

Pensées canadiennes



Canadian Undergraduate Journal of Philosophy
Revue de philosophie des étudiants au baccalauréat du Canada

WE WOULD LIKE TO THANK OUR DONORS FOR THEIR GENEROUS
SUPPORT / NOUS VOUDRIONS REMERCIER NOS DONATEURS POUR
LEUR GÉNÉREUSE CONTRIBUTION:



AUS Journal Fund
McGill University



Département de philosophie
Université de Montréal



Dean of Arts Development Fund
McGill University



Department of Philosophy
University of Toronto



McGill Alumni Association
McGill University



Department of Philosophy
University of Saskatchewan



Department of Philosophy
McGill University



Département de Philosophie
Université de Sherbrooke



Department of Philosophy
Queen's University



ADEPUM (Association des étudiants en
philosophie de l'Université de Montréal)



Canadian Philosophical
Association



Société de philosophie
du Québec (SPQ)

Pensées canadiennes

*THE CANADIAN UNDERGRADUATE
JOURNAL OF PHILOSOPHY*

*LA REVUE DE PHILOSOPHIE DES ÉTUDIANTS AU
BACCALAURÉAT DU CANADA*

c/o McGill University Department of Philosophy
Room 908, Leacock Building
855 Sherbrooke St. W.
Montreal, QC, H3A 2T7

journal@penseescanadiennes.com
www.penseescanadiennes.com

Copyright of the essays included in this journal remains the property of the authors. Le droit d'auteur des essais parus dans cette revue demeure la propriété des auteurs.

ISSN: 1492-2797

Editorial Bord | Comité de rédaction

EDITORS-IN-CHIEF / ÉDITEURS EN CHEF

Thierry Gendron-Dugré (Université de Montréal)
Elisabeth Gill (McGill University)
Daniel Reed (McGill University)

EDITORS / ÉDITEURS

Ananya Chattoraj (University of Waterloo)
Vincent Marquis (McGill University)
Kai van der Meer (University of Guelph)
Catherine Rioux (Université Laval)

READERS / LECTEURS

Prof. Daniel Dumouchel (Université de Montréal)
Prof. Carlos Fraenkel (McGill University)
Prof. Iain Macdonald (Université de Montréal)

TRANSLATORS / TRADUCTEURS

Thierry Gendron-Dugré (Université de Montréal)
Elisabeth Gill (McGill University)
Daniel Reed (McGill University)

COVER DESIGN & LAYOUT / COUVERTURE ET MISE EN PAGE

Simon Walsh
www.walsh.si

Table of contents | Table des matières

INTRODUCTION

VI

CONTRIBUTORS | COLLABORATEURS

IX

"AGAINST YOUR BETTER JUDGEMENT" SELECTED EXCERPTS

1

« AGAINST YOUR BETTER JUDGEMENT » EXTRAITS CHOISIS

21

DYNAMISM IN HEGEL'S PHENOMENOLOGY OF SPIRIT

by/par Stephan Farah (Brock University)

45

LE SUBLIME DANS LES FRÈRES KARAMAZOV DE FÉDOR

DOSTOÏEVSKI : INCARNATION ET PORTÉE

by/par Émilie Turmel (Université Laval)

59

TWO MODELS OF CULTURE, TWO MODELS OF TOLERATION

by/par Jonathan Wald (McGill University)

88



EN

Introduction

It is our pleasure to introduce the eleventh edition of *Pensées canadiennes*. In circulation since 2000, *Pensées* is a national philosophy journal presenting the work of undergraduate students from Canadian universities. Our mandate is to demonstrate the merit and value of undergraduate philosophy and to encourage a national discourse by publishing the best papers nationwide and appointing undergraduate student editors from all over the country. Until last year the editors-in-chief have been McGill students; this year too, we're glad to be joined by a student from the Université de Montréal. We believe *Pensées* should remain collaborative, dedicated to bilingualism and representation.

In this edition there are three excellent essays in different disciplines in philosophy. Stephan Farah (Brock University) evaluates traditional readings of Hegel in light of an open-ended interpretation of his dialectic; Émilie Turmel (Université Laval) examines German Idealist aesthetics and the concept of the sublime in Dostoyevsky's *The Brothers Karamazov*; and Jonathan Wald (McGill University) discusses models of toleration more appropriate to changing concepts of culture.

You will also have the opportunity to read some of the highlights of a talk we organized this February at *Philopolis Montreal*, called *Against Your Better Judgement*. Available in English and French, these are extracts of a discussion between Amelie Oksenberg Rorty (Harvard and Boston universities), Sarah Stroud (McGill University) and Christine Tappolet (Université de Montreal) on the nature and philosophical implications of the phenomenon of *akrasia*. The complete transcription and the above-

mentioned papers may be found on our website *penseescanadiennes.com*.

