

d'être né. Ce choix lui-même est affecté intégralement de facticité, puisque je ne peux pas ne pas choisir ; mais cette facticité à son tour n'apparaît qu'en tant que je la dépasse vers mes fins. Ainsi, la facticité est partout, mais insaisissable ; je ne rencontre jamais que ma responsabilité, c'est pourquoi je ne puis demander « Pourquoi suis-je né ? », maudire le jour de ma naissance ou déclarer que je n'ai pas demandé à naître, car ces différentes attitudes envers ma naissance, c'est-à-dire envers le fait que je réalise une présence dans le monde ne sont pas autre chose, précisément, que des manières d'assumer en pleine responsabilité cette naissance et de la faire *mienn*e ; ici encore, je ne rencontre que moi et mes projets, en sorte que finalement mon délaissement, c'est-à-dire ma facticité, consiste simplement en ce que je suis condamné à être intégralement responsable de moi-même. Je suis l'être qui est comme être dont l'être est en question dans son être. Et cet « est » de mon être est comme présent et insaisissable.

En ces conditions, puisque tout événement du monde ne peut se découvrir à moi que comme *occasion* (*occasion mise à profit, manquée, négligée*, etc.), ou, mieux encore, puisque tout ce qui nous arrive peut être considéré comme une *chance*, c'est-à-dire ne peut nous apparaître que comme moyen de réaliser cet être qui est en question dans notre être et puisque les autres, comme transcendances-transcendées, ne sont, eux aussi, que des *occasions* et des *chances*, la responsabilité du pour-soi s'étend au monde entier comme monde-peuple. C'est ainsi, précisément, que le pour-soi se saisit dans l'angoisse, c'est-à-dire comme un être qui n'est fondamentalement ni de son être, ni de l'être de l'autre, ni des en-soi qui forment le monde, mais qui est contraint de décider du sens de l'être, en lui et partout hors de lui. Celui qui réalise dans l'angoisse sa condition d'être jeté dans une responsabilité qui se retourne jusque sur son délaissement, n'a plus ni remords, ni regret, ni excuse ; il n'est plus qu'une liberté qui se découvre parfaitement elle-même et dont l'être réside en cette découverte même. Mais, on l'a marqué au début de cet ouvrage, la plupart du temps, nous fuions l'angoisse dans la mauvaise foi.

## Liberté et ressentiment\*

PETER F. STRAWSON

### I

Certains philosophes disent ne pas savoir ce que signifie la thèse du déterminisme. D'autres disent le savoir — ou, du moins, le laissent entendre. Parmi ces derniers, certains — les pessimistes, peut-être — soutiennent que si la thèse est vraie, les concepts d'obligation et de responsabilité morale n'auraient plus alors d'application effective, et que les pratiques du châtiement et du blâme, de la condamnation et de l'approbation morale seraient également dénuées de toute justification. D'autres — les optimistes, peut-être — soutiennent que ces concepts et pratiques ne perdent en aucune façon leur *raison d'être*\*\* si la thèse du déterminisme est vraie. Certains soutiennent même que la justification de ces concepts et pratiques requiert la vérité de la thèse en question. Une autre opinion, moins souvent formulée, est celle de l'authenticité sceptique moral, comme on pourrait le nommer. Ce dernier prétend que les notions de culpabilité morale, de blâme et de responsabilité morale sont intrinsèquement obscures, et qu'il y a moyen de s'en rendre compte en envisageant les conséquences tant de la vérité que de la fausseté du déterminisme. Les

\* Traduit de l'anglais par Fabien Cayla.

\*\* En français dans le texte.

tenants de cette opinion admettent avec les pessimistes que les notions en question n'ont aucune application si le déterminisme est vrai, mais ils ajoutent qu'il en va exactement de même si le déterminisme est faux. Si l'on me demandait auquel de ces partis j'adhère, je répondrais que c'est au tout premier, c'est-à-dire au parti de ceux qui ne savent pas ce que signifie la thèse du déterminisme. Mais cela ne m'empêche pas d'éprouver de la sympathie pour les autres, et de souhaiter une réconciliation. L'ignorance ne devrait-elle pas, cependant, rationnellement inhiber de telles sympathies ? Mais être dans les ténèbres n'exclut naturellement pas d'avoir quelque lumière — quelque notion de la sorte de chose dont on parle. La présente communication se veut une tentative de réconciliation, aussi est-il à craindre qu'elle apparaisse aux yeux de tous s'être fourvoyée.

Mais est-il concevable que des positions aussi clairement opposées que celles du pessimiste et de l'optimiste à l'égard du déterminisme soient susceptibles d'être réconciliées ? Une possibilité serait que l'un des partis retire une de ses thèses en échange d'une concession de fond de la part de l'autre. Supposons que la position optimiste puisse être ainsi formulée : 1 / Les faits tels que nous les connaissons ne montrent pas la fausseté du déterminisme ; 2 / Les faits tels que nous les connaissons offrent un fondement adéquat aux concepts et pratiques que le pessimiste juge menacés par la possibilité de la vérité du déterminisme. Il se pourrait que l'optimiste ait raison sur ces points, mais aussi qu'il ait tendance à donner une présentation déformée des faits tels que nous les connaissons, ainsi que de la manière dont ils peuvent fonder les concepts et pratiques en question ; il se pourrait, autrement dit, que les raisons qu'il offre en faveur de l'adéquation de ce fondement soient elles-mêmes inadéquates, et laissent échapper quelque chose de vital. Le pessimiste serait alors à juste titre désireux de voir réintroduit cet élément vital et, dans cet état d'esprit, estimerait qu'il doit aller au-delà des faits tels que nous les connaissons, et que l'élément vital en question ne peut être sauvegardé qu'avec l'admission, au-delà des faits tels que nous les connaissons, du fait supplémentaire consistant en la fausseté du déterminisme. N'y aurait-il pas moyen de convaincre le pessimiste de retirer cette dernière thèse en échange d'une concession vitale ?

## II

Permettez-moi, en guise de préambule, de développer brièvement ces points. Certains optimistes relativement à la question du déterminisme insistent sur l'efficacité des pratiques pénales, de la condamnation et de l'approbation morale, du point de vue de la régulation du comportement selon des normes socialement désirables<sup>1</sup>. Cette efficacité est, selon eux, un fondement adéquat des pratiques en question, et elle ne montre certainement pas la fausseté du déterminisme. Les pessimistes rétorquent, dans un même élan, qu'un *juste* châtement et une condamnation *morale* présupposent la culpabilité morale, que la culpabilité présuppose la responsabilité morale, que celle-ci présuppose la liberté et que cette dernière présuppose la fausseté du déterminisme. A leur tour, les optimistes répondent alors, d'ordinaire, que s'il est vrai que ces pratiques requièrent, en un sens, la liberté, l'existence de la liberté en ce sens fait partie des faits tels que nous les connaissons. Mais le terme « liberté » ne signifie pas ici autre chose que l'absence de certaines conditions dont la présence rendrait inappropriés la condamnation morale ou le châtement, conditions telles que la contrainte exercée par autrui, une incapacité de naissance, la folie ou d'autres formes moins graves d'aliénation mentale, ou encore l'existence de circonstances telles que tout autre choix serait moralement inacceptable ou au-delà de ce que l'on peut attendre d'un homme. A ces facteurs, les optimistes se voient contraints d'en ajouter d'autres, lesquels, sans être à proprement parler des limitations de la liberté, peuvent néanmoins rendre également inappropriés la condamnation morale ou le châtement, ou en atténuer la force, facteurs tels que certaines formes d'ignorance, d'erreur ou de hasard. Quant à la question de savoir pourquoi la condamnation morale ou le châtement sont inappropriés lorsque sont présents ces facteurs ou conditions, la raison générale

1. Cf. P. H. Nowell-Smith, *Free will and Moral Responsibility*, *Mind*, LVIII (1948).

avancée consiste à affirmer que ces pratiques ne sont des moyens généralement efficaces de régulation du comportement selon des normes désirables, qu'à la condition que ces facteurs *ne* soient pas présents. Le pessimiste admet, pour sa part, que les faits tels que nous les connaissons incluent l'existence de la liberté, et donc l'occurrence d'actes libres, au sens négatif concédé par l'optimiste ; il admet également — et il insiste même sur ce fait — que l'existence de la liberté au sens négatif est compatible avec la vérité du déterminisme. Mais en quoi donc au juste, aux yeux du pessimiste, cette conception est-elle incomplète ? Lorsqu'il tente de répondre à cette question, le pessimiste oscille entre des réponses très familières et d'autres qui le sont fort peu<sup>1</sup>. Ainsi peut-il affirmer, de façon assez familière, qu'une personne faisant l'objet d'un châtiement, d'un blâme ou d'une condamnation morale justifiées, doit réellement le *mériter* ; et peut-être ajoutera-t-il que pour le cas, au moins, où le blâme porte sur un acte effectif plutôt que sur une omission, la condition requise pour que la sanction soit réellement méritée exige quelque chose de plus que la liberté négative concédée par l'optimiste. Il peut être exigé, par exemple, une identification entièrement libre de la volonté à l'acte, et c'est une telle condition qui est incompatible avec la vérité du déterminisme.

