement dit, l'abstraction « Avi Sion » est alors considérée comme désignant une « saucisse » concrète dans l'espace-temps. Il en va de même si je pense à un autre être humain, à votre chien ou à ma voiture.

---

surgissant momentanément dans un substrat unitaire sous-jacent de toute existence.

En revanche, si je pense aux « classes » désignées par les noms communs « êtres humains », « chiens » ou « voitures », il n'y a aucune intention (sauf chez les platoniciens) de les unifier en un seul grand méta-individu. Ainsi, nous admettons généralement l'existence de concepts abstraits sans référent concret unique, c'est-à-dire qui désignent simplement une *similarité* entre deux ou plusieurs référents concrets. La proposition bouddhiste est simplement que cette dernière conception s'applique également au cas des « individus ».

La discussion se complexifie si l'on considère plus attentivement le facteur temps. Premièrement, dans notre illustration précédente, la flèche symbolisant la conscience et la volition est perpendiculaire à la flèche du temps ; or, cela implique une synchronicité, c'est-à-dire que ces relations ne nécessitent aucun temps pour relier le sujet et l'objet (externe), ou l'agent et l'acte (externe). Il serait peut-être plus juste de supposer un délai, de sorte que la conscience observe actuellement ce qui se situe déjà légèrement dans le passé et que la volition agisse finalement sur ce qui se situe encore légèrement dans le futur ; autrement dit, nous avons deux flèches divergentes. Mais une telle supposition est problématique, car le postulat de la discontinuité est qu'il n'existe aucun temps intermédiaire, aucun être entre les moments représentés ; autrement dit, que le moment présent est une unité indivisible.

Deuxièmement, nous avons trop facilement supposé que la mémoire et l'anticipation pouvaient fonctionner à travers le temps, même en considérant chaque instant comme fondamentalement indépendant du précédent et du suivant. L'illustration ci-dessus suggère que le processus de mémorisation passe par la cognition du passé lorsqu'il

était présent, couplée à un transfert d'information du sujet passé au sujet présent. Cependant, là encore, concernant la rétrospection, il serait inapproprié, compte tenu du principe de discontinuité, de proposer que le mouvement de l'information (communication) s'effectue d'un instant à l'autre, dans le sens du temps. De même, l'anticipation ne peut être considérée comme une vision prospective ou anticipée du futur lui-même, et pourtant, lorsque nous projetons mentalement une prédiction (par exemple, volontairement), nous l'inscrivons dans un futur qui n'existe pas encore ; ceci est encore plus problématique, car cela semble impliquer un mouvement de l'information à contre-courant du temps.

En réponse à ces objections, certains philosophes bouddhistes rétorquent qu'il n'y a ni espace ni décalage temporel entre le sujet et l'objet, puisqu'ils appartiennent à un seul et même « esprit » ; ou encore que tous les instants ne font qu'un, n'étant que des illusions de cet unique « esprit ». Mais des théoriciens bouddhistes moins radicaux insistent plutôt sur le fait que la thèse de la discontinuité ne se résume pas à l'idée que les événements concrets (du sujet ou de l'objet) sont discrets, suggérant une succession d'événements spontanés et sans lien apparent. Non, il existe bel et bien une forme de « continuité » à prendre en compte. Il s'agit de la composante « karmique » – l'idée que chaque événement d'une série est *causalement déterminé* par le précédent (et par tous les facteurs environnementaux).

La signification exacte de cette affirmation reste sujette à débat. On peut se demander, par exemple, si le libre arbitre est admis ou si le fatalisme est sous-entendu. Plus radicalement encore, si, comme l'affirment les bouddhistes, « tout est causalement lié à tout », le concept de causalité perd tout son sens, *puisqu'il ne*

subsiste aucune distinction entre causes et non-causes, ni entre types et degrés de causalité . En bref, bien que l'idée paraisse plausible si l'on se réfère à l'image d'une vague (où l'« énergie » – une autre abstraction, notons-le bien – est considérée comme se propageant à travers l'eau), il est difficile de trouver une définition ou une compréhension détaillée de la causalité qui corresponde au point de vue bouddhiste.[170]

Un autre point à considérer est épistémologique. Partant du principe que nous ne faisons l'expérience de rien d'autre que du présent immédiat, c'est-à-dire que les réminiscences et les anticipations sont des événements présents qui nous absorbent et nous donnent l'impression d'être transportés dans le passé ou le futur, la question se pose de savoir comment les bouddhistes appréhendent le karma, c'est-à-dire que le présent est un effet du passé et le futur une conséquence du présent. Il me semble qu'ils ne peuvent revendiquer qu'une légitimité *adductive* pour leur interprétation du karma – en d'autres termes, guère plus que le fondement épistémologique de l'hypothèse courante d'essences et d'âmes continues ! Par adduction, j'entends, à partir d'une base empirique, postuler une certaine extrapolation, sous la forme d'une hypothèse cohérente à comparer à d'autres hypothèses. Autrement dit, la théorie du karma est autant une « construction conceptuelle » que la théorie de la continuité qu'elle prétend remplacer.

La thèse de la discontinuité me paraît moins crédible que celle de la continuité, car elle suggère que l'univers entier (quelle que soit sa nature ou sa taille) disparaît instantanément puis réapparaît, ou est détruit puis recréé, à chaque instant. Cela signifie qu'au lieu de devoir l'expliquer une seule fois, nous devons en trouver une nouvelle à chaque instant – et bien sûr, nous n'avons jamais le temps de le faire à un seul instant.

---

170 J'aborde ces questions plus en détail dans mon ouvrage **La logique de la causalité** , chapitre 16.3.

De plus, il ne s'agit pas seulement d'expliquer l' *existence répétée* de l'univers, mais aussi sa *ressemblance apparente* à chaque instant avec les instants précédents – car il semble toujours contenir des traces du passé (par exemple des empreintes de pas dans la neige, des fossiles paléontologiques, des souvenirs mentaux ou des archives photographiques) comparables au présent (par exemple, tu ressembles à ce dont je me souviens).

Enfin, se pose la question plus complexe de *la causalité* , qui vise à expliquer pourquoi des entités similaires, dans des situations similaires, semblent se comporter de manière similaire (*régularité*), et, plus difficile encore, pourquoi certaines entités individuelles semblent liées de diverses manières à des événements individuels (*responsabilité*). L'hypothèse d'une certaine continuité dans le temps requiert donc moins d'explications ; et, étant plus simple, elle est préférable par déduction.