We thank everyone who assisted in the production of this journal—our editors & readers, generous sponsors, panel speakers, designers, and those who submitted papers. Without you, the publication of this journal wouldn't be possible. We encourage our undergrad readers to volunteer and submit to volume twelve.

Finally, we hope you enjoy reading our issue.

Yours,

Thierry Gendron-Dugré, Elisabeth Gill and Daniel Reed

Editors-in-Chief, Summer 2013

FR

Introduction

Il nous fait plaisir de vous présenter la onzième édition de *Pensées canadiennes*. Publiée depuis 2000, *Pensées* est une revue nationale de philosophie qui présente les travaux d'étudiants de premier cycle issus d'universités canadiennes. Notre mandat est de démontrer le mérite et la valeur de leurs efforts philosophiques et d'encourager un échange pancanadien en publiant les meilleurs articles du pays et en nommant des étudiants de premier cycle de partout au pays à des postes d'éditeur. Pour la deuxième année de suite, on compte parmi les éditeurs en chef de la revue – traditionnellement de l'Université McGill – un étudiant issu de l'Université de Montréal. Nous espérons que cette collaboration va se perpétuer puisqu'elle illustre l'engagement de *Pensées* envers la diversité et le bilinguisme.

Dans le présent numéro, vous retrouverez trois excellents essais provenant de différentes disciplines philosophiques. Stephan Farah (Brock University) évalue certaines lectures traditionnelles de Hegel à la lumière d'une interprétation non-finaliste (*open-ended*) de sa dialectique. Émilie Turmel (Université Laval) examine l'esthétique idéaliste allemande et le concept du sublime tel qu'il est représenté par Dostoïevski dans son œuvre *Les frères Karamazov*. Et Jonathan Wald (Université McGill) considère quels modèles de tolérance seraient les plus appropriés aux nouveaux concepts de culture.

Vous aurez également l'opportunité de lire certains des moments forts d'un panel intitulé *Against Your Better Judgement* que nous avons organisé en février dernier dans le cadre de l'événement de philosophie annuel *Philopolis Montréal*. Sont ainsi publiés, en anglais et en français, certains extraits de la discussion entre Amelie Oksenberg Rorty (des universités Harvard et de Boston), Sarah Stroud (Université McGill) et Christine Tappolet (Université de Montréal) sur la nature et les implications philosophiques du phénomène de l'*acrasie*. Vous trouverez la transcription complète et les articles susmentionnés sur notre site internet penseescanadiennes.com.

Nous désirons remercier tous ceux et celles qui nous ont assisté dans la réalisation de la revue : nos éditeurs et lecteurs, généreux donateurs, conférencières, designer et collaborateurs. Sans vous, la publication de cette revue ne serait pas possible. Nous encourageons fortement nos lecteurs de premier cycle à soumettre leurs textes et candidatures pour le douzième numéro.

En terminant, nous espérons que vous apprécierez le présent numéro.

Cordialement,

Thierry Gendron-Dugré, Elisabeth Gill et Daniel Reed

Éditeurs en chef, été 2013



Contributors | Collaborateurs

STEPHAN FARAH

EN Stephan Farah recently completed his undergraduate degree at Brock University and is to begin his MA in September of 2013. He is interested in continental theory, political philosophy, and the Indian tradition of Buddhism and Hinduism. His MA work will examine the philosophy of Gilles Deleuze and see the relation between Deleuze's concepts of difference and repetition and the tradition which he rejects. Farah one day seeks to apply the philosophical education he has received and apply it to the field of political theory. He wishes to lessen the divisions between the sciences and bring philosophy back into a wider realm and into the public sphere.

FR Stephan Farah a récemment complété son baccalauréat à l'Université Brock et doit commencer sa maîtrise en septembre 2013. Il s'intéresse à la théorie continentale, à la philosophie politique ainsi qu'à la tradition indienne du bouddhisme et de l'hindouisme. Ses travaux de maîtrise vont se pencher sur la philosophie de Gilles Deleuze et sur la relation entre les concepts deleuziens de différence et de répétition et la tradition qu'il rejette. Stephan Farah entend un jour appliquer l'éducation philosophique qu'il a reçue dans le domaine de la théorie politique. Il souhaite atténuer les divisions entre les sciences et ramener la philosophie dans un domaine plus vaste et dans la sphère publique.