L'optimiste traditionnel mais conciliant n'est pas tenu d'abandonner la partie à ce point. Il peut répondre de la façon suivante. Il est vrai que les personnes prennent souvent des décisions, ont réellement l'intention de faire ce qu'ils font, et savent ce qu'ils font au moment où ils le font ; les raisons qu'ils pensent avoir de faire ce qu'ils font sont souvent effectivement leurs raisons plutôt que des rationalisations. Ces faits font également partie des faits tels que nous les connaissons. Si c'est là ce que vous entendez lorsque vous parlez de la liberté au sens d'une identification de la volonté à l'acte, alors nous pouvons encore accorder cette forme de liberté. Mais une telle concession est encore compatible avec la vérité de la thèse déterministe. Il ne s'ensuit pas, en effet, de cette thèse que les personnes ne prennent jamais de décision,

qu'elles n'agissent jamais intentionnellement, ni qu'il soit faux qu'elles sachent parfois parfaitement ce qu'elles font. J'ai tenté de définir la liberté négativement. Vous en proposez une conception plus positive, mais cela revient exactement au même. Personne ne conteste l'existence de la liberté ainsi entendue et personne ne soutient qu'elle doive alors impliquer la fausseté du déterminisme.

C'est à ce point que devient manifeste le défaut qui grève la conception optimiste, dans la mesure où le pessimiste peut alors poser la question suivante. *En quoi*, demandera-t-il, la liberté ainsi entendue justifie-t-elle le blâme, etc. ? Vous me présentez d'abord les aspects négatifs, puis les aspects positifs, d'une liberté dont personne ne conteste l'existence. Mais la seule raison que vous donnez pour justifier les pratiques de la condamnation morale et du châtiement dans les situations où cette liberté est présente consiste à faire appel à leur efficacité dans la régulation du comportement selon des normes socialement désirables. Mais ce n'est pas là un fondement suffisant, et ce n'est même pas le *genre* de fondement qui puisse justifier ces pratiques telles que nous les comprenons.

L'optimiste que j'ai décrit ne sera probablement guère enclin à faire appel en cette occasion à une intuition d'adéquation ; aussi n'aura-t-il rien à ajouter. Quant au pessimiste, tel que je l'ai présenté, il aura encore à ajouter que l'admissibilité de ces pratiques, au sens que nous leur conférons, impose d'invoquer une autre forme de liberté, qui ne sera plus compatible avec la thèse du déterminisme. Mais ne pourrions-nous pas amener le pessimiste à renoncer à cette conclusion en faisant en sorte que l'optimiste ait encore quelque chose à ajouter ?

### III

J'ai mentionné le châtiement, la condamnation et l'approbation morales, et c'est en relation à ces pratiques ou attitudes que la question en jeu entre les optimistes et les pessimistes — ou, si l'on penche pour

1. Comme l'indiquait Nowell-Smith dans un article ultérieur : *Determinists and Libertarians*, *Mind*, LXXIII (1954).

le pessimisme, entre les déterministes et les partisans du libre arbitre (*libertarians*) – est ressentie comme particulièrement importante. Mais ce n'est toutefois pas de ces pratiques et attitudes que j'entends présentement parler. La raison en est qu'elles permettent, lorsqu'elles ne l'impliquent pas, un certain détachement à l'égard des actions ou des agents qui en sont les objets. Je voudrais parler, au moins pour commencer, de quelque chose d'autre : des attitudes et réactions non détachées de personnes directement impliquées dans des interactions les unes à l'égard des autres, des attitudes et réactions qui ont lieu entre parties offensées ou bénéficiaires, de choses telles que les sentiments de gratitude, de ressentiment, de pardon, d'amour et de blessure morale. Il est possible que la question en jeu entre optimistes et pessimistes se retrouve également dans ce domaine apparenté ; et, dans la mesure où celui-ci demeure à l'écart des polémiques, la question en jeu pourrait être plus aisée à résoudre, de sorte que, une fois résolue ici, elle pourrait alors être également plus aisée à résoudre dans le domaine objet de polémiques.

Ce que j'ai à dire consiste en grande partie en lieux communs. Aussi mes formulations seront-elles, comme le sont généralement celles des lieux communs, peu scientifiques et sans grande précision. Le lieu commun essentiel sur lequel je voudrais insister concerne la très haute importance que nous conférons aux attitudes et aux intentions des autres êtres humains à notre égard, et la mesure considérable dans laquelle nos sentiments et réactions personnels dépendent de nos croyances concernant ces attitudes et intentions, ou les incluent. Je ne puis, en raison de sa complexité, donner une description simple du champ des phénomènes qui illustrent la vérité de ce lieu commun. Bon nombre d'œuvres littéraires y sont consacrées, et nous disposons d'un vocabulaire considérable pour cette tâche. On peut l'aborder sur un plan très général, au risque de quelques simplifications. Ainsi, à la manière de La Rochefoucauld, nous pouvons placer l'amour de soi, l'estime de soi ou la vanité au centre de la description et montrer comment un tel sentiment peut être flatté par l'estime d'autrui, ou, au contraire, blessé par l'indifférence ou le mépris. Dans un autre jargon, on peut mentionner le besoin d'amour et la perte de sécurité engen-

drée par son retrait, ou encore le respect de soi humain et sa relation avec la reconnaissance de la dignité individuelle. Je ne ferai pas de ces simplifications que pour autant qu'elles permettent de souligner l'importance et la valeur que nous attachons au fait que les actes d'autrui – et, en particulier, de *certaines* personnes – manifestent à notre égard des attitudes de bienveillance, d'affection ou d'estime d'un côté, de mépris, d'indifférence ou de malveillance de l'autre. Si une personne me marche accidentellement sur la main en tentant de m'aider, la douleur peut n'être pas moindre que si elle l'avait fait avec une indifférence affichée à l'égard de mon existence ou avec un désir malveillant de me blesser. Mais j'éprouverai généralement dans le second cas une forme et un degré de ressentiment qui ne se manifestent pas dans le premier cas. Si les actes d'une personne contribuent à me faire obtenir un bien souhaité, j'en tire dans tous les cas avantage ; mais si celle-ci avait l'intention de me procurer cet avantage du fait de son entière bienveillance à mon égard, j'en ressentirai légitimement de la gratitude, ce qui ne pourrait être le cas si l'avantage obtenu était une conséquence accidentelle, non voulue ou même regrettée, de quelque plan d'action ayant une fin toute différente.

De tels exemples concernent des actes producteurs d'avantages ou causes de préjudices indépendamment de ceux qu'ils produisent ou causent par la seule manifestation de l'attitude ou de l'intention. Nous devrions également considérer dans quelle mesure l'avantage ou le préjudice est susceptible de résider principalement ou entièrement dans la manifestation de l'attitude elle-même. Il en va ainsi avec les bonnes manières, ainsi qu'avec une bonne partie de ce que nous nommons la gentillesse, d'une part, avec la grossièreté délibérée, l'indifférence affichée ou l'insulte, d'autre part.

J'ai mentionné tantôt, hormis le ressentiment et la gratitude, le pardon. C'est là un sujet plutôt démodé dans la philosophie morale contemporaine ; mais être pardonné est quelque chose qu'il nous arrive de demander, et pardonner est une chose dont il nous arrive de dire que nous la faisons. Demander pardon consiste, pour une part, à reconnaître que l'attitude manifestée par nos actes pouvait légitimement être ressentie comme offensante et, d'autre part, à renoncer à

cette attitude pour le futur (ou du moins pour le futur immédiat), et pardonner consiste à accepter cette résolution et à s'interdire tout ressentiment.

Nous devrions prendre en compte la grande variété de nos relations à autrui — en tant que nous sommes liés par un intérêt commun, que nous sommes de la même famille, que nous sommes collègues, amis ou amants, ou bien par le hasard de rencontres et de transactions quotidiennes — et considérer, à leur propos, le type d'importance que nous attachons aux attitudes et aux intentions que manifestent à notre égard les diverses personnes avec qui nous entretenons cette variété de relations, ainsi que les types d'attitudes et de sentiments *réactifs* auxquels nous sommes nous-mêmes enclins. Nous exigeons, en général, un certain degré de bienveillance ou d'égard de ceux ou celles avec qui nous entretenons cette diversité de relations, bien que le degré requis varie beaucoup selon la nature de la relation, de même que varie la gamme et l'intensité de nos attitudes *réactives vis-à-vis* de la bonne volonté d'autrui, de son absence ou de son opposé. J'ai mis l'accent sur le ressentiment et la gratitude, deux attitudes dont l'opposition vaut d'être considérée, mais il existe, bien sûr, tout un spectre d'attitudes et de sentiments réactifs s'étendant de part et d'autre de celles-ci, mais également — terrain le plus favorable — à l'intérieur du domaine qu'elles délimitent.

Le rappel de ces lieux communs vise à nous remettre à l'esprit ce qu'il est si facile d'oublier lorsque nous philosophons, particulièrement dans le style sobre qui est de mise aujourd'hui, à savoir ce que signifie le fait d'être impliqué dans les relations interpersonnelles ordinaires, des plus intimes aux plus occasionnelles.