Ainsi, bien que toute notre expérience de soi et du monde soit par essence momentanée, l'hypothèse de continuité demeure concevable, voire plus probable. Le caractère transitoire de tous les phénomènes et intuitions, tel qu'il *est établi par l'épistémologie,* n'exclut pas en soi la possibilité *ontologique* de certaines continuités entre eux.

Il est vrai que le « soi », en particulier, n'a qu'une existence présente, sans passé ni futur au sein du présent, puisque les souvenirs et les imaginations (y compris les projections du futur) se situent hors de l'âme, se produisant dans l'esprit et étant stockés dans le cerveau. De fait, même les impressions actuelles de l'âme sur elle-même (par intuition), sur son esprit (par perception intérieure) et sur son corps physique et son environnement (par perception

sensorielle) sont sujettes à caution, étant souvent très fugaces et pas toujours claires ni mémorables.

De plus, puisque l'âme ne possède aucune information sur elle-même ni sur le monde extérieur, il est justifié de considérer le passé et le futur comme essentiellement « illusoires », comme le font les bouddhistes [171]. Ce dernier terme pourrait paraître quelque peu hyperbolique, visant à souligner l'idée qu'ils sont, *au mieux, illusoires. Les constructions inductives* . Le « passé », tel qu'on le conçoit, se construit à partir des impressions actuelles du présent et des « souvenirs » apparents d'un certain « passé ». Or, à en juger par les procédures de vérification actuelles, ce passé supposé relève *souvent* davantage du fantasme et de l'illusion que d'une juste estimation de la réalité. Il en va de même, et plus encore, pour le « futur », qui ne se réfère pas seulement au passé et au présent apparents, mais aussi aux intentions naissantes de sa propre volonté et de celle d'autrui (intentions qui peuvent ou non se réaliser).

Cependant, les doutes raisonnables que l'on peut formuler quant au présent, au passé et à l'avenir de soi-même et de son environnement ne sauraient être poussés à l'extrême, car cela rendrait l'énoncé du doute logiquement contradictoire. Dès lors, il faut admettre que toute forme de conscience repose sur *certaines* certitudes, sans pour autant atteindre la certitude absolue. Les constructions inductives qui constituent l'essentiel de notre « connaissance » peuvent certes être erronées, mais il faut reconnaître (par souci de cohérence) qu'elles tendent progressivement vers la vérité.

---

[171] La contemplation de cette illusion est, je crois, appelée *samapatti* .

3. Diverses réflexions sur l'âme et Dieu

L' âme est ce que nous considérons comme l'essence d'une personne, la substance unitaire qui est à la fois sujet de la conscience et agent de la volonté. Cette âme n'a besoin d'être présente que durant la vie de l'organisme physique qui la soutient, ni avant ni après.

D'un point de vue ontologique, la question de la périssabilité ou de l'impérissabilité de l'âme ne semble pas pertinente pour l'étude de ses capacités cognitives, volitionnelles et évaluatives. D'un point de vue épistémologique, comment pourrions-nous l'affirmer avec certitude ? En l'absence de contradiction entre les deux concepts et de connaissance immédiate évidente, nous devons recourir à des généralisations et des hypothèses pour l'établir. D'un point de vue philosophique, l'âme peut être éphémère ou immortelle, indifféremment. Certaines âmes peuvent avoir une durée de vie plus ou moins courte (animaux, humains), d'autres immortelles (celle de Dieu, du moins). Aucune loi de causalité, ni aucune loi de connaissance, n'impose que tous les sujets ou agents soient impérissables ou vieillissent de manière uniforme.

La mortalité semble en effet plus justifiée empiriquement, puisque l'on observe clairement la mort physique des êtres humains et des animaux. Si l'âme est un épiphénomène de la matière, elle est probablement mortelle. L'immortalité implique littéralement une existence éternelle, et non une simple vie après la mort pendant un certain temps ; cette dernière hypothèse paraît très improbable, à moins de se référer à la thèse religieuse selon laquelle l'âme provient de Dieu et finit par fusionner à nouveau avec Lui, ou à des idées similaires. La question demeure à jamais ouverte,

sujette à spéculation (c'est-à-dire tant que nous existerons).[172]

Je ne suis pas certain que le judaïsme (du moins dans sa dimension biblique fondamentale) et les religions apparentées croient fondamentalement en l'immortalité, bien qu'elles puissent croire en une forme de transmigration, ou du moins en la résurrection finale des morts. L'« ère messianique » est envisagée comme une période d'existence heureuse pour des individus différenciés, plutôt que comme un nirvana où tous fusionneraient avec Dieu. De même qu'à une époque passée, Dieu était seul, de même à une époque future, Il sera de nouveau seul : Lui seul (ou Son Âme, pronom et nom ayant le même référent) est Éternel. Mais d'un autre côté, logiquement, tout comme nous venions de Dieu avant d'arriver en Éden, peut-être qu'après l'ère messianique, nous retournerons effectivement à Lui.

> La position philosophique concernant l'âme adoptée dans ce volume est qu'elle est soit directement intuitivement perçue par elle-même, soit du moins impliquée par ses fonctions de cognition, de volition et d'évaluation, dont certaines sont assurément intuitivement perçues (c'est-à-dire vécues, bien que non comme des

---

172 Notez que ma position concernant la connaissance de l'existence de Dieu est que nous ne pouvons ni la prouver ni la réfuter ; à ce sujet, voir mon ouvrage *Logique judaïque* , chapitre 14. Mes vues concernant la manière dont nous parvenons habituellement à la connaissance de la nature de Dieu sont exposées dans *Phénoménologie* , chapitre 9. Notez que je ne prétends pas que quiconque ait atteint la connaissance prophétique, bien que je reste ouvert à cette notion.

> phénomènes concrets). On pourrait rapprocher cette position du « *cogito, ergo sum* » cartésien (je pense, donc je suis), si l'on entend le terme « pensée » au sens large, comme désignant ces trois fonctions. Épistémologiquement, j'infère mon existence du fait de mes expériences, de l'usage de la logique et de la formation de concepts (cognition), de l'intention ou de l'accomplissement d'actions (volition) et de l'expression de préférences (évaluation). L'ontologie inverse cet ordre, reconnaissant le soi comme logiquement antérieur à toutes ces « pensées », en tant que sujet ou agent implicite.