ÉMILIE TURMEL

FR

Diplômée du Certificat des œuvres marquantes de la culture occidentale (2008-2009) ainsi que du Baccalauréat intégré en littérature et philosophie (2009-2012), deux programmes de la Faculté de philosophie de l'Université Laval, Émilie Turmel est actuellement inscrite à la Maîtrise en études littéraires avec mémoire (2012-2014) au sein de la même institution. Le sujet de recherche de son mémoire concerne l'esthétique de l'écrivain français Marcel Proust. Ses intérêts philosophiques sont surtout orientés vers les rapports entre éthique et esthétique. Les penseurs des théories phénoménologiques et herméneutiques ainsi que leurs prédécesseurs (Aristote, Kant, Husserl, Heidegger, Ricoeur, Levinas) sont d'ailleurs ses plus grandes influences. Envisageant de poursuivre des études doctorales dans le cadre d'une cotutelle en recherche-crédation, elle considère ses acquis en philosophie comme un atout majeur dans son cheminement intellectuel et artistique.

EN

A graduate of the *Certificat des œuvres marquantes de la culture occidentale* (2008-2009) and of the *Baccalauréat intégré en littératures et philosophie* (2009-2012), two programs of the Faculty of Philosophy at the Université Laval, Émilie Turmel is currently enrolled in an MA in Literary Studies with thesis (2012-2014), at the same institution. The research topic of her thesis concerns the aesthetic of the French writer Marcel Proust. Her philosophical interests are largely oriented towards the relationship between ethics and aesthetics. The thinkers responsible for hermeneutic and phenomenological theories as well as their predecessors (Aristotle, Kant, Husserl, Heidegger, Ricoeur, Levinas) are a big influence. Considering doctoral studies under joint supervision in research-creation, she considers her achievements in philosophy as a major asset in her intellectual and artistic development.

JONATHAN WALD

EN

Jonathan Wald is completing a joint honours degree in philosophy and anthropology at McGill University. His interests include social theory and continental political theory, particularly the works of Michel Foucault. Jonathan plans to study anthropology at the University of California, Berkeley next year for his doctorate. His proposed topic of research is the emergence of social and political forms as exhibited in global medical humanitarianism. Jonathan's undergraduate thesis explores the concept of critique as debated by Michel Foucault and Jürgen Habermas and as practiced by the International Committee of the Red Cross and Médecins Sans Frontières.

FR

Jonathan Wald complète actuellement un baccalauréat bidisciplinaire en philosophie et en anthropologie à l'Université McGill. Ses intérêts incluent la théorie sociale ainsi que la théorie politique continentale dont, plus particulièrement, l'œuvre de Michel Foucault. L'an prochain, Jonathan compte entreprendre des études doctorales en anthropologie à l'Université de Californie à Berkeley. Son sujet de recherche proposé porte sur l'émergence des formes sociales et politiques au sein de l'action humanitaire médicale mondiale. La thèse de premier cycle de Jonathan explore le concept de critique tel que l'ont développé Michel Foucault et Jürgen Habermas et tel qu'appliqué par le Comité international de la Croix Rouge et par Médecins Sans Frontières.





EN

Foreword to the Transcript of Panel Talk "Against Your Better Judgement"

In past issues, besides the selected essays, we published an interview with a distinguished professor of philosophy. This year we spoke with not one but three philosophers, bringing them together to discuss their views on a problem that has divided philosophy at least since Plato, to which each has dedicated significant work in her career.

Professors Amelie Oksenberg Rorty of Harvard and Boston universities, Sarah Stroud of McGill, and Christine Tappolet of l'Université de Montréal generously accepted our invitation to talk on a panel about the thorny question of *akrasia*. The meeting took place at *Philopolis*, the annual philosophy event that brings together students and professors from the four Montreal universities, whose organizers we thank.

In the following pages we present selected excerpts with the permission of the panelists. A French translation follows. Unfortunately the audio recording has left a few exchanges obscure. We've indicated inaudible sections in the text. In order to clarify their statements, the panelists have had the opportunity to make amendments. For that reason, the transcript differs at times from the original discussion.

We hope nonetheless that this discussion is as thought-provoking to read as it was to watch; the full transcript and video can be found on our website at [*penseescanadiennes.com*](http://penseescanadiennes.com)¹.

1 We would like to thank Professor Daniel Laurier of the University of Montreal for his comments on a draft of the questions prepared for the panelists.

"Against Your Better Judgement" Selected Excerpts

Host of the panel: Elisabeth Gill

INTRODUCTION

Pensées: Thank you all for coming, and welcome to *Pensées canadiennes'* panel talk, *Against your Better Judgement*. First and foremost, we would like to thank our guest speakers for being here: Prof Amelie Oksenberg Rorty, currently at Harvard and Boston University, whose long list of publications, edited books, and collections in ethics make her a formidable voice on akrasia. Professor Sarah Stroud of McGill specializes in metaethics, philosophy of action, and moral psychology. She and professor Tappolet of Université de Montréal published Weakness of Will and Practical Irrationality, in 2003, which assembled papers on a range of different aspects of akrasia and weakness of will. Professor Tappolet, whose areas of interest also include metaethics, moral psychology and philosophy of emotions, is the director of CREUM, the Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal. Finally, we thank the students behind Philopolis who worked hard to organize this weekend of philosophy and our sponsors whose generosity allowed us to bring today's speakers together.