#### IV

C'est une chose de s'interroger sur les causes générales des attitudes réactives auxquelles j'ai fait allusion ; c'en est une autre de considérer leurs variations et les conditions qui les font ou non paraître naturelles,

raisonnables ou appropriées ; et c'en est une troisième de se demander ce que ce serait, ce que c'est, que de ne pas les éprouver. Je ne suis guère concerné par la première question, mais beaucoup par la seconde, et plus encore par la troisième.

Je propose d'envisager des circonstances provoquant le ressentiment, c'est-à-dire les situations dans lesquelles une personne est offensée ou blessée par les actes d'une autre et dans lesquelles — en l'absence de considérations particulières — il est naturel ou normal, pour la personne offensée, d'éprouver du ressentiment. Quels sont les facteurs susceptibles de modifier, d'atténuer ou même de faire disparaître ce sentiment ? Je n'insisterai pas sur la très grande diversité de ces facteurs, et je me contenterai, dans ce qui suit, de les diviser approximativement en deux classes. Le premier groupe comprend les facteurs susceptibles de justifier des phrases comme : « Il ne l'a pas fait exprès », « Il ne s'est pas rendu compte », « Il ne savait pas » ; apparemment également à ce groupe les facteurs justifiant la phrase « Il n'y pouvait rien », lorsque celle-ci est prononcée dans un contexte circonscrit par des locutions comme « On l'a poussé », « Il fallait qu'il le fasse », « C'était la seule façon », « On ne lui a pas laissé le choix », etc. Il y a de toute évidence des différences importantes et saisissantes entre ces diverses justifications, ainsi qu'entre les types de situations où elles sont appréciées, mais elles ont pourtant, du point de vue qui m'intéresse, quelque chose d'encore plus important en commun. Aucune d'entre elles ne nous invite à suspendre nos attitudes réactives ordinaires envers l'agent, que ce soit au moment de l'acte ou de façon générale. Ce n'est pas l'agent, mais l'offense qu'elles nous incitent à concevoir comme objet inapproprié d'une attitude réactive. Laisant intacte l'image de l'agent comme agent pleinement responsable, ces justifications nous incitent plutôt à voir l'offense comme une chose dont l'agent n'est pas entièrement responsable, ou pas responsable du tout. Elles ne suggèrent d'aucune façon qu'il soit inapproprié d'exiger de l'agent le genre de bienveillance ou d'égard que manifestent nos attitudes réactives ordinaires. Au contraire, elles laissent entendre que l'offense n'est point incompatible, en la circonstance, avec la satisfaction de cette exigence, et qu'elle est en accord avec le fait que les attitudes

et les intentions de l'agent soient conformes à nos exigences<sup>1</sup>. L'agent ignorait tout simplement le préjugé qu'il causait, ou bien il avait perdu l'équilibre après avoir été poussé, ou encore il a causé ce préjugé de mauvais gré et pour des raisons dont on accepte qu'elles puissent l'emporter sur sa réticence. Le fait, pour l'agent, d'avancer de semblables justifications, et, pour la victime, de les accepter, ne contre-vient nullement aux relations interpersonnelles ordinaires et à l'expression des attitudes réactives ordinaires, et n'en franchit pas les limites. Vu la complexité des situations et la possibilité que les choses tournent mal, il s'agit là d'un élément essentiel et constitutif des transactions qui forment le cœur de ces relations.

Le second groupe à considérer est fort différent, et je le diviserai à son tour en deux sous-groupes, dont le premier est de bien moindre importance. Au premier sous-groupe appartiennent les énoncés tels que « Il n'était pas lui-même », « Il a été mis à rude épreuve ces derniers temps », « Il agissait sous l'effet d'une suggestion posthypnotique » ; en relation avec le second sous-groupe, nous pouvons mentionner les formules telles que « Ce n'est qu'un enfant », « C'est un schizophrène sans espoir de guérison », « Son esprit est totalement égaré », « C'est là, de sa part, une conduite entièrement compulsive ». Les justifications de ce genre, contrairement à celles de mon premier groupe général, nous incitent à suspendre nos attitudes réactives ordinaires envers l'agent, soit au moment de l'acte, soit définitivement. Elles ne nous incitent pas à concevoir l'acte de l'agent comme compatible avec l'ensemble des attitudes interpersonnelles ordinaires – même s'il est incompatible avec l'une d'entre elles en particulier – mais, au contraire, à envisager l'agent lui-même sous un jour différent de celui sous lequel nous aurions normalement considéré quelqu'un ayant agi de la sorte. Je ne m'attarderai pas sur les cas appartenant au premier sous-groupe. Bien qu'ils puissent soulever, à court terme, des questions apparentées à celles que soulèvent, à long terme, les cas appartenant au deuxième sous-groupe, nous pouvons en disposer sans considérer ces questions,

1. Peut-être pas *exattamente* conforme à nos exigences en toute circonstance, mais de toute façon pas contraire à ces exigences. Ces différences n'importent pas ici.

et cela en prenant avec tout le sérieux qui lui est dû – nonobstant son caractère logiquement comique – l'expression admirablement suggestive : « Il n'était pas lui-même. » Pour un individu donné, on ne peut éprouver du ressentiment à l'égard de l'individu qu'il est pour un acte commis par l'individu qu'il n'est pas, ou du moins notre réaction prendra-t-elle une forme très atténuée. Nos relations avec l'individu en question se situent habituellement dans un cadre normal ; aussi, lorsqu'il agit comme il l'a fait dans un cadre anormal, nous ne pouvons éprouver à son égard les sentiments que nous aurions éprouvé s'il avait agi de la même façon dans un cadre normal.

Le second sous-groupe est plus intéressant, dans la mesure où il concerne des cas où les circonstances sont normales mais où l'agent est présenté comme psychologiquement anormal – ou comme moralement atardé. L'agent était bien lui-même, mais il est perverti, mentalement aliéné, névrosé ou encore enfant. Lorsque nous envisageons une personne sous ce jour, l'ensemble de nos attitudes réactives tend à subir une modification profonde. Je procéderai ici par dichotomies grossières, en ignorant la grande richesse des cas particuliers, pourtant toujours éclairants et instructifs. J'opposerai, d'une part, les attitudes d'implication dans une relation humaine, ou de participation à celle-ci, et, d'autre part, ce que l'on pourrait nommer les attitudes objectives envers autrui. J'ajouterai que ces deux points de vue, bien que non mutuellement *exclusifs* – ils peuvent être tous deux présents dans la même situation –, n'en sont pas moins profondément *opposés* l'un à l'autre. Adopter l'attitude objective envers autrui consiste à le considérer, peut-être, comme objet de régulation sociale, comme sujet de ce qu'on pourrait nommer, en un sens large, un traitement, comme une chose qui doit être prise en compte, même si c'est avec beaucoup de circonspection, qui doit être contrôlée, dirigée, soignée ou disciplinée, dont il faut peut-être simplement se défier, encore que *cette* caractérisation ne soit pas particulière aux situations manifestant une posture objective. L'attitude objective n'exclut pas diverses tonalités émotionnelles, mais elle en interdit certaines : elle peut inclure la répulsion ou la peur, la pitié ou même l'amour, bien que certaines formes d'amour lui soient étrangères. Mais elle ne peut inclure la gamme des senti-

ments et attitudes réactives appartenant aux relations d'implication ou de participation interpersonnelles qui s'établissent entre les êtres humains : elle ne peut inclure le ressentiment, la gratitude, le pardon, la colère, ou la forme d'amour que peuvent parfois éprouver l'une à l'égard de l'autre deux personnes adultes. Dans la mesure où l'on adopte à l'égard d'autrui une attitude entièrement objective, il est impossible de lui adresser des reproches, bien que l'on puisse le combattre, de même qu'il est impossible d'argumenter avec lui, bien que l'on puisse s'entretenir, et même traiter avec lui. Tout au plus peut-on faire semblant d'argumenter ou de lui adresser des reproches.

Considérer quelqu'un comme perverti, mentalement aliéné, sujet à une conduite compulsive ou encore particulièrement défavorisé au point de vue de son développement intellectuel, c'est donc, jusqu'à un certain point, tendre à l'exclure de la sphère des attitudes normales de participation réactive et adopter à son égard, du moins si l'on est quelqu'un de civilisé, une attitude objective. Mais l'on doit ajouter à ceci un trait curieux. L'attitude objective n'est, en effet, pas seulement quelque chose à quoi nous sommes naturellement enclins dans les situations où les attitudes participantes sont partiellement ou entièrement inhibées par certaines formes d'anormalité ou d'immaturité. Elle peut également être adoptée dans d'autres cas. Nous considérons d'un œil objectif la conduite compulsive d'un névrosé ou le comportement lassant d'un très jeune enfant, en l'envisageant au point de vue du traitement ou de l'éducation. Mais l'on peut parfois considérer du même œil la conduite d'une personne normale et adulte. C'est là une possibilité dont nous disposons toujours, et que nous employons, parfois, par exemple pour nous soustraire aux exigences de l'implication interpersonnelle, ou bien par calcul, ou encore par simple curiosité intellectuelle. Il nous est impossible, en tant qu'êtres humains, d'adopter longtemps ou définitivement cette attitude. Si les tensions de l'implication interpersonnelle tendent à s'aggraver, nous devons agir autrement — par exemple, en rompant une relation. Mais le plus intéressant réside dans ce conflit interne à nous-mêmes entre les attitudes participante et objective — on serait tenté de dire, entre notre humanité et notre intelligence, si ce n'était là altérer les deux notions.