La notion d'âme a sans doute une histoire. Je ne prétends pas la connaître, je ne peux que l'esquisser. L'idée d'une âme personnelle est considérée par les historiens comme relativement récente, remontant apparemment à l'époque où les humains ont commencé à enterrer leurs morts, ou à procéder à d'autres rites funéraires. Bien plus tard, des philosophes (notamment Aristote [173]) ont développé la distinction hiérarchique entre âme végétative, âme animale et âme humaine. Le premier niveau d'âme (impliquant la naissance, la nutrition, la reproduction, la croissance, la décomposition et la mort) se retrouvait chez les plantes, les animaux et les humains ; le deuxième

---

[173] Cette distinction fut plus tard adoptée par les mystiques juifs, qui utilisèrent les termes *ruach, nefesh et neshamah* (bien qu'ils semblent les interpréter de manières très divergentes, aussi commodes soient-elles – probablement parce que ces termes ne sont pas clairement définis et paraissent interchangeables dans la Bible, dont ils sont tirés). On retrouve des idées similaires dans d'autres cultures, mais là encore, je ne peux que conjecturer leur origine.

niveau (impliquant la locomotion et la sensation), uniquement chez les deux derniers ; et le troisième niveau (impliquant la raison et une liberté exceptionnelle), uniquement chez le dernier.

Le bouddhisme (ou du moins certains de ses courants) nie l'existence réelle de l'âme, considérant le « soi », apparemment au centre de la conscience individuelle, comme une illusion [174]. Selon l'école mentaliste (Yogacara), le soi apparent repose sur huit modes de conscience : les cinq liés aux perceptions sensorielles ; la faculté mentale de les corréler et de les interpréter (semblable au « bon sens » d'Aristote) ; et deux autres. Le septième mode (appelé *manas*) correspond à l'impression illusoire d'avoir un soi séparé, engendrant vanité, égoïsme

---

[174] Or, si l'on examine certains arguments avancés en faveur de la thèse de l'absence de soi, leur illogisme est flagrant ! C'est particulièrement vrai du pseudo-raisonnement du plus éminent philosophe de l'école Madhyamika, l'Indien Nagarjuna (IIe siècle de notre ère). À titre d'exemple, j'ai récemment trouvé ce passage dans un ouvrage du Dalaï Lama (pp. 54-55) : « Les Vaibhashikas conçoivent donc le nirvana final comme la cessation totale de l'individu. Une objection bien connue de Nagarjuna… [dans ce cas], nul n'atteint jamais le nirvana, car lorsque le nirvana est atteint, l'individu cesse d'exister. » Nagarjuna est un plaisantin, qui aime jouer avec les mots (voir mon ouvrage « *L'illogisme bouddhiste* » pour de nombreux autres exemples). Il suggère ici que « l'atteinte » n'est concevable que par l'altération (où le sujet demeure essentiellement le même, malgré un changement superficiel). Mais il est tout à fait concevable, d'un point de vue logique, que l'individu disparaisse en atteignant le nirvana : il s'agirait simplement d'un cas de mutation (où le sujet initial devient, par la suite, quelque chose de complètement différent). La position de Vaibhashika n'a rien d'absurde. (Notons d'ailleurs que cette position est analogue à l'idée théiste de la fusion avec Dieu, mentionnée plus haut.)

et autres troubles similaires. Le huitième mode (appelé *citta* ou *alayavijnana*) est considéré comme le réceptacle du karma, expliquant le report des conséquences des actions.

Ainsi, la « septième conscience » peut être approximativement assimilée au concept ordinaire d'âme présente, bien qu'elle soit considérée comme illusoire [175]; et la « huitième conscience » peut être comparée, en définitive, au concept religieux d'une âme qui passe d'un corps à l'autre, bien qu'il s'agisse d'une transmission de potentialité plutôt que d'une perpétuation de l'existence effective. Cette série pourrait être complétée par la notion de « fondement originel » ou de « fondement causal » de la conscience et de l'existence, le Nirvana de l'unité et de l'absence de pensée – que l'on pourrait relier à notre concept de Dieu. Bien que les bouddhistes le nient probablement pas, l'analogie semble pertinente, car elle révèle la récurrence et l'uniformité de certains concepts dans toutes les cultures humaines.

Une autre culture indienne, l'hindouisme, ainsi que d'autres peuples et philosophies, conçoivent Dieu plus franchement comme l'Âme de l'univers, la racine commune de toutes les âmes particulières. Dans le judaïsme et les religions apparentées, Dieu est projeté comme une Présence consciente qui supervise le monde entier (au sens cognitif et volitionnel, et au sens évaluatif de législateur), de même que chacun de nous possède une

---

175 L'accusation d'illusion est due au fait qu'ils considèrent la notion de soi comme un produit de la conception *à partir de perceptions mentales et sensorielles* (c'est-à-dire *des dharmas* , des phénomènes), plutôt que comme je le propose comme quelque chose connu par l'intuition directe de soi (c'est-à-dire une expérience avec un contenu *non phénoménal).*

âme qui règne sur son propre univers. Certains suggèrent, comme mentionné précédemment, que notre âme n'est qu'une étincelle [176]de celle de Dieu.

Certains considèrent Dieu comme transcendant, d'autres comme immanent. Ces derniers finissent par assimiler Dieu à la Nature, à l'instar du panthéisme (on pense ici à Baruch Spinoza). La croyance humaine en Dieu pourrait avoir historiquement émergé de l'animisme, lui-même probablement une généralisation de la notion vague d'âme personnelle.

Les peuples vivant au plus près de la nature (les Amérindiens, par exemple) avaient tendance à percevoir une divinité *indifférenciée* dans toute vie et, de fait, dans toute la nature. Tout possédait une âme : un ruisseau murmurant ou un océan déchaîné, une montagne majestueuse et inébranlable, un caillou dévalant une pente, le soleil, la lune, l'immensité du ciel, tantôt bleu, tantôt gris et pluvieux, les nuages qui s'amoncellent et le tonnerre grondant, le vent caressant la forêt, un bourgeon qui s'épanouit, un aigle planant dans les airs, un puma rôdant, des mulots s'éparpillant, un poisson bondissant hors de l'eau. Dieu était partout, visible et présent.