Akrasia is generally thought to consist in a failure to do the action we judge is best. Thinkers have long been interested in this failure, sometimes called incontinence, of a person's deliberative process. Plato, in the *Protagoras*, was amongst the first to inquire into the phenomenon which conflicted with the Socratic intellectualist theory; if we know what the good is, why would we fail to do it? Commentators now consider that Plato finally judged akrasia is not possible. If we fail to follow our judgement about what the good is, we must not really know it.

Aristotle's commentary on the phenomenon is a matter of contention that we will discuss. Akrasia is a vital problem for naturalist ethical theories, just as it's a problem in everyday life. If we have a sense of the good in a given context, why don't we always follow it? How is it that we can judge an action is the best thing to do, then not do it? What does that say about deliberation?

Akrasia's place in modern philosophy was reinstated notably by Donald Davidson in 1970, in the paper "*How is Weakness of Will Possible?*" where he argued that akrasia happens only when we judge an action best *all things considered*, and end up not behaving accordingly, in what was considered to be a failure of rationality. Whereas if we had made an unconditional judgement, a judgement sans phrase, we would have followed through. Unfortunately there's a strong intuition that even his explanation won't suffice. Don't we sometimes decide unconditionally to do something, and still fail to do it?

Akrasia has consequences for internalist and externalist theories of deliberation. For internalists, deliberation causes action, or at least deliberation "has an internal relation with" action. They need to explain how a deliberated judgement can fail to produce action. Externalists, on the other hand, emphasize other motivational factors. They are expected to justify why akrasia is a problem at all, since a deliberated judgement at best appears to produce action.

This discussion will explore some of the history of the phenomenon. We'll also talk about contemporary debate, and what our guests make of the problem. The format will be a series of questions, followed by a period of open ones.

DISCUSSION

Pensées: Donald Davidson's influential analysis of akrasia in *Problems of Rationality* is concerned with how it is possible to do otherwise

than we think is best; he asks how akrasia can even happen. In “Belief, Habit, and Akrasia,” professor Rorty you suggested that most philosophers working concurrently believed that unconditional judgements do not fail. That is, judgements *sans phrase* about what is best to do are always carried out. Professor Stroud, you wrote in the Stanford Encyclopedia article on “Weakness of Will” that Davidson’s account says it’s impossible to break an unconditional judgement, yet it seems clear that sometimes this happens. For instance, take Michael Bratman’s example of the depressed drinker who drinks even though he judges unconditionally that he shouldn’t. How can one explain these cases while maintaining, like internalists do, that a person acts according to their best judgement?

A. Rorty: Before we begin, I’d like to thank *Philopolis* for organizing a wonderful occasion for philosophers throughout Montreal to gather together for three days of intense and focused discussions. It is an honour to have been invited to join you and Prof. Stroud and Prof. Tappolet—whose work I greatly admire—to discuss akrasia.

I’ve come to think that there’s nothing mysterious about akrasia, sometimes called “incontinence” or “weakness of will” or “accidie.” It should not be surprising that such complex, multi-faceted, organisms like ourselves do not always act in accordance with what we take to be our most reliably reality-tracking abilities, that is, our (presumptively rational) judgements about what is best—all things considered—for us to do. We act from a confluence of many independent factors: emotions, habit, and the range of other things we like to call rationality. Even if we are so constructed that, other things being equal, such judgements are directly motivating, even if they are, so to speak, the very beginning of action, the “other things that remain to be considered” are, on close examination, typically not at all equal. To be sure, we trust—we cannot but trust—our most comprehensive, and comprehensively tested judgements about what is best to for us to do. After all, isn’t that what’s built-in to characterizing them as judgements about what it is best, all things considered? They prompt us to act, they guide us to act when we are our most harmonious self, most Platonic, internalized, unified self, they do indeed go directly to

the actions that they commend. Those are not always our circumstances: so that we should not act according to our best judgement should not be a surprise. Nor are our akratic actions necessarily irrational nor are they necessarily harmful to us. Nevertheless, it need not follow that we are forthwith always successfully guided or prompted by what we take to be our judgement about what is best, or that failing to do so always turns out to be either irrational or harmful. Even our best judgements about what is best are just judgements: they require the support of a great deal of the rest of our psychological equipment to be successfully followed or enacted.