Ce que j'ai nommé les attitudes participantes réactives sont fondamentalement des réactions humaines naturelles envers la bonne ou mauvaise volonté, ou envers l'indifférence qu'à autrui nous manifeste, telles qu'elles s'expriment dans ses attitudes et dans ses actes. La question qui se pose est alors de savoir quel impact pourrait, ou devrait avoir, l'acceptation de la thèse du déterminisme sur l'ensemble de ces attitudes réactives, et, plus précisément, si cette acceptation pourrait, ou devrait conduire, au déclin ou au rejet de ces attitudes. Pourrait-elle, ou devrait-elle, signifier la disparition de la gratitude, du ressentiment et du pardon, de toutes les formes adultes d'amour réciproque, de tous les antagonismes fondamentalement personnels ?

Mais comment puis-je répondre à une telle question — et même la poser — sans savoir *exactement* ce que signifie la thèse du déterminisme ? En réalité, nous savons au moins la chose suivante : une thèse déterministe cohérente doit impliquer qu'il existe un sens du terme « déterminé » tel que, si cette thèse est vraie, alors tout comportement quel qu'il soit est déterminé au sens donné à ce terme. En gardant ce point présent à l'esprit, nous pouvons, au moins, envisager les éventualités qui nous sont *a priori* offertes, et peut-être alors verrons-nous qu'il y a moyen de donner une réponse *sans* savoir exactement ce que signifie la thèse déterministe. Nous pouvons nous faire une idée de ces éventualités en nous basant sur les diverses manières dont les attitudes réactives peuvent être, et parfois, jugeons-nous, doivent être inhibées, soit dans leur ensemble, soit pour l'une d'entre elles en particulier. J'ai ainsi décrit précédemment un groupe de facteurs susceptibles d'inhiber et, jugeons-nous, devant parfois inhiber, le ressentiment face à un agent ayant causé un préjudice, sans que pour autant les attitudes réactives envers cet agent soient inhibées dans leur ensemble. Il est clair que ce type de cas ne peut nous permettre de résoudre notre problème, qui concerne les attitudes réactives en général. Toutefois, le ressentiment présente un intérêt particulier, et il vaut donc la peine de préciser que jamais la vérité du déterminisme n'a été tenue pour impliquer que l'un ou l'autre de ces facteurs était présent dans tous les cas où un préjudice a été causé : que quiconque ayant causé un préjudice, soit ignorait simplement qu'il le

causait, soit avait de sérieuses raisons l'emportant sur sa réticence à le causer, soit... etc. La réalisation d'un état de choses aussi heureux ne serait pas une conséquence du règne du déterminisme universel, mais de celui de la bienveillance universelle. Nous ne pouvons donc pas trouver ici la possibilité d'une réponse affirmative à notre question, même pour le cas particulier du ressentiment.

J'ai, de plus, indiqué que l'attitude participante, et plus généralement les attitudes personnelles réactives, tendent à être supplantées — et, selon le jugement de l'homme civilisé, doivent l'être — par les attitudes objectives, du moment que l'agent est considéré comme exclu des relations humaines adultes ordinaires en raison d'une anomalie psychique profonde — ou simplement parce qu'il s'agit d'un enfant. Mais une thèse ne peut avoir pour conséquence d'ériger l'anormalité en condition universelle, sans être contradictoire en elle-même.

Ce rejet paraît trop facile, et en un sens il l'est. Mais ce qui est ainsi rejeté trop sommairement, quoi que ce soit par ailleurs, doit forcément être pris en compte dans ce qui reste à présent la seule et unique possibilité de réponse affirmative à notre question initiale. J'ai remarqué que nous pouvons parfois, en partie, considérer une personne normale (ou que nous qualifions de « normale ») avec le regard objectif que nous avons appris à adopter devant certaines formes reconnues d'anormalité. Notre question peut donc se ramener à la suivante : l'affirmation de la thèse déterministe peut-elle, ou devrait-elle, nous convaincre d'envisager définitivement et pour toujours toute personne de cette manière ? Ce n'est qu'en posant la question de cette façon qu'on obtient une hypothèse sérieuse permettant d'envisager la possibilité que l'acceptation du déterminisme mène au déclin ou au rejet des attitudes participantes réactives.

Il ne semble pas qu'il y ait contradiction à supposer que cela puisse se produire. J'admettrai donc qu'il n'est pas absolument inconcevable qu'il en aille bien ainsi, mais je soutiendrai que, pour des êtres tels que nous sommes, cette possibilité demeure pratiquement inconcevable. L'engagement humain dans les relations interpersonnelles ordinaires semble trop profondément enraciné et trop résistant pour qu'il soit possible de prendre au sérieux l'idée qu'une conviction théorique

générale puisse modifier notre monde au point d'en faire disparaître les relations interpersonnelles au sens où nous les entendons normalement ; et être impliqué dans les relations interpersonnelles au sens où nous les concevons normalement revient précisément à être sujet à l'ensemble des attitudes et sentiments réactifs qui sont en question.

Nous avons ainsi une réponse partielle à notre question. Une objectivité durable de l'attitude interpersonnelle, et l'isolement humain qu'elle impliquerait, n'est pas une chose dont les êtres humains paraissent capables, quand bien même quelque vérité générale pourrait en être le fondement. Mais il y a un autre point, resté implicite dans ce qui précède, et qu'il nous faut expliciter. J'ai fait remarquer que, dans certains cas exceptionnels, nous sommes capables d'être en contact direct avec d'autres êtres humains sans nous y impliquer personnellement, traitant autrui simplement comme une créature que nous dirigeons selon nos propres intérêts, ceux de notre bord, ceux de la société — ou même selon les siens. Dans le cas extrême de l'aliénation mentale, il est facile de voir le lien existant entre la possibilité d'une attitude entièrement objective et l'impossibilité de ce que nous entendons par relations interpersonnelles ordinaires. Étant donné cette dernière impossibilité, aucune autre attitude civilisée ne nous est offerte hormis celle qui revient à considérer la personne mentalement aliénée simplement comme un être à comprendre et à contrôler de la manière la plus souhaitable. L'envisager comme exclue du domaine des attitudes personnelles est déjà, pour l'homme civilisé, la considérer de cette manière. Pour des motifs de régulation sociale ou pour notre propre protection, il peut nous arriver, de façon temporaire, d'adopter une attitude fondamentalement semblable envers un être humain « normal », c'est-à-dire de le considérer du point de vue de son « fonctionnement », dans le dessein de mettre sur pied quelque stratégie adaptée, ou bien pour nous soulager, dans la compréhension même de ce fonctionnement, des tensions de l'implication interpersonnelle. Or, il est certainement vrai que, dans le cas de l'aliénation mentale, et contrairement au cas normal, l'adoption de l'attitude objective est une conséquence du fait de considérer l'agent comme *incapable*, en partie ou en totalité, de relations interpersonnelles ordinaires. Cette incapacité peut



être due au caractère purement fantasmagique de sa représentation de la réalité, parce qu'il ne vit pas du tout, en un sens, dans le monde réel, ou bien elle peut tenir au fait que son comportement est partiellement une mise en scène déréalisante de mobiles inconscients, ou bien encore l'agent est atteint d'idiotie, ou d'idiotie morale. Mais, *du fait que ceci est vrai*, il y a quelque chose qui *ne peut pas* l'être, à savoir qu'il existe un sens du terme « déterminé » tel que 1/ si le déterminisme est vrai, tout comportement est déterminé en ce sens, 2/ le déterminisme pourrait être vrai, c'est-à-dire qu'il n'est pas contradictoire avec les faits tels que nous les connaissons de supposer que tout comportement puisse être déterminé en ce sens, et 3/ notre adoption de l'attitude objective envers les aliénés mentaux résulte d'une croyance que le comportement des personnes en question, ou un aspect pertinent de ce comportement, est déterminé en ce sens. Par conséquent, pas plus dans le cas de l'anormalité que dans celui de la normalité, nous adoptons l'attitude objective *parce que nous avons fait* nôtre une semblable croyance. Ma réponse comporte ainsi deux parties. La première consiste à dire que nous ne pouvons pas, tels que nous sommes, envisager sérieusement d'adopter une attitude entièrement objective envers autrui en conséquence du fait d'être théoriquement convaincu de la vérité du déterminisme ; quant à la seconde partie, elle consiste à remarquer que lorsque nous adoptons une telle attitude dans un cas particulier, ce n'est pas par l'effet d'une conviction théorique qui pourrait s'exprimer comme « Ceci est un cas de déterminisme » ; c'est bien plutôt la conséquence de notre décision d'abandonner, pour des raisons différentes selon les cas, l'attitude interpersonnelle ordinaire.