Ces idées ont pu se concrétiser avec le temps, donnant naissance à la notion d' « esprits » *distincts* résidant dans une pierre, un arbre, une rivière ou une montagne. Chaque chose était considérée comme dotée de conscience et de volonté, tout comme les gens pressentaient ces pouvoirs en eux-mêmes (probablement bien avant de les nommer). On pouvait alors chercher à communiquer avec la matière

---

[176] L'idée d'« étincelle » est tirée de la philosophie kabbalistique lourianique.

inanimée comme avec les animaux ; par exemple, demander respectueusement la permission d'interagir avec elle. Ou bien, il fallait recourir à la ruse ou à la force pour obtenir ce que l'on souhaitait. Finalement, ces petits « dieux » dispersés furent ramenés chez eux ou du moins représentés sous forme d'idoles de pierre ou de bois (comme cela semble être le cas en Afrique).

Certains dieux, comme ceux des peuples nordiques peut-être, ont sans doute évolué à partir de personnages historiques – rois ou héros dont le souvenir a été perpétué par les récits et qui sont devenus des figures mythiques. Plus tard, comme en Grèce et à Rome, des dieux plus abstraits ont émergé, représentant de vastes domaines du monde (comme le ciel ou la mer) ou de l'activité humaine (comme l'amour ou la guerre).

Finalement, apparemment grâce aux Hébreux, naquit le [177]*monothéisme , c'est-à-dire la croyance en un Dieu unique et universel. Fondé par le patriarche Abraham, le judaïsme devint une religion nationale plus organisée quelques siècles plus tard* . Par la suite, à travers le christianisme et l'islam, deux branches bien plus tardives du judaïsme, le monothéisme abstrait s'imposa dans une grande partie du monde. Le christianisme est plus proche du judaïsme que l'islam à certains égards, plus éloigné à d'autres. Le premier est plus explicitement enraciné dans les textes judaïques, tandis que le second les utilise davantage comme un tremplin tacite. Le christianisme

[177] Une religion « monothéiste » plus concrète, fondée sur le culte exclusif du Soleil, fit une brève apparition en Égypte à cette époque. Mais la question demeure : qui a inspiré qui ? Il est tout aussi plausible qu'un petit contingent étranger (des esclaves hébreux) ait influencé culturellement la majorité (une partie des Égyptiens).

conserve certaines idées et images concrètes relatives à son fondateur Jésus, tandis que l'islam, comme le judaïsme, rejette toute déification ou représentation de ce type.

Aujourd'hui encore, en Inde par exemple, le panthéon des dieux et l'omniprésence de leurs images sont frappants. Bien que l'hindouisme ait lui aussi depuis longtemps adopté l'idée d'un monothéisme abstrait, il ne l'a pas érigée en dogme exclusif. Le bouddhisme, quant à lui, a atteint un haut degré d'abstraction, sans pour autant la personnaliser en Dieu (du moins pas à l'origine, bien que de nombreuses branches du bouddhisme aient, dans la pratique, identifié le Bouddha fondateur à Dieu). Ceci est cohérent avec la doctrine bouddhiste selon laquelle même l'âme humaine est, en définitive, « vide » de personnalité. Cependant, les bouddhistes restent influencés par l'idolâtrie ancienne, comme en témoignent les statues de Bouddha qu'ils vénèrent (et dans lesquelles ils projettent mentalement leur « âme ») [178].

Le monothéisme juif ne signifie pas que Dieu soit l'âme de la Nature. La Nature (*hateva*) est parfois considérée comme l'un des « noms » de Dieu, mais cela signifie (par exemple chez Maïmonide) que la Nature est sous le

[178] À vrai dire, il se peut que pour certains pratiquants de la méditation, les statues et les images planes ne soient pas des objets de vénération, mais de simples aides pour atteindre l'immobilité, le silence et la concentration qu'elles représentent. Il faudrait interroger chaque pratiquant sur ses véritables intentions. Néanmoins, il semble probable que quelqu'un qui commence par imiter l'objet représenté finisse par développer un attachement émotionnel à celui-ci, le personnifiant et s'inclinant devant lui. Ce qui, à mon sens, est pour le moins absurde.

pouvoir de Dieu. Dans le judaïsme, Dieu est *absolument abstrait et sans aucune manifestation concrète* : aucune incarnation humaine ou sous toute autre forme, rien qui puisse être représenté par une image. Plus précisément, Dieu est purement spirituel et jamais matériel. Il est néanmoins le Créateur du monde naturel et y demeure omniscient et omnipotent. Omniscient, non seulement au sens de la connaissance des généralités (comme le suggérait Aristote), mais aussi au sens de la connaissance de chaque détail ; et capable ainsi d'exercer sa providence jusque dans les moindres détails, comme il sied à l'omnipotence.

Ceci est analogue à l'âme humaine, qui ne possède pas d'aspects phénoménaux [179]propres, bien qu'elle soit capable de connaître le monde phénoménal et d'interagir avec lui. Cependant, l'analogie n'est pas totale, car le judaïsme enseigne que le monde n'est pas le corps de Dieu, et de plus que les humains n'ont pas créé leur propre corps, mais que Dieu a créé à la fois leur corps et leur âme (Genèse 2:7).

> *« L'Éternel Dieu forma l'homme de la poussière de la terre, il insuffla dans ses narines un souffle de vie, et l'homme devint une âme vivante. »*

Il est donc concevable pour les Juifs que, si Dieu est éternel, les humains ne le sont pas ; et il est également concevable que le « souffle de vie » que Dieu nous a

---

[179] À cet égard, le judaïsme présente des similitudes avec le bouddhisme ; toutefois, contrairement à ce dernier, le premier reconnaît une substance « spirituelle » non phénoménale à l'âme. Une autre analogie possible est celle entre l'« Ayin » (non-existence, néant) de la kabbale juive et le « Shunyata » (vacuité) du bouddhisme.

insufflé ait animé nos corps d'une part de son âme éternelle.

Comme le montrent ces réflexions, l'histoire des notions d'âme et de Dieu est étroitement liée. L'une des fonctions de la religion et/ou de la métaphysique est de proposer des origines à l'âme et à Dieu, et d'expliquer comment on peut les connaître.

Les chrétiens catholiques utilisent, à des degrés divers, des représentations *matérielles* de Jésus dans leurs foyers, leurs églises et lors des processions. Cet usage pourrait être un héritage historique de la représentation et du culte des empereurs romains, pratiques répandues et considérées comme normales dans le monde christianisé. Plus tard, et pour diverses raisons (politiques et spirituelles), les protestants ont pour la plupart abandonné les sculptures et les poupées en trois dimensions, mais ils ont encore recours à des représentations *mentales* ainsi qu'à des images en deux dimensions. L'hindouisme et certaines formes de bouddhisme font de même appel aux incarnations de nombreuses divinités, leur conférant une forme corporelle ou les concevant de manière concrète.