S. Stroud: Before giving a more substantive answer I want to start by thanking *Pensées* for having had the idea to put on this panel, I'm really honoured to have been selected for it and delighted to be sitting here with my esteemed colleagues whose work has done so much to illuminate what I pig-headedly persist in thinking is an interesting problem. Let me say a few words about why I think that akrasia or weakness of will does pose some philosophical challenges for us. It's an issue that puts us up between a number of competing pressures in philosophy—it's actually salubrious to be in a spot where we feel these competing pressures very vividly. On the one hand there's a general feeling that I would endorse that it's not a good idea in philosophy to deny the phenomena. In that sense it's always nice to work on problems that appear to be well-grounded in actual phenomena that we clearly see in daily life, because that puts up a very helpful constraint: that you can't solve whatever difficulties are striking you simply by denying that the thing ever happens. I take akrasia to trigger that constraint, that is I think it's pretty obvious that there is such a phenomena as weakness of will or people acting contrary to their better judgement, and so one rock that we're up against when we're talking about akrasia is that it's very costly to just say this never happens. There have been people who have said that; it's not that that position has been unoccupied, but it's rarely plan A to deny the phenomena in philosophy, so I like operating in a place where you have that constraint.

On the other hand I think akrasia triggers a second constraint that I'm very attached to, which is preserving what we might have thought

was an attractive general account of something larger than that specific phenomenon. I take it that one reason people have felt very interested in akrasia is that its existence seems to threaten a variety of models of views about what human action is that might have looked very plausible and attractive until we looked at cases like akrasia. In particular if you come at this from the philosophy of action side, there's a strong feeling that a human action is very different from a human movement that's caused by—I don't know, let's say an epileptic seizure. If I were to have a seizure which sent my arm over to Christine's face, slapping her, that would be a very different event than a human action of mine slapping Christine. The bodily, the outwards signs might be exactly the same but we have a strong feeling that these belong in two different categories. And once you start getting down that line of thought and you start asking yourself what makes something a human action rather than just a bodily movement performed by a human, you're tempted to bring into play general notions of, for example, guidance by reason—which then I think appear to be threatened by akrasia. So there are good general reasons why this is very interesting philosophical territory, even though I completely agree with Amelie in some sense there's nothing puzzling that people act against their better judgement because we see it happen all the time. Still I continue to think that there are interesting philosophical questions and problems that are posed by this and that the way to reconcile the existence of akrasia with an attractive general model of human action, I think that's not obvious.

Pensées: Professor Tappolet, would you like to add anything else before I move on to the next question?

C. Tappolet: First of all, I would like to add my thanks to *Pensées canadiennes*; it's a great idea to put the three of us together and I'm very glad to be here. Actually, I think I agree with both Amelie and Sarah on these points. As I think everyone has to agree, we sometimes act against our better judgement. But even if this is a common phenomenon it raises a number of problems. The first point I'd like to make is that actually there's a variety of connected, however loosely, types of failures that need to be distinguished. For instance, there's a distinction that's not very common

now in the literature, but which has been important in the history of the concept. It is the distinction between acting against your *knowledge* of what is the best course of action and acting against what you merely judge to be the best course of action. A difference between the two is that it appears less plausible to claim that you can act against what you know than against what you judge to be the better course of action. Contemporary philosophers have been concentrating on an action that's against a better *judgement*; this is an action performed in spite of the fact that the agent judges that all things considered another action is what you ought to do, or the one for which you have most reasons.

In any case, the main point is that there are a variety of loosely related phenomena, and this is a point that has been neglected in the literature. Of course, I would agree that what's nowadays called 'strict akrasia', that is, freely and intentionally acting against what you take to be sufficient reasons, is the phenomenon that raises a particularly interesting question about what we require from agents to be rational. With respect to this last point, I think that one way of asking the question is to ask yourself whether what you require from a rational agent is that he ought to follow what he *thinks* are his strongest reasons. The question is whether rationality or reasonableness require that the agent guides herself by her beliefs about what reasons she has. If you accept this idea, you will have to conclude that akratic action is irrational or unreasonable. Against this, I would argue that rationality or reasonableness does not require this kind of guidance, so that one can be akratic while being fully responsive to the reasons one has.

[...]

A. Rorty: Akrasia is a central problem in philosophy and also a central problem in practical life. Akrasia, along with other allegedly irrational phenomena—self-deception, weakness of will, aberrant emotions—seem deviant if we think of a model of human agency as hierarchically organized to be accountable to the judgement and the motivating power of rationality. I agree with Christine and Sarah that these apparently deviant activities,

some of them psychological, some intellectual, some of agency, bring out, in sharp light, some of the complexities of our philosophical conception of agency, of rationality and, of course, of what it means to act voluntarily. But these critical terms themselves have a long and contested history. There are varieties of agency and of rationality; and there are degrees of voluntariness in action. An action can be more or less voluntary, more or less rational, more or less akratic. Ironically, a stringent analysis of akrasia prompts us to be aware of our incomplete understanding of our models of rational agency, of rational voluntary agency.