On pourrait rétorquer que tout ceci laisse non résolue la véritable question, et que nous ne pouvons espérer la résoudre tant que nous ne savons pas exactement ce que signifie la thèse du déterminisme ; que la véritable question ne porte pas sur ce que nous faisons effectivement, ou sur nos raisons de le faire ; qu'elle ne porte même pas sur ce que nous ferions *en fait* au cas où une certaine conviction théorique recevrait une approbation générale. Mais qu'elle concerne ce qu'il serait *rationnel* de faire au cas où le déterminisme est vrai, et qu'elle porte donc sur la justification rationnelle de nos attitudes interpersonnelles

ordinaires en général. Je réponds deux choses à cette objection. Premièrement, qu'elle ne semblera pertinente qu'à celui qui a entièrement échoué à saisir la portée réelle de ce qui précède, c'est-à-dire du fait de notre engagement humain naturel dans les attitudes interpersonnelles ordinaires. Cet engagement fait partie du cadre de référence général de la vie humaine, et n'est pas une chose qui pourrait être révisée comme peuvent l'être certains cas particuliers au sein de ce cadre général. Deuxièmement, si nous pouvions imaginer d'avoir le choix en la matière — ce qui ne saurait être —, notre choix ne pourrait être rationnellement motivé qu'à la lumière d'une évaluation des gains et des pertes du point de vue de la vie humaine, de l'enrichissement ou de l'appauvrissement qui en résulterait ; or, du point de vue de la rationalité de ce choix, la question de la vérité ou de la fausseté d'une thèse déterministe générale est sans pertinence<sup>1</sup>.

## V

Le but de cette discussion des attitudes réactives dans leur relation — ou leur absence de relation — à la thèse du déterminisme était de nous rapprocher, si possible, d'une position de compromis sur un terrain plus familier. Nous allons maintenant envisager les attitudes réactives qui ne sont pas essentiellement celles de parties lésées ou bénéficiaires, bien qu'elles puissent l'être accidentellement, mais qui sont cependant, comme je le soutiendrai, apparentées à celles que j'ai examinées précédemment. J'ai placé le ressentiment au cœur de la discus-

1. La question du lien entre la rationalité et l'adoption de l'attitude objective envers autrui est donc mal posée lorsqu'on la fait dépendre du problème du déterminisme. Mais une autre question doit être soulevée, ne serait-ce que pour la distinguer de la précédente. Tout à fait indépendamment du problème du déterminisme, ne pourrait-on soutenir que nous serions des créatures d'autant plus rationnelles que nous tendrions à généraliser l'attitude objective à l'égard de nos semblables ? Je pense que cela peut se soutenir, mais il conviendrait d'ajouter, encore une fois, que si un tel choix était possible, il ne serait pas nécessairement rationnel de faire le choix d'être plus rationnel que nous le sommes.

sion précédente. Je placerais au cœur de celle-ci l'indignation morale — ou le sentiment plus modéré de désapprobation morale.

Les attitudes réactives discutées plus haut sont essentiellement des réactions envers la nature de la volonté d'autrui à notre égard, telle qu'elle se manifeste dans son comportement — envers la bonne ou la mauvaise volonté, l'indifférence ou l'absence d'intérêt. Le ressentiment, ou ce que j'ai nommé tel, est ainsi une réaction à l'offense ou à l'indifférence. Les attitudes réactives que je vais discuter maintenant pourraient être décrites comme les analogues sympathiques, supplémentifs, impersonnels, désintéressés ou généralisés des précédentes. Il s'agit de réactions envers la nature de la volonté d'autrui telle qu'elle se manifeste, non à l'égard de nous-mêmes, mais à l'égard d'autrui. En raison de ce caractère impersonnel ou supplémentif, nous leur donnons des noms différents. Ainsi, on dit d'une personne éprouvant l'analogue supplémentif du ressentiment, qu'elle est indignée ou qu'elle désapprouve, ou qu'elle est moralement indignée et désapprouve moralement. C'est là éprouver, si l'on peut dire, du ressentiment à la place d'autrui, lorsque notre intérêt propre et notre dignité ne sont pas concernés, et c'est ce caractère impersonnel ou supplémentif de l'attitude qui, joint aux autres caractéristiques, nous autorise à la qualifier de « morale ». Tant ma description de ces attitudes que le nom que je leur ai donné pourraient prêter à malentendu sur un point essentiel. Je ne soutiens pas que ces attitudes sont essentiellement supplémentives — l'on peut éprouver de l'indignation morale pour son propre compte —, mais qu'elles sont essentiellement susceptibles de l'être. Je maintiendrai toutefois cette appellation en raison de son caractère suggestif, en espérant que les malentendus à quoi elle pourrait prêter se dissiperont par la suite.

Les attitudes réactives personnelles expriment, et reposent sur l'exigence et l'attente qu'autrui fasse preuve à notre égard d'un certain degré de bonne volonté ou d'intérêt, ou, du moins, qu'il ne manifeste pas une mauvaise volonté patente ou une indifférence affichée (ce qui, en des occasions particulières, *completa* comme manifestation de bonne ou de mauvaise volonté, ou encore de désintérêt, variera selon les relations particulières que nous entretenons avec tel ou tel de nos semblables). Les contreparties généralisées ou supplémentives des attitudes réac-

tives personnelles expriment, et reposent sur une forme généralisée de la même attente ou exigence, c'est-à-dire de l'exigence qu'autrui manifeste un degré raisonnable de bonne volonté ou d'intérêt, non seulement à l'égard de nous-mêmes, mais à l'égard de tous ceux à la place de qui on peut ressentir de l'indignation morale, autrement dit, comme nous le pensons de nos jours, à l'égard de tout être humain. Les formes généralisée et non généralisée de cette exigence, de même que les attitudes réactives supplémentives et personnelles qui les expriment et reposent sur elles, ne sont pas seulement logiquement reliées ; elles le sont aussi humainement ; de plus, elles ne sont pas seulement reliées l'une à l'autre, mais également à un autre ensemble d'attitudes que je vais maintenant introduire pour compléter notre conception des relations interpersonnelles.

J'ai envisagé à deux points de vue nos exigences vis-à-vis d'autrui ainsi que nos réactions devant leurs actes éventuellement offensants. Il s'agirait du point de vue de celui dont l'intérêt est directement impliqué (celui qui est offensé, par exemple) et de celui dont l'intérêt n'est pas directement impliqué (qui n'est pas offensé personnellement). J'ai ainsi parlé d'attitudes réactives personnelles dans le premier cas et de leurs contreparties supplémentives dans le second. Mais notre description n'est pas complète tant que nous n'envisageons pas également les corrélatifs de ces attitudes au point de vue de ceux à qui ces exigences sont adressées, au point de vue des agents. De même qu'il y a des attitudes réactives personnelles et supplémentives associées aux exigences que nous adressons à autrui pour nous-mêmes ou pour les êtres humains en général, de même y a-t-il des attitudes réactives vis-à-vis de soi-même, associées à des exigences adressées à soi-même pour autrui, telles que le fait de se sentir lié ou obligé (le « sentiment d'obligation »), d'avoir des remords, de se sentir coupable, fautive ou du moins responsable, ainsi que le phénomène plus complexe de la honte.

Ces trois types d'attitudes sont humainement liées. Celui qui manifesterait des attitudes réactives personnelles intenses mais ne montrerait aucune inclination pour leurs contreparties supplémentives apparaîtrait comme un cas anormal d'égoïcentricité morale, comme une sorte de solipsisme moral. Supposons qu'il reconnaisse pleinement les exi-

gences d'égard qu'autrui peut lui adresser, et qu'il soit susceptible d'éprouver l'ensemble des attitudes réactives vis-à-vis de soi-même. Il se concevrait alors lui-même comme unique : à la fois comme *le seul* à avoir une prétention générale à être reconnu d'autrui et comme *le seul* envers qui les êtres humains en général ont cette même prétention. Il s'agirait là d'une forme de solipsisme moral, qui n'est guère plus qu'une possibilité conceptuelle, si elle en est bien une. Nous exigeons en général d'autrui envers autrui, et de nous-mêmes envers autrui, bien que dans des limites variables, le même type d'égard que nous exigeons d'autrui envers nous-mêmes. Peut-on imaginer, hormis le solipsisme moral, d'autres cas où une forme achevée d'un ou deux de ces trois types d'attitudes se combinerait avec l'absence totale de toute trace des deux restantes ou de la troisième ? Cela reviendrait à imaginer quelque chose bien en deçà ou bien au-delà de notre humanité commune — une forme d'idiotie morale ou de sainteté. Car ces trois types d'attitudes ont des racines communes dans la nature humaine et dans notre appartenance à une communauté humaine.

Nous devons maintenant nous demander, comme nous l'avons fait pour les attitudes réactives personnelles, sous quelles formes et dans quelles situations leurs contreparties supplémentaires tendent à être inhibées. Les deux types d'attitudes expriment et reposent sur une certaine forme d'exigence d'égard interpersonnel. Le fait de l'offense est à première vue l'indice du mépris ou du non-respect de cette exigence. Nous avons vu, dans le cas du ressentiment, comment la prise en compte de certains types de facteurs peut conduire à modifier cette première impression et à inhiber par là le ressentiment *sans* pour autant inhiber ou modifier la forme d'exigence dont le ressentiment peut être une expression, donc sans nous faire suspendre nos attitudes interpersonnelles ordinaires à l'égard de l'agent. Dans le cas de la désapprobation ou de l'indignation morale, des facteurs de même type agissent dans le même sens et pour les mêmes raisons : il peut y avoir inhibition de l'indignation sans inhibition correspondante de la forme d'exigence dont celle-ci peut être l'expression (et donc de l'ensemble des attitudes auquel elle appartient). Toutefois, en passant du ressentiment à l'indignation morale, nous pouvons exprimer les faits de façon

plus saillante : en mettant l'accent sur l'aspect moral, généralisé, de l'exigence d'égard, nous voyons que les situations précédentes n'impliquent aucunement la tentation d'envisager l'agent autrement que comme agent moralement responsable ; elles nous inclinent simplement à considérer qu'il n'était pas responsable du préjudice causé. Le fait de fournir et d'accepter de telles justifications visant à innocenter l'agent ne déroge aucunement à nos yeux à son statut d'agent comme pôle de relations morales. Au contraire, dans la mesure où les situations sont complexes et où les choses peuvent mal tourner, c'est là une part essentielle du vécu de ces relations.