Il s'agit d'idées *perceptives* de la divinité. Le judaïsme, puis l'islam, s'appuyant sur les récits de leurs écritures (la Torah et le Coran respectivement), attribuent à Dieu *des manifestations perceptibles* , telles que des miracles (ne serait-ce que l'envoi d'un ange, une vision prophétique ou le décret d'un système juridique), mais ils excluent toute représentation physique ou mentale de Dieu, qu'ils qualifient d'« idolâtre ». L'idée de Dieu transmise par leurs livres saints, et ultérieurement renforcée par les commentaires interprétatifs, est essentiellement *conceptuelle* .

En tant que philosophes, nous pourrions nous demander : quelle est la raison d'être du culte des statues ou autres représentations ? Le fidèle considère-t-il cet objet matériel (ou mental) comme l'objet même de son culte (fétichisme), ou comme contenant la divinité visée, ou comme une émanation de celle-ci, ou encore comme un canal vers elle ? Ou bien l'objet concret qu'il a sous la main sert-il simplement de moyen mnémotechnique ou de moyen commode de concentrer son attention personnelle sur une divinité qui le dépasse largement ?

Il faudrait sonder les pensées des gens pour en être certain (car leurs introspections et leurs témoignages oraux ne sont pas toujours fiables). Je suppose qu'il existe une grande diversité d'attitudes, certains privilégiant une interprétation littérale, d'autres étant plus conscients des nuances possibles. La question spirituelle est la suivante : cette pratique « lourdit-elle »-t-elle l'âme, l'empêchant de s'élever vers l'informe ?[180]

> Je dois ajouter que je soupçonne personnellement que les personnes qui croient en une ou plusieurs incarnations de Dieu, ou en des divinités ou idoles spécifiques, et même les athées et agnostiques, lèvent *souvent, ou du moins occasionnellement,* les

[180] L'objectif essentiel de l'idolâtrie, à mon sens, est d' *imprégner* les esprits de prétendues représentations de dieux ou de Dieu. C'est une forme puissante de propagande qui engendre une dépendance psychique à l'égard de l'idole, de sorte qu'elle est invoquée et rappelée, volontairement ou non, en diverses circonstances. Cela profite incidemment à la classe cléricale qui entretient et sert l'idole ; toutefois, il faut reconnaître que les membres de cette classe sont rarement hypocrites, mais plutôt de véritables croyants (et même, généralement, des croyants fervents).

> yeux et les prières vers le ciel, cherchant ainsi à implorer ou à remercier Dieu. Autrement dit, l'adhésion de principe à une doctrine non monothéiste ou partiellement monothéiste n'exclut pas l'intuition et la pratique occasionnelles du monothéisme. L'important ici n'est pas le nom culturellement spécifique donné à la Divinité, ni les constructions théoriques généralement associées à ce nom, mais l'intention réelle de celui qui prie à ce moment précis. Je pense que la plupart des êtres humains partagent cette compréhension et cette réaction.

Le théisme philosophique, ou théologie, ne propose aucun récit, aucune histoire concernant Dieu ; il est donc, par définition, dépourvu de toute représentation concrète. Il consiste en des *spéculations franches et évolutives,* d'ordre général, quant à savoir si, *dans le cadre des facultés cognitives humaines ordinaires,* un Dieu abstrait peut être connu avec certitude comme existant – ou, d'ailleurs, comme n'existant pas.

Les formes extraordinaires de connaissance (prétendument acquises, par exemple, par la prophétie ou la méditation) ne sont pas inconcevables, mais difficiles à prouver à nous, simples mortels ; elles demeurent donc des spéculations. Les philosophes honnêtes n'ont aucun préjugé sur le sujet et admettent volontiers la possibilité du doute. Néanmoins, ils parviennent à formuler des théories cohérentes, qui *pourraient* être vraies concernant Dieu et l'âme. Sur cette base, bien qu'aucun dogme ne soit admis, diverses *croyances personnelles* sont possibles.

Ainsi, sans imposer de doctrine religieuse particulière, la philosophie peut préserver la réalité religieuse de

l'anéantissement par les pseudo-penseurs. Dépouillée de tout élément superflu (ce qui l'a discréditée), la religion se trouve réduite à certaines propositions essentielles, validées par le discours philosophique. La dimension spirituelle de l'existence humaine s'en trouve ainsi confirmée et réaffirmée.

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[181] ; 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 également 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 être établies (l'« axiologie »[182]), et plus

---

181 Voir les chapitres 3.4, 10.3 et 13.2, ici ; également le chapitre 13 dans *Logique judaïque* .

182 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 »).

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 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 [183]. Il est absurde (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.

---

[183] 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 ; en un sens, nous considérons Dieu comme étant libre même de tout devoir.

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.

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.[184]

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

[184] 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 luxure ou d'une certaine avidité, etc., avant de se concentrer sur un objet particulier de luxure ou d'ambition, etc.

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* 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 [185], 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 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.

---

[185] 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.

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 le vivant , le pensant, le volontaire

Ayn Rand a écrit quelque part [186], 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 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

186 *Atlas Shrugged* , p. 939.

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 [187], 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 [188].

On pourrait donc plaider pour l'« unité » du vivant, comme s'il s'agissait d'un seul organisme capable de se 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

---

[187] À l'exception des créatures situées au bas de la chaîne alimentaire, qui se nourrissent exclusivement de minéraux.

[188] 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 !

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 [189], 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 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 –

[189] Par exemple, il ne faut pas mentir à quelqu'un simplement pour éviter de le blesser.

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. [190]Les êtres humains ont besoin les uns des autres, non seulement comme moyens, mais aussi

[190] 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 !

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, 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 » [191]. 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.

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.

---

[191] Voir la discussion précédente de ce principe, au chapitre 10.3.

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 [192]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 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

---

192 Voir *Illogique bouddhiste* , chapitre 9.

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.

18. AUTRES SUJETS EN DÉONTOLOGIE

1. Induire des comportements éthiques

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 [193]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 [194], les intuitions éthiques sont ordonnées statistiquement, aboutissant collectivement à 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.