There seem to be a number of different kinds of (for short, let's call it) akrasia whose varieties differ in their characteristic structures and explanations. It can be subliminal as well as conscious; not only decisions and actions, but also resolutions, intentions and judgements, perhaps also emotions and even desires can sometimes be akratic. In short, I think that many of the contemporary discussions of akrasia sort out varieties of a set of relatively open-ended phenomena linked by family resemblance, rather than attempt to analyze the necessary and sufficient conditions of a single 'natural kind.'

Like other allegedly 'deviant' attitudes and activities like self-deception and ambivalence, specific instances of akrasia are not always irrational; and they can, in some circumstances, be the agent's most beneficial course. Like them, akrasia is not always the outcome of some deviant contra-deliberative causal chain (whatever that might mean). There are distinctive varieties of rationality and of irrationality. Besides the familiar and contestable distinction between irrationality of belief and practical irrationality, a specific charge of irrationality can indicate an implicit or an actual failure to press for consistency among one's beliefs; or a failure to draw a relevant obvious practical intention or conclusion; or a conflict between a reflectively reasoned intention or resolution and a voluntary, intentional action. Normative criteria for rationality and for irrationality can, furthermore, be contestably linked to distinctive normative criteria for thriving or well-being.

Pensées: That's actually a great lead-in to one of the questions I'd hoped to get around to later on but I think it fits in nicely here. What do you think is involved in deliberation if you think that deliberation produces action? Are there things that people talk about as part of deliberation that don't belong there, do we have to talk about habits or emotion or beliefs or judgements first? How do you sort that out?

S. Stroud: Maybe I have the least interesting conception of deliberation. In the sense that compared with the honourable colleagues on my left and right I think I'm probably a bigger fan of abstract thought and judgement than either Amelie or Christine. I'm no enemy of emotions, habits, and these other, messier human phenomena, but I think I must have an aesthetic taste, as Willard van Orman Quine once said, for desert landscapes. I prefer a more modernist aesthetic in my portrait of the human mind. Having self-caricatured in that way, I think that I probably would have said that deliberation involves looking at the considerations for and against your different options, deciding which are more weighty all-things-considered, forming a judgement that whatever one is supported by the weightier considerations is the thing to do, and then acting accordingly. You can see how someone with a picture like that with not many moving parts and with a fairly high degree of discursive recitation of reasoned considerations is going to be highly challenged by the existence of *akrasia*.

Akrasia is puzzling because it involves a failure to live up to *your own* standards, or *your own* assessment of what is the best thing to do. There's nothing surprising—there's nothing surprising to *me*—when other people don't act in accordance with *my* standards for what they ought to do. I see a lot of that. People rarely act in the ways that I, with my overly strict standards, think they ought to act. There's nothing surprising about a differential between person X's standards and person Y's behavior, but there is something quite puzzling about a discrepancy between person Y's standards and person Y's behavior. You're at liberty to make your own decisions about what's best, not what's best according to your mother, or what's best according to professor Stroud, but what's best according to *you*. And so I do think there's something—it's hard to see how we can make

a place for this, where this is coming from, whether this still has enough of the marks to count as a human action—when you have a kind of bare-bones view of deliberation like the one that I've just sketched that doesn't make an explicit appeal to a lot of different kinds of moving parts. Maybe that comment will nicely set up what my colleagues might want to add to the picture to enrich it.

Pensées: I'm sorry to interrupt you [A. Rorty], I think there might be sort of an historic discussion going on between these two professors who work together. Do you mind if I cut in to allow Prof. Tappolet to talk about—

A. Rorty: [Inaudible] Bauhaus—

C. Tappolet: We're rushing—

S. Stroud: Rushing to add moving parts!

C. Tappolet: Actually I wanted to say that I agree with most of your account of deliberation, Sarah. There is one point of disagreement, however. Actually, I don't think emotions are parts of deliberation, as judgements and beliefs are parts of deliberation. Emotions have an important role to play but it's a different one. Another question I have concerns the relation between deliberation and action. I'm not sure that actions are genuine parts of deliberation. Practical thinking ends in a judgement about what you *ought* to do, but that is not yet to act. Then, I think one should be careful about all of the other things that influence our deliberation. Emotions are important at least in respect of two things. One is that there is an input of emotion with respect to value judgements. If you're afraid you tend to judge that something is frightening and dangerous. If you are angry you tend to judge that something is a slight, an offense given your anger, and I think you could say also that in certain cases you are justified, given your anger, to have this reaction. So emotions are involved in the causal story of evaluative beliefs or judgements, and they might even have a justificatory role. That's important because your

deliberation is in terms of evaluative judgements about what is good—or not—that will feed into what you ought to do, what you have most reasons to do. Emotions have also a different important role; they influence your attention, so you will think about a different important feature of your situation more because you're frightened by a situation, because you're offended, you're angry about a situation. You will concentrate, focus on a certain aspect of the situation, and that will influence the content of your thoughts and the content of your judgement as well. Habits have a similar influence as well, but emotions have a particularly interesting, important role, which differs from that of a judgement or a belief. Thus, emotions feed into deliberation even though they are not part of deliberation.