Mais supposons que nous voyions l'agent sous un autre jour, comme ayant une représentation du monde illusoire et insensée, ou bien comme exhibant une conduite qui demeure incompréhensible — en totalité ou en partie, et pour lui-même aussi bien que pour nous — en termes de motifs conscients, et n'acquiert d'intelligibilité qu'en leur substituant des motifs inconscients ; ou encore, peut-être, comme individu réfractaire aux attitudes réactives vis-à-vis de soi-même, dépourvu, comme on dit, de sens moral. Le fait d'envisager l'agent de cette manière tend, ai-je indiqué, à inhiber le ressentiment d'une façon entièrement différente, dans la mesure où cette inhibition résulte elle-même de la suspension des attitudes interpersonnelles ordinaires en général, ainsi que du type d'exigence et d'attente qu'elles impliquent, et cela au profit d'une conception purement objective de l'agent, où les seuls problèmes soulevés sont de l'ordre de la compréhension intellectuelle, de l'administration, du traitement et du contrôle. Ici encore, le parallèle vaut pour ce qui concerne les attitudes généralisées et morales. Le même point de vue — celui de l'anormalité — qui nous présente l'agent comme un individu à l'égard de qui les attitudes personnelles et l'exigence personnelle doivent être suspendues, nous le présente aussi comme quelqu'un à l'égard de qui il convient de suspendre les attitudes impersonnelles et l'exigence généralisée. Toutefois, notre détachement à l'égard de tout intérêt personnel direct nous permet ici d'exprimer les faits de façon plus saillante ; nous pouvons dire que pour autant que l'agent est envisagé sous cet angle, il ne peut être considéré comme pôle légitime d'exigences et

d'attentes, au sens où nous entendons celles-ci lorsque nous parlons d'obligations morales ; il n'est plus considéré comme agent moralement responsable, comme pôle de relations morales et comme membre de la communauté morale.

J'ai remarqué également que la suspension des attitudes interpersonnelles ordinaires et l'adoption d'un point de vue purement objectif était parfois possible en l'absence des raisons précédemment mentionnées. Cette possibilité existe-t-elle aussi en ce qui concerne les attitudes réactives morales ? Il me semble que oui, et peut-être est-ce même plus facile. Toutefois, les motifs inclinant à une suspension totale des attitudes réactives morales sont moins nombreux, et peut-être également moins forts. Ils sont moins nombreux, car c'est seulement en cas d'un engagement personnel préexistant que naît parfois le désir de se prémunir des tensions d'un tel engagement ; et ces motifs sont peut-être moins forts, dans la mesure où le conflit entre le point de vue objectif et les attitudes réactives morales est sans doute moins aigu que celui entre le point de vue objectif et les attitudes réactives personnelles, de sorte qu'il nous est plus aisé, dans le cas des attitudes réactives morales, d'assurer les bénéfices spéculatifs ou pragmatiques du point de vue objectif par une sorte de mise à l'écart de ces attitudes, plutôt que par leur totale suspension.

Les précédentes remarques demeurent incertaines, mais aussi, pour ce qui nous concerne présentement, sans grande importance. Notre tâche consiste à évaluer, comme nous l'avons fait tantôt eu égard aux attitudes réactives personnelles, la pertinence de toute thèse déterministe générale par rapport aux contreparties supplétives de ces attitudes. Les réponses sont, encore une fois, parallèles, bien que je les présenterai dans un ordre quelque peu différent. Remarquons d'abord, comme nous l'avons fait précédemment, que lorsqu'on suspend, dans une situation particulière, une ou plusieurs attitudes réactives morales, ce n'est *jamais* en conséquence de la croyance que le comportement en question est déterminé au sens où tout comportement *pourrait l'être* et *l'est* si le déterminisme est vrai. Aucune thèse déterministe générale susceptible d'être vraie ne saurait avoir pour conséquence que personne ne sait ce qu'il fait, ou bien que tout comportement est inintel-

ligible en termes de desseins conscients, ou encore que l'humanité tout entière vit dans un monde d'illusions, que personne ne possède de sens moral, n'est susceptible d'attitudes réactives vis-à-vis de soi-même, etc. Quel que soit le sens du terme « déterminé » requis par une thèse générale déterministe, ce sens est sans pertinence pour la suspension effective de nos attitudes réactives morales. En second lieu, supposons admis, comme je l'ai soutenu, qu'il nous est impossible d'envisager sérieusement l'idée qu'une conviction théorique relative à une thèse déterministe générale puisse conduire à un déclin total des attitudes réactives personnelles. La question peut alors être posée de savoir si on peut sérieusement considérer l'idée qu'une semblable conviction — conviction, après tout, que beaucoup ont partagée, ou disent avoir partagée — conduirait néanmoins au déclin total ou au rejet des contreparties supplétives de ces attitudes. Il me semble qu'un changement du contexte social qui, tout en nous laissant exposés aux attitudes réactives personnelles, nous interdirait leurs contreparties supplétives (avec la généralisation de l'égoïcentricité anormale qui en résulterait) est encore plus difficile à envisager sérieusement que le déclin simultané des deux types d'attitudes. Bien qu'il y ait des différences, tant nécessaires que contingentes, dans les cas d'application et les modes d'opération de ces deux types d'attitudes, ces dernières n'en demeurent pas moins des aptitudes et dispositions humaines tout à fait inséparables. Pour finir, concernant la question de savoir s'il ne serait pas *rationnel*, en supposant que la vérité du déterminisme soit généralement admise, de modifier notre contexte humain de telle sorte que soient entièrement suspendues l'ensemble de ces attitudes, je réitérerai ma précédente réponse, à savoir que poser une telle question revient à méconnaître entièrement la portée réelle de l'aptitude humaine qui est ici impliquée : il est *vain* de se demander, à propos d'une chose dont notre nature ne nous donne pas la capacité, s'il serait rationnel de la faire. J'ajouterai, comme précédemment, qu'à supposer que nous soit offerte la possibilité d'un tel choix absolu, ce que la rationalité nous commanderait de faire serait, de toute façon, déterminé par de toutes autres considérations que celle de la vérité ou de la fausseté de la doctrine théorique générale en question. Cette dernière serait tout simplement

non pertinente à cet égard, et c'est ce que confirme, de manière ironique, le fait que ceux-là mêmes qui sont convaincus que la vérité du déterminisme commanderait rationnellement de choisir l'une des alternatives, se heurtent toujours à la difficulté insurmontable d'expliquer en termes intelligibles comment sa fausseté rendrait rationnel le choix opposé.

Je suis bien conscient qu'en négligeant, comme je l'ai fait dans la présente discussion, la diversité et la richesse des cas particuliers, je n'ai fait qu'ébaucher un schéma, en substituant parfois à la complexité des phénomènes certaines oppositions très générales. En particulier, l'opposition tranchée entre, d'une part, les attitudes objectives et, d'autre part, la grande diversité des attitudes réactives peut paraître aussi grossière qu'elle est centrale. Aussi vais-je m'interrompre un moment pour tenter d'atténuer cette impression, tout en renforçant l'une de mes thèses essentielles, en faisant référence à certaines situations qui échappent à cette opposition tranchée entre les deux types d'attitudes. Ainsi, les parents et autres éducateurs ne peuvent endosser l'un ou l'autre de ces types d'attitudes sans réserve ou sans nuance. Ils ont affaire à de jeunes créatures disposées, et cela de manière de plus en plus prononcée, à adopter et à être l'objet de la gamme complète des attitudes humaines et morales, tout en n'en étant pas encore réellement capables. Il faut donc traiter ces jeunes êtres selon une sorte de compromis entre l'attitude objective et les attitudes humaines achevées, en en modifiant sans cesse l'orientation. L'entraîinement répété à une attitude mène insensiblement à sa manifestation authentique. Le châtimement d'un enfant ressemble et diffère à la fois de celui d'un adulte. Supposons que l'on tente d'établir un rapport entre cette émergence progressive de l'enfant comme être responsable, comme pôle d'attitudes non objectives, et le sens du terme « déterminé » selon lequel, si le déterminisme est une thèse susceptible d'être vraie, tout comportement *pourrait* être déterminé, et selon lequel, si cette thèse est vraie, tout comportement *l'est* effectivement. Quel rapport un tel sens du terme « déterminé » *pourrait-il* bien avoir avec la modification progressive de notre attitude à l'égard de l'enfant ? Ne serait-il pas grotesque de voir le développe-