---

193 Voir *Logique du futur* , chapitre 2.

194 Les propositions non éthiques ont été qualifiées d'« aléthiques ». Concernant l'analyse « factorielle », voir *Future Logic* , partie VI.

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 . » [195]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.

> ***L'éthique considère toute affirmation comme un principe universel, à moins que des arguments convaincants ne permettent de la particulariser*** [196]. On ne peut s'exempter des impératifs que l'on

---

[195] 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.

[196] 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.

> 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 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.[197]

---

[197] 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.

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 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[198] ; je ne m'attends pas à ce que mes paroles ou 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

---

198 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 ».

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 [199]. 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 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.

---

[199] Qui plus est, le soutien des grands médias ne signifie rien.

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.

19. ANNEXES ET RÉFÉRENCES

1. Quelques principes de base de la logique formelle

Dans le présent ouvrage, nous avons introduit de nombreuses formes propositionnelles, telles que « A veut W », « X influence A à vouloir W », et bien d'autres. Dans certains cas, nous nous sommes contentés de définir une relation causale de manière générale, sans plus de précisions. Dans d'autres, nous avons approfondi la question, préparant ainsi le terrain pour un développement logique ultérieur. Cependant, contrairement aux travaux précédents de l'auteur, le présent ouvrage ne vise pas à développer systématiquement la logique des différentes formes introduites. Ce choix se justifie par deux raisons : d'une part, rendre le texte plus lisible et accessible à un large public ; d'autre part, considérer l'ampleur de la tâche de formalisation.

Cette tâche ardue est laissée aux logiciens de demain. Néanmoins, nous formulerons ici quelques remarques, espérons-le utiles, en complément de celles déjà abordées dans le corps du texte. Il est toujours judicieux de commencer par une *nomenclature* . Ainsi, nous avons nommé les formes relatives à la volition « propositions volitionnelles » et celles relatives à l'influence « propositions influentes ». Nous pourrions nommer de la même manière d'autres formes, comme celles relatives à la velléité, aux habitudes ou aux pulsions.

Ensuite, il convient *de formuler clairement* chaque forme, en utilisant des variables symboliques pour les termes (X, Y, Z, etc.). La forme concernée doit alors être *analysée* en formes plus simples, déjà étudiées par les logiciens. J'appelle la forme la plus large une forme « globale » et celles qui la composent ou sont réductibles à ses « fragments ». Par exemple, brièvement, « X influence A à vouloir W » implique, entre autres, que « vouloir W requiert moins d'effort lorsqu'on a connaissance de X que lorsqu'on ne l'a pas ». La forme impliquée peut à son tour être réductible ; par exemple, la forme mentionnée précédemment peut être reformulée avec les hypothèses suivantes : « si X (est connu pendant que A veut W), alors l'effort E(X) est requis (pour vouloir W) » et « si non X, alors l'effort E(non X) », ainsi que la comparaison suivante : « l'effort E(X) est inférieur à l'effort E(non X) ».

Les formes ainsi progressivement clarifiées doivent ensuite être étudiées systématiquement afin d'élaborer une logique formelle rigoureuse. Cela implique *de mettre en relation* toutes les formes d'une même famille (validation desductions et des oppositions) et d'examiner leurs enchaînements (validation des syllogismes et autres arguments), dans le cadre de la logique déductive, ainsi que de traiter les voies et moyens inductifs. C'est un travail considérable, exigeant une grande patience, mais qui portera sans doute ses fruits. Enfin, il convient également de comparer et de combiner logiquement les formes *de familles différentes* ; par exemple, les formes volitionnelles et influentes. De cette manière, le logicien se prépare à tout discours éventuel utilisant l'ensemble des formes possibles.

Toute tentative d'élaborer une logique formelle rigoureuse doit prendre en compte les nuances non formelles ;

autrement, l'approche sera naïve et, au final, trompeuse. Nombre de logiciens se trompent, car ils s'engagent trop rapidement dans des questions purement techniques, avant d'avoir suffisamment étudié le sujet. Comme je l'ai souvent soutenu, une logique excessivement « symbolique » est presque certaine de tomber dans ce piège. Mieux vaut s'en tenir au langage courant, même s'il est plus lourd à manipuler, car on repère plus facilement les éloignements de la réalité.

Par exemple, et encore une fois brièvement : considérons les quatre formes ci-dessous, la volonté et sa négation, ou l'activité et la passivité.

(a) « A laisse W » – cela fait référence à une volonté active de W par l'agent A.

(b) « A veut pas W » – cela fait référence à une volonté active de ne pas W par l'agent A.

(c) « A ne veut pas W » – ici, A ne fait absolument rien à l'égard de W.

(d) « A ne veut pas ne pas W » – ici, A ne fait absolument rien à l'égard de ne pas W.

Ces propositions s'inscrivent dans un « carré d'opposition » classique, en supposant que l'agent A ne puisse pas simultanément vouloir W et ne pas vouloir W – de sorte que (a) et (b) sont contradictoires. De toute évidence, (c) et (d) sont les contradictoires formels de (a) et (b), respectivement. Il s'ensuit que (c) et (d) sont sous-contradictoires. Lorsque les deux propositions sont vraies, on peut véritablement dire que l'agent A est passif. Mais si (c) est vrai sans (d), alors A est actif dans (b). De même, (d) peut être vrai sans (c), par implication de (a).

On pourrait toutefois soutenir que (a) et (b) sont en réalité *compatibles* , bien qu'un agent ne puisse *atteindre* simultanément des objectifs contradictoires, puisqu'il peut *les poursuivre* tous deux en même temps, pourvu que les causalités *partielles respectives* des deux résultats qu'il met en mouvement au moment considéré soient compatibles (comme cela arrive parfois). Dans ce cas, le carré d'opposition entre les quatre formes est plus atténué : les diagonales relient toujours des contradictions, mais les quatre relations latérales sont « déconnectées ».

On peut complexifier davantage les questions formelles si l'on examine de plus près ce que l'on entend par « volonté ». À première vue, « A veut W » suggère une volonté directe : il suffit à A de vouloir dans la direction de W pour que W se réalise. Or, la plupart des objets de la volonté ne sont pas atteignables par la seule force de la volonté. A peut désirer atteindre W, faire ce qu'il juge utile à cette fin, et faire de son mieux, mais ses suppositions peuvent être erronées, son mieux insuffisant, et il peut échouer, ou (si W est divisible) n'obtenir qu'un succès partiel. Bien sûr, A peut réessayer ; mais dans certains cas, W peut devenir inaccessible, et l'occasion perdue.