A. Rorty: I completely agree. Certainly emotions are essential. I would say even more strongly, they are essential to deliberation, because they help select and highlight the ends that guide our deliberations. We might say that they provide the impetus and the energy for carrying judgement and decision. They are internal to the process of deliberation itself, prompting it and affecting what is salient and relevant to its considerations; and they also provide a bridge between the conclusion of deliberation and the action which expresses it.

Roughly stated, a judgement about what is best for X to do is ambiguous between: 1) a general objective externally determined judgement about what is best for anyone in her *general* position to do and 2) X's own highly contextualized 'internal' judgement about what is best for her to do here and now, given her menu of beliefs, values and preferences. X might—on the basis of her understanding of her idiosyncratic habits, her inclinations and prejudices—reasonably favor a specific distinctive course of action that she recognizes deviates from what she regards as objectively generally preferable.

S. Stroud: I think I would want to account for that by pointing to something that comes up in Davidson: the way in which a set of considerations seems to favour a particular verdict works in what you might call a non-monotonic way. That is, if you look at considerations 1

through 10, given those considerations, the right thing to do is X, but then your agent who decides that the best thing for her to do is Y; I would like to make sense of that by saying she is introducing a further consideration, consideration number 11. Considerations 1 through 10 remain true, but when you add a new consideration to the mix, you can actually reverse the verdict that you previously got.

A. Rorty: Aristotle again helps us here. One of the criteria for someone having been akratic is that she regrets that an additional consideration (of 11) goes against considerations 1 through 10. An akratic person regrets that her idiosyncratic entrenched habits puts her active strong preferences at odds with (what she considers) her judgement about what would in general be best to do. If she were insouciant or indifferent to the discrepancy between her general view and her endorsed contextualized judgement, an independent observer might consider her akratic even though she does not.

Specific—and contestable—charges of akrasia are rational by some criteria, irrational by others, beneficial by some criteria and harmful by others. Even when all the conditions of rationality and benefits are specified, there isn't an algorithm or formula for determining whether a charge of akrasia (or self-deception or ambivalence) is warranted. In interesting cases, such a judgement requires quite a long story without a simple unqualified conclusion.

S. Stroud: Which is interesting because I think Christine, you talk about this in your just-published piece on weakness of will. There's been a real tendency in the philosophical literature on akrasia to look only at the moment of decision and intention-formation; that is, all of what are taken to be the necessary and sufficient conditions for akrasia are held to be contemporaneous and in the moment. This adds another whole dimension, that there might be a temporal element that contributes to whether something properly counts as akrasia; which is contrary to the Davidsonian model, although not to all the models that are coming out now.

A. Rorty: I'd like to add a proviso. Aristotle is right to be more concerned with characterizing the *akrates*, the person who is prone to acts of akrasia, than with a focus on identifying individual akratic actions. Attributions of beliefs and attitudes in intentional contexts are opaque. In such contexts, attributions of akrasia are problematic. Our interest in akrasia seems to me to be an interest in the allocation of practical trust and responsibility. Christine's recent work on responsibility is germane here. We are interested in identifying the akratic agent because we need to know whom we appoint to what job, whom we should hire, whom we should promote. We're primarily interested in the practical problems of assessing reliability. The philosophic problems surrounding akrasia then appear as of theoretical interest, but the fundamental impetus lies in the practical problems of assessing reliability and responsibility.

[...]

Pensées: Professor Stroud, your essay in *Weakness of Will and Practical Irrationality*, edited with Professor Tappolet, takes on Hume's account of how action comes about. You argue contra Hume that the desire to carry out a normative judgement is unnecessary; the judgement alone about what's best suffices for the action to take place. On the other hand, professors Rorty and Tappolet, you both seem sympathetic to Nomy Arpaly's contention that best judgements are like any other judgement; failing to follow through on a judgement about what's best to do would be no more serious than failure in any other judgement. How should we decide what's necessary in deliberation and what's unimportant?