ment de l'enfant comme un passage, progressif ou discontinu, d'un état dans lequel son comportement est « déterminé » vers un état dans lequel il ne l'est plus ? Quel que soit le sens du terme « déterminé » requis pour formuler la thèse du déterminisme, il ne peut guère autoriser des solutions intermédiaires ou de compromis à la question : « Cette conduite est-elle ou non déterminée ? » Mais, dans le cas des jeunes enfants, nous sommes justement sur un terrain indécis et frontalier par nature. Envisageons encore une situation, bien différente de la précédente, à savoir la tension implicite dans l'attitude du psychanalyste à l'égard de son patient. L'objectivité de son attitude et la suspension de ses attitudes réactives morales ordinaires est considérablement modifiée par le fait que le but du traitement est précisément de faire en sorte que cette suspension ne soit plus nécessaire, ou le soit moins. Nous pouvons parler ici — et on y est naturellement enclin — du rétablissement de la liberté de l'agent, mais cela ne peut signifier autre chose ici que de faire en sorte que le comportement de l'agent devienne intelligible en termes de motifs conscients plutôt qu'en termes de motifs inconscients seuls. Là est le but du traitement, et c'est dans la mesure où ce but a été atteint, que la suspension, ou la quasi-suspension, des attitudes morales ordinaires est désormais jugée inopportune ou inappropriée. Nous nous apercevons à nouveau combien ce concept d'« être déterminé », qui doit être le concept central du déterminisme, est peu pertinent. On ne peut, en effet, à la fois admettre que le but en question peut être réalisé, cette réalisation ayant la conséquence mentionnée, tout en affirmant 1/ que les conduites névrotiques sont déterminées au sens où l'est, éventuellement, tout comportement, et 2/ que l'attitude objective est jugée appropriée aux conduites névrotiques parce que celles-ci sont déterminées en ce sens — ou, du moins, nous ne le pouvons sans nous montrer incohérents dans notre attitude à l'égard du traitement psychanalytique.

## VI

Nous pouvons maintenant combler la lacune que le pessimiste apercevait dans la conception, proposée par l'optimiste, de la responsabilité morale ainsi que des fondements de la condamnation morale et du châtement, et nous pouvons le faire en nous basant sur les faits tels que nous les connaissons. Ceci à la différence du pessimiste qui, comme je l'ai fait remarquer, lorsqu'il tente lui-même de combler cette lacune, dépasse les faits tels que nous les connaissons et prétend qu'elle ne saurait être comblée à moins que le déterminisme soit faux.

Pour autant, le pessimiste est certainement sensible à une partie des faits tels que nous les connaissons. Lorsque son adversaire optimiste entreprend de montrer que la vérité du déterminisme ne saurait ébranler les fondements du concept de responsabilité morale et des pratiques de la condamnation morale et du châtement, il se réfère essentiellement, de façon plus ou moins élaborée, à l'efficacité de ces pratiques dans la régulation du comportement selon des normes socialement désirables, mais il ne conçoit ces pratiques qu'au seul plan instrumental, en tant que méthodes de traitement individuel et de contrôle social. Le pessimiste est rebuté par ce tableau, et sa réaction comporte un élément de choc émotionnel. Il est enclin à répondre, parmi bien d'autres choses, que *cette* conception de la condamnation et du châtement offense l'humanité même de l'offenseur.

Nous savons à présent quelles sont les raisons de cette résistance et du choc tant émotionnel que conceptuel qu'elle exprime. La conception que propose l'optimiste est appropriée à un contexte où domine entièrement l'attitude objective. Les seules notions invoquées sont de l'ordre de l'administration, du traitement et du contrôle. Mais une attitude entièrement objective, excluant par le fait même les attitudes réactives morales, exclut également des éléments essentiels aux concepts de condamnation *morale* et de responsabilité

*morale*. Telle est la raison du choc conceptuel ressenti par le pessimiste. Le choc émotionnel, plus profond, est une réaction, non pas simplement à une analyse conceptuelle inadéquante, mais à la possibilité d'une modification du monde humain. J'ai déjà remarqué que l'on pouvait, dans certaines circonstances et pour certaines raisons, adopter une attitude exclusivement objective envers des êtres humains pourtant non entravés dans leur développement interpersonnel et dans leurs attitudes morales par quelque immaturité ou anormalité. La conception proposée par l'optimiste suggère, apparemment, qu'une telle attitude devrait être universellement adoptée à l'égard de tout contrevenant, et c'est cela que le pessimiste juge tout à fait choquant. Mais, au-delà de cet aspect, le pessimiste aperçoit encore autre chose. Il serait, en effet, difficile d'établir *cette* division au sein de l'humanité, de sorte que ce qui est recommandé pour tout contrevenant vait aussi pour tout être humain. De plus, à qui semblable recommandation pourrait-elle s'adresser pratiquement, sinon aux puissants et aux autorités. Il nous semble alors être au bord du gouffre<sup>1</sup>.

Nous nous limiterons cependant au cas du contrevenant. Les concepts qui nous concernent ici sont, d'une part, ceux de responsabilité et de culpabilité caractérisés comme « morales » — avec celui d'appartenance à une communauté morale; d'autre part, ceux d'existence, d'indignation, de désapprobation et de condamnation, également caractérisés comme « morales » — avec celui de châtement. L'indignation et la désapprobation, tout comme le ressentiment, tendent à inhiber ou, du moins, à limiter notre bonne volonté à l'égard de l'objet de ces attitudes. Elles ont pour effet un retrait au moins partiel et temporaire de l'attitude de bienveillance, retrait d'autant plus affirmé que ces sentiments sont forts, et cette force est elle-même généralement proportionnelle au sentiment qu'on a de l'importance de l'offense et du degré auquel la volonté de l'agent s'y identifie, ou y demeure indifférente — relations qui, naturellement,

1. Voir J. D. Mabbott, *Free will and Punishment*, in *Contemporary British Philosophy*, 3<sup>e</sup> série, Londres, Allen & Unwin, 1956.

ne sont pas contingentes. Mais ces attitudes de désapprobation et d'indignation ne sont autres que les corrélats de l'exigence morale lorsque celle-ci est ressentie comme méprisée. Poser cette exigence, c'est être disposé à ces attitudes. Or, l'adoption de ces attitudes, contrairement à l'adoption des attitudes objectives, n'implique pas que leur objet soit considéré comme exclu de la communauté morale. Tant le retrait partiel de bienveillance que l'exception faite à l'exigence générale d'épargner, autant que possible, de la souffrance à autrui, sont bien plutôt la conséquence du fait de *continuer* à considérer le contrevenant comme membre de la communauté morale — tout en jugeant, cependant, qu'il en a violé les exigences propres. Ainsi, être disposé à accepter l'infliction d'une souffrance au contrevenant — élément essentiel du châtement — appartient de plein droit au domaine des attitudes réactives dont j'ai parlé. Mais ce ne sont pas seulement les attitudes réactives morales à l'égard du contrevenant qui sont en jeu ici. Nous devons, en effet, également prendre en compte les attitudes réactives à l'égard de soi-même. De même qu'est associée aux attitudes réactives à l'égard d'autrui la disposition à accepter que soit infligée, au sein de l'« institution » du châtement, une souffrance au contrevenant, de même est associée aux attitudes réactives à l'égard de soi-même la disposition du contrevenant à accepter que lui soit infligée cette souffrance *sans* engendrer de sa part les réactions — le ressentiment, par exemple — auxquelles il serait normalement enclin en d'autres circonstances, c'est-à-dire, selon la formule, à accepter le châtement comme « son dû » ou comme « mérite »<sup>1</sup>.

Je n'entends certes pas suggérer que de telles dispositions, tant de la part du contrevenant lui-même que de la part d'autrui, soient toujours ou le plus souvent accompagnées ou précédées par les élans de l'indignation ou les tourments du remords, mais seulement que nous avons affaire ici à un spectre d'attitudes et de sentiments auquel appartiennent ces dispositions elles-mêmes. Je ne suggère pas davan-

1. Naturellement, non pas *n'importe quel* châtement pour *n'importe quoi* estimé être une offense.

tage qu'appartienne à ce spectre d'attitudes la disposition à accepter qu'on inflige aveuglément, et selon des procédures que nous savons être tout à fait vaines, une peine aux contrevenants. Bien au contraire, que nous soyons sauvages ou civilisés, nous sommes en partie convaincus de l'utilité des pratiques de la condamnation et du châtement. Ce n'est pas, toutefois, de l'utilité sociale de ces pratiques — sur laquelle les optimistes mettent l'accent de façon si exclusive — qu'il est ici question, mais du sentiment justifié du pessimiste qu'il y a quelque chose d'essentiel à notre conception de ces pratiques dont on ne tient pas compte lorsqu'on les envisage sous le seul aspect de leur utilité sociale. Cet élément essentiel peut être réintroduit si nous prêtons attention à cette trame complexe d'attitudes et de sentiments qui constitue un aspect fondamental de la vie morale telle que nous en faisons l'expérience, et qui est à l'opposé de toute attitude objective. Ce n'est qu'en prêtant attention à ce réseau d'attitudes que nous pourrions retrouver, dans les faits tels que nous les connaissons, le sens — et le sens *plein* — de ce que nous entendons lorsque, employant le langage moral, nous parlons de mérite, de responsabilité, de culpabilité, de condamnation et de justice. Et nous les retrouvons *dans* les faits tels que nous les connaissons. Nous n'avons nul besoin d'aller au-delà. Dans la mesure où l'optimiste néglige ou méinterprète ces attitudes, le pessimiste a raison lorsqu'il proclame trouver une lacune dans cette conception. Nous pouvons proposer au pessimiste de combler cette lacune pour lui, mais en échange nous devons exiger qu'il renonce à sa métaphysique.