Si A veut W et y parvient, alors à ce moment-là, nonW cesse d'exister. Si A veut W et échoue, alors, vraisemblablement, nonW continue d'exister – bien qu'il soit possible que W soit engendré par un agent causal ou volitionnel *autre que* A, pourvu que W ne soit pas une entité *interne* à A mais externe, admettant qu'en tant qu'agent libre, seul A puisse agir sur ce qui se passe en lui-même. (De même, mutatis mutandis, en ce qui concerne la volonté de nonW.)

Si A ne veut pas W, il a en réalité « permis » que nonW soit – c'est-à-dire qu'il continue s'il était déjà présent ou qu'il se produise s'il était absent. Cela n'équivaut évidemment pas à vouloir nonW, à moins que A n'ait expressément voulu nonW en s'abstenant de vouloir W. Là encore, cela suppose qu'aucune autre cause ou aucun autre agent ne puisse produire W, ou nonW – auquel cas nous ne pouvons nous référer qu'aux intentions ou aux souhaits de A. (De même, mutatis mutandis, en ce qui concerne le fait de ne pas vouloir nonW.)

Diverses raisons peuvent expliquer pourquoi A ne souhaite pas activement W : manque d'énergie, paresse, faiblesse de volonté, lâcheté, indifférence, manque de motivation, distraction, etc. Toutes ces raisons constituent *des influences* qui freinent la volonté de W par A ; elles rendent sa volonté de W plus difficile. Toutes choses égales par ailleurs (c'est-à-dire si aucune autre cause n'intervient), le résultat *inertiel* sera non-W (c'est-à-dire que si W n'est pas activement voulu, non-W se produira naturellement). Si A décide alors de vouloir W, il devra surmonter ces influences. De nouvelles influences peuvent toutefois intervenir et faciliter ce choix, rendant W plus facile à vouloir qu'il n'y paraissait auparavant. (On peut bien sûr dire la même chose, mutatis mutandis, concernant non-W.)

Outre les influences directes, il convient également de considérer les conditions imposées par l'environnement dans son ensemble. Les influences se limitent aux facteurs environnementaux perçus ou supposés présents. Il existe des facteurs non perçus ou considérés comme pertinents, mais qui, en réalité, ont une incidence déterminante.

Il nous faudrait de même étudier les formalités de toutes les autres formes propositionnelles, liées d'une manière ou d'une autre aux volitionnelles, en commençant par les formes influentes. Nous avons déjà défini les formes influentes positives, mais pas encore interprété leurs négations. Pour ce faire, nous nions les implications définissantes des formes positives correspondantes. Ainsi, à première vue, « X *ne… pas* » L'expression « influencer A à vouloir W » signifie que « A doit déployer un effort *égal ou supérieur* pour vouloir W en ayant connaissance de X que sans cette connaissance ». Cependant, à y regarder de plus près, pour aboutir à la contradiction stricte, il faut tenir compte des cas où A n'a ni connaissance de X ni de l'absence de X, ou encore où A est incapable de vouloir W, ou bien où A n'est pas doté de volonté. (De même, mutatis mutandis signifie « X n'influence pas A à ne pas vouloir W »).

Concernant les autres oppositions, nous déclarerions par exemple contraires les formes « *X* influence A à vouloir W » (signifiant « A fait moins d'effort pour vouloir W avec X que sans X ») et « *nonX* influence A à vouloir W » (signifiant « A fait moins d'effort pour vouloir W sans X que sans X »), puisque « moins d'effort avec X » équivaut à « plus d'effort sans X », et puisque « moins d'effort » et « plus d'effort » sans X sont incompatibles (bien que non contradictoires, puisque « effort égal » reste une possibilité). En revanche, les formes réciproques « X influence A *à vouloir W* » et « X influence A à *ne pas vouloir ne pas vouloir W* » ne sont pas aussi équivalentes qu'il n'y paraît au premier abord, car on pourrait soutenir que « l'effort pour vouloir W » et « l'effort pour ne pas vouloir ne pas vouloir W » ne sont pas nécessairement identiques (avec ou sans X).

Comme l'illustrent ces exemples, il ne faut pas se précipiter pour porter un jugement en analyse formelle, mais procéder avec la plus grande prudence, en examinant attentivement les enjeux. La logique est une lourde responsabilité ! Une erreur de logique formelle commise par un logicien peut entraîner des milliers, voire des millions, d'erreurs de logique « matérielle » de la part des praticiens. C'est comparable à une erreur théorique commise par un mathématicien, qui se répercute sur la physique, l'architecture, etc., et provoque un véritable chaos dans les sciences et les technologies. Bien entendu, les contradictions ne tarderaient pas à apparaître.

2. Les quatre causes d'Aristote

Le philosophe grec Aristote a proposé quatre acceptions du terme « cause », quatre manières d'expliquer toute chose. Ces « quatre causes » étaient appelées la cause matérielle, la cause formelle, la cause efficiente et la cause finale. Prenons l'exemple d'une statue sculptée par l'homme : le granit est la cause matérielle, sa forme la cause formelle, le travail du sculpteur sur la pierre la cause efficiente, et l'image d'Hercule que le sculpteur souhaitait représenter la cause finale.

J'ai lu un auteur contemporain affirmer que seule la cause efficiente mériterait aujourd'hui le nom de « cause » ; or, cette affirmation est erronée, comme nous allons le démontrer. Les quatre causes répondent aux critères de causalité et, toutes quatre, dans une certaine mesure, peuvent être qualifiées de causales.

1. La cause matérielle est une cause nécessaire, bien que partielle, car on peut dire d'elle : « sans matière, il n'y aurait pas de sculpture ; avec elle, la sculpture devient

possible ». La pierre utilisée pour la sculpture était donc une cause, même si ce matériau précis aurait pu être remplacé par un autre ; autrement dit, elle n'était qu'une cause contingente. La pierre, à elle seule, ne crée pas une sculpture ; elle n'est donc qu'une cause partielle.

2. La cause formelle est quelque chose d'assez abstrait, mais peut être considérée comme une autre cause partielle nécessaire, car « sans forme, il n'y aurait pas de sculpture ; or, grâce à elle, il y en a une ». De même, cette forme particulière donnée à la pierre n'est pas une cause nécessaire, puisqu'une autre forme aurait pu être appliquée. De plus, la forme ne peut exister sans support matériel, elle n'est donc pas une cause complète.

3. Dans notre exemple, la cause efficiente est bien sûr avant tout le sculpteur – l'agent humain agissant de sa volonté. Mais le terme peut aussi s'appliquer au ciseau inanimé et aux coups qu'il porte à la pierre, abstraction faite un instant de celui qui le tient et en contrôle les mouvements ; ou encore, tout aussi bien, à une machine à sculpter construite par quelqu'un. Dans tous les cas, la cause efficiente peut être considérée comme une causalité – nécessaire (en ce sens qu'il fallait *un* sculpteur ou un ciseau en mouvement) ou contingente (si l'on se concentre sur *ce* sculpteur précis, ou sur ce ciseau particulier et ces mouvements particuliers), et dans les deux cas, une causalité partielle (puisque la matière à sculpter était également nécessaire).

4. La cause finale de notre exemple n'est pas, à proprement parler, une cause déterminante, mais plutôt une cause *influente* , car c'est uniquement par

l'intermédiaire de l'imagination du sculpteur qu'elle a joué un rôle dans la genèse de la sculpture. Cependant, nous pouvons encore réduire cette intention mentale à une cause si nous considérons que si le sculpteur n'avait pas pensé à une image et ne l'avait pas voulue, il n'aurait probablement pas effectué tous ces mouvements, et assurément, si ses mouvements avaient été entièrement arbitraires, ils n'auraient pas abouti à une ressemblance aussi parfaite avec Hercule. Ainsi, nous avons ici une autre condition *sine qua non* , et encore une causalité partielle.

Il convient de noter que l'on pourrait soutenir que, dans l'exemple donné, la cause formelle et la cause finale sont identiques : une certaine forme, rappelant celle d'Hercule. Cependant, il est clair que l'on pourrait tout aussi bien invoquer d'autres intentions du sculpteur comme causes finales ; par exemple, son désir d'honorer Hercule ou de réaliser un profit en vendant la sculpture à la municipalité d'Athènes. Tout motif en jeu constitue une cause finale.

Enfin, notre exemple porte sur un cas particulier : la fabrication d'un produit fini par un agent conscient et volontaire. Cependant, Aristote entend que ces quatre catégories causales servent également à expliquer les phénomènes naturels, dans le monde plus vaste des êtres vivants et des objets inanimés.

- Il est clair que tout objet de ce type possède une cause matérielle et une cause formelle ; tout phénomène particulier semble avoir une substance et une forme (caractères abstraits communs à d'autres particuliers, à des degrés divers). Par analogie, on pourrait appliquer ces concepts aux domaines mental et spirituel. Le terme « cause matérielle » doit donc être

compris comme désignant toute substance concrète supposée, et le terme « cause formelle » comme désignant toute abstraction conceptuelle.[200]

- En ce qui concerne la cause efficiente, ce concept s'applique non seulement aux agents et à leurs actes (c'est-à-dire la volonté), mais aussi aux entités et mouvements non volitionnels de la matière vivante, et plus largement à la matière inanimée. Par exemple : la respiration qui permet à l'oxygène de pénétrer dans notre sang par l'intermédiaire de nos poumons est une cause efficiente de notre maintien en vie ; l'alignement momentané du Soleil, de la Terre et de la Lune est une cause efficiente du phénomène d'éclipse lunaire.

- Quant à la cause finale, ce concept peut être étendu aux processus vitaux non volitionnels, comme expliqué dans notre discussion sur le quasi-finalisme. Un tel « conatus » n'est bien sûr qu'une abstraction, fondée sur l'observation de la vie se perpétuant d'elle-même ; mais il implique l'existence de causes efficientes à l'œuvre au sein de l'organisme. Pour la matière inanimée, aucun concept de « cause finale » n'est applicable, sauf en relation avec les desseins d'un être volontaire (y compris, éventuellement, Dieu) ou en référence à l'utilité pour les quasi-finalités des êtres vivants.

Bien que je défende ici la théorie aristotélicienne des quatre causes, je ne la considère pas – loin de là – comme la conclusion définitive en matière d'étiologie. Si notre

---

200 On pourrait également soutenir que la substance et la forme sont toutes deux des abstractions, c'est-à-dire des produits de la conception, et donc finalement indiscernables.

intention est de catégoriser tous les sens du terme « cause », il y a encore beaucoup à dire à ce sujet. Comme nous l'avons vu, la causalité est un concept très vaste, qui ne se limite pas à la causalité ni même aux quatre causes d'Aristote, quelle que soit l'interprétation qu'on en fait.

Références

Les ouvrages suivants sont cités dans le présent texte et ne constituent pas une bibliographie exhaustive du sujet traité.

Anonyme. *Le Dhammapada* . Londres : Penguin, 1973.

Cleary, Thomas : Traducteur et compilateur. *Méditation taoïste* . Boston : Shambhala, 2000.

Curtis, Helena et N. Sue Barnes. *Invitation à la biologie* . 4e éd. New York : Worth, 1985.

Le Dalaï Lama, Sa Sainteté. *Transformer l'esprit* . Londres : Thorsons, 2000.

Gould, Stephen Jay, et al. *Conversations sur la fin des temps* . Londres : Penguin, 2000.

HLA Hart et AM Honoré. *La causalité en droit* . Oxford : Clarendon, 1959.

Johnson, Paul. *Une histoire des Juifs* . New York : Harper, 1987.

Ortega et Gasset, José. *L'origine de la philosophie.* Trans. Toby Talbot. New York : Norton, 1967.

Patanjali . *Yoga Sutra* . Traduction et glossaire sanskrit-anglais . Chip Hartranft. Internet : www.arlingtoncenter.org, 2003.

Rand, Ayn. *Atlas Shrugged* . 1957. New York : Signet, 1959.

Schroeder, Gerald L. *La Genèse et le Big Bang* . New York : Bantam, 1990.

Association des scientifiques juifs orthodoxes. *Actes* . Vol. I. New York : AOJS, 1966.

Lai, Yuen-Ting. « La Chine et la philosophie occidentale au Siècle des Lumières ». *Dans : Histoire de la philosophie occidentale* (éd. Richard H. Popkin). Londres : Pimlico, 1999, p. 412-421.

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.

Le présent travail a été commencé en février et achevé en juillet 2004 (à partir de notes datant de décembre 1996 et après).

ISBN 978-1495927836