L'optimiste comme le pessimiste méinterprètent les faits de façon très différente, mais, en un sens profond, leur approche est la même. L'un comme l'autre cherchent, de manière différente, à intellectualiser à outrance les faits. Il y a place, au sein de la structure ou de la trame générale d'attitudes et de sentiments humains dont j'ai parlé, pour un nombre indéfini de modifications, de réorientations, de critiques et de justifications. Mais les questions de justification sont internes à cette structure, ou se rapportent à des modifications internes à celle-ci. L'existence du cadre général des attitudes lui-même nous est donnée avec le fait de la société humaine, et ce cadre, dans son intégralité, ne

requiert, ni n'autorise, aucune justification « rationnelle » extrême. Le pessimiste comme l'optimiste s'avèrent, de manières différentes, incapables d'admettre cette situation<sup>1</sup>. L'intellectualisation à outrance des faits, dans la version de l'optimiste, est caractéristique d'un empirisme étriqué et d'un utilitarisme unilatéral. L'optimiste veut trouver un fondement adéquat à certaines pratiques sociales en termes de calcul de conséquences, et oublie (ou, peut-être, souhaite oublier) les attitudes humaines dont ces pratiques sont, en partie, l'expression. Le pessimiste n'oublie pas ces attitudes, mais il s'avère incapable d'admettre le fait qu'elles suffisent, à elles seules, à combler la lacune existant dans la conception de l'optimiste. Aussi estime-t-il que celle-ci ne peut être comblée qu'à la condition qu'une certaine proposition métaphysique générale soit vérifiée dans chaque circonstance où il est approprié d'attribuer la responsabilité morale. Il s'aperçoit cependant que cette proposition partage avec sa contradictoire déterministe la même priorité, à savoir qu'il est très difficile d'en donner une formulation cohérente, et dont on puisse comprendre la pertinence par rapport aux problèmes débattus. Même lorsqu'une certaine formulation est proposée (par exemple, la « liberté contre-causale » ou une expression de ce genre), un vide paraît subsister entre son applicabilité à des cas particuliers et ses conséquences morales supposées. Il arrive au pessimiste de combler ce vide par une intuition d'adéquation — piètre fétiche intellectueliste par lequel le philosophe pense se préserver de la reconnaissance de sa propre humanité.

Le sceptique moral lui-même peut être victime d'une forme spécifique d'intellectualisation à outrance de notions comme la responsabilité morale, la culpabilité et le blâme. Étant conscient de l'inadéquation de la conception optimiste et de l'incapacité de l'alternative « libre arbitriste » du pessimiste, il ne voit d'autre solution que de déclarer

1. Le problème est comparable à celui de la justification de l'induction. La tendance humaine à l'acquisition inductive de croyances est originelle, naturelle et non rationnelle (ce qui ne veut pas dire : irrationnelle), et en aucune façon objet d'un choix. Pour autant, la critique rationnelle et la réflexion peuvent en améliorer les normes et leurs applications, en offrant des « règles pour juger des causes et des effets ». On a beaucoup de peine à admettre ces faits, même depuis que Hume les a clarifiés.

intrinsèquement confuses les notions en question, et d'affirmer que « la pratique du blâme est métaphysique ». Ce qui est précisément une opinion de métaphysicien. Il est fort regrettable que l'étude de ce qu'on appelle les sentiments moraux soit tombée en désuétude, car cette expression désigne parfaitement ce réseau d'attitudes humaines dont il s'agit de reconnaître la nature et l'importance, reconnaissance qui est, je pense, l'unique moyen de réconcilier entre eux et avec les faits les protagonistes de ce débat.

Il existe de nos jours des facteurs qui, de façon quelque peu paradoxale, rendent plus difficile une telle reconnaissance. Les attitudes humaines, dans leur développement et dans la diversité de leurs manifestations, sont en effet devenues progressivement des objets d'étude dans les sciences sociales et psychologiques. Cet approfondissement de la conscience de soi humaine, dont on aurait pu attendre qu'il favorisât une telle reconnaissance, tend au contraire, de diverses manières, à produire l'effet inverse. L'un de ces facteurs, bien que d'importance comparativement faible, tient à l'accroissement de la conscience historique et anthropologique de la grande diversité de formes que peuvent revêtir ces attitudes à différentes époques et en différentes cultures. On hésite dès lors à proclamer comme traits essentiels du concept de moralité en général, des attitudes qui pourraient bien n'avoir d'importance que locale et temporaire. Mes propres descriptions reflètent sans doute, dans une certaine mesure, des aspects locaux et temporaires de notre propre culture. Cependant, la conscience de la diversité des formes que revêtent ces attitudes ne devrait pas nous rendre aveugle au fait qu'en l'absence de toute forme de celles-ci, il serait très douteux que nous ayons encore affaire à quelque chose que nous pourrions trouver intelligible en tant que système de relations humaines, c'est-à-dire en tant que société humaine. Un autre facteur, très différent et de plus grande importance, réside dans le fait que les études psychologiques nous ont rendus à juste titre défiant à l'égard de bon nombre de manifestations particulières de ces attitudes, dans la mesure où il s'agit d'un domaine d'élection de la tromperie à l'égard de soi-même, de l'ambigu et de l'obscur, du transfert du sentiment de culpabilité, du sadisme inconscient, etc. Ce serait toutefois faire preuve d'une suspi-



cion exagérée, elle-même suspecte, si la face obscure des faits nous empêchait de reconnaître les faits eux-mêmes. Peut-être le facteur le plus important réside-t-il, en fin de compte, dans le prestige dont jouissent ces études théoriques. Si grand est ce prestige qu'il tend à nous faire oublier qu'en philosophie, bien qu'il s'agisse également d'une discipline théorique, nous devons prendre en compte les faits sous *tous* leurs aspects. En tant que philosophe, on n'est ni obligé ni même autorisé à se concevoir, en tant qu'être humain, comme détaché des attitudes qu'on étudie, en tant qu'homme de science, avec détachement. Cela ne signifie pas qu'il ne soit ni possible ni souhaitable de modifier et de réorienter nos attitudes humaines à la lumière de ces études, mais nous pouvons raisonnablement tenir pour très improbable que notre compréhension grandissante de certains aspects de nous-mêmes doive conduire à la disparition totale de ces aspects. Il n'est peut-être pas inconcevable qu'il puisse en aller ainsi, par où se réaliserait alors, peut-être, le rêve de certains philosophes.

La conception de l'optimiste est juste, à condition de la modifier suffisamment, c'est-à-dire *radicalement*. Il est certainement correct de mettre l'accent sur l'efficacité des pratiques exprimant ou manifestant nos attitudes morales dans la régulation des comportements selon des normes désirables ; ou bien encore d'ajouter que lorsque nos croyances en l'efficacité de certaines de ces pratiques s'avèrent fausses, nous avons de bonnes raisons de les rejeter ou de les modifier. Ce qui est incorrect, par contre, c'est d'oublier le fait que ces pratiques, leur acceptation et les réactions qu'elles provoquent, *sont* des manifestations effectives de nos attitudes morales et non pas seulement des dispositifs employés de manière calculée à des fins de régulation sociale. Nos pratiques n'utilisent pas simplement notre nature, mais elles l'expriment — et, en vérité, on ne peut espérer une compréhension du type d'efficacité que possèdent ces manifestations de nos attitudes si on oublie ce fait. En le gardant présent à l'esprit, et en modifiant en conséquence la conception de l'optimiste, nous pouvons ainsi, du même coup, en corriger les déficiences conceptuelles et nous prémunir des dangers qu'elle paraît impliquer, sans avoir recours à la métaphysique obscure et alarmiste du libre arbitrage.

## La responsabilité : étude de sociologie

PAUL FAUCONNET

POURQUOI IL Y A UNE INSTITUTION  
DE LA RESPONSABILITÉ

Ch. IV, 2

La principale condition de l'existence d'une société donnée est la vitalité du système de croyances qui assure la solidarité de ses membres ; non pas de toutes croyances quelconques, capables d'engendrer une solidarité sociale indéterminée, mais précisément de ce système de croyances qui lui est propre et d'où procède son idiosyncrasie. Tout affaiblissement de ces croyances est le commencement d'un processus de dissolution et de mort. C'est de ce point de vue que le crime est véritablement un acte antisocial qui lèse la société et menace sa vie. Ainsi s'explique la douleur qu'il provoque. Mais un être vivant ne supporte pas passivement le mal. Il réagit, et d'autant plus vigoureusement que sa vitalité est plus grande. Dans l'organisme, les réactions émotionnelles sont, grossièrement au moins, adaptées à des fins utiles : la colère et la peur remplissent une fonction, sinon par toutes, au moins par les plus importantes de leurs manifestations. Il en est de même de la peur et de la colère collectives, constitutives de la sanction. Steinmetz<sup>1</sup> a bien analysé

1. Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, 2 t., Leiden/Leipzig, 1892 et 1894.