S. Stroud: I'm glad you raise that, Elie, because in the paper that was in our volume in 2003, I was trying to explain why we can use *akrasia* to make a problem for this general Humean theory of motivation. I'll give a one minute primer on that, so that you'll understand what I was objecting to. The Humean theory of motivation descends from Hume; it's not obvious whether the historical Hume held exactly this, but it is certainly inspired by him. The Humean theory of motivation says that what motivates us to take action is always a combination of a desire and a

belief. For example, I have a desire “I want some beer,” I have a belief that there is beer in the fridge. Those two ingredients combined lead to action on my part, namely opening the fridge. And for the Humean, it is very important to know that neither of those on its own is going to motivate you to do anything: you might want beer but if you have no idea where any is, you won’t take any action; you might know that there is beer in the fridge but if you don’t want any beer you’re not going to go open the fridge. For Hume, there is this kind of alchemy that takes place when a desire and a belief with appropriate matching content are combined; “poof,” we get this chemical reaction that leads to action. For Hume, any judgement, any belief, properly so called, is in and of itself motivationally inert, like the belief that there is beer in the fridge is motivationally inert unless I want beer. For Hume that is true for all judgements.

You might think that the Humean has an easy time accounting for akrasia; which is that the person forms the belief that X was the best thing to do, but because that is just a belief, it’s not going to lead to any action unless there is a corresponding desire also present. For example, the *desire* to do what you think is the best thing to do. The Humean has a nice story to tell about why akrasia happens; it’s that whatever judgement you reach, that judgement doesn’t by itself motivate you to action because if you don’t have the right matching desire, you are not going to do anything. The paper that I wrote was against that.

As I said, I’m a fan of judgement. I’m more inclined to think that at least certain kinds of judgements—judgements about what we have most reason to do—play a special privileged role with regard to action. They don’t need an independent helper in the form of a desire. I try to show that far from akrasia being something that favours the Humean account of motivation, akrasia is a problem for the Humean account of motivation, because on the Humean account, it ought to be possible to have a person who never does what they judge it best to do. Maybe because they congenitally or over a long period of time lack the corresponding desire, and so it ought to be possible for someone to exhibit what I call global akrasia: they’re always akratic, they never do what they genuinely judge it

to be best that they do, because they just don't have that extra desire that, according to the humean, is needed. I myself think—and this is where we get into thought experiments about conceptual possibility, which are not a scientifically validated method of inquiry—it's not clear to me that this state of affairs is coherent. It's not obvious to me that global akrasia could exist and so I wanted to try to say that this model where we always need to appeal to a belief and an independent desire has trouble accounting for akrasia. Now that still leaves trouble for the view that I favour, which attaches more weight to the judgement because if the judgement carries a lot of weight, why isn't the person acting in accordance with it? It doesn't solve problems for the view that I favour, but I try to argue that it creates a new problem for what you might have thought was the remedy for my problems.

[...]

Pensées: Professor Rorty you analyse akrasia with reference to the influence of habits, which recent analyses tend not to do—is this mostly because of Aristotle?

A. Rorty: It is central in Aristotle, I think, because the account in the *Nicomachean Ethics* of the difference between a person of practical wisdom and a person subject to akrasia is the development of the habit of following reason. Akrasia is not just an intellectual failure: it involves a failure of coordination between a person's judgement and her habitual patterns of attention and salience.

Pensées: Professor Tappolet, you said earlier that emotions don't take part in deliberation but I was under the impression that emotions are very important in forming habits. This isn't necessarily part of deliberation, but if your emotions conflict with the habits you're trying to develop you're going to have trouble forming those habits. And conversely a best action that is against the grain from one's habits is likely to not be carried out. So habits and emotions may explain certain failed deliberations, but neither is part of deliberation?

C. Tappolet: As I said, I don't think they're part of the deliberation *per se* but they have a strong influence on the deliberation, I would agree that it's more than just a causal influence on deliberation because as I said I think emotions are important for the justification of beliefs: what you think is [inaudible] but then there is this whole question that you raise about the relation between emotions and habits. I guess that's not a question that I've pursued, but it's very interesting, when you have the habit of having your coffee at 10, you feel comfortable when you have your coffee at 10, you feel uncomfortable when you don't have your coffee at 10. I had mine, so I'm fine [laughter]. Or when you have the habit of going for a run, you feel uncomfortable when you don't go for a run and comfortable when you do. The emotions have a really important role to play in maintaining a habit and there might be an essential dimension that is worth investigating. [deletion]

A. Rorty: The process of correcting or blocking habits seems quite different from that of acquiring them. Christine seems right to emphasize the role of emotions in maintaining or revising habits. In following this train of thought, we are naturally led to the role of self-knowledge in the therapy of akrasia. Emotions can be allies in correcting akratic habits: shame or self-directed indignation can prompt the akratic person to elicit a countervailing emotion to block luring temptations. But this requires astute self-knowledge about one's emotional repertoire.

S. Stroud: Let me add that I think that the question of eliciting or recruiting an emotion could also be relevant for these cases of accidie or melancholia. If you continue to hold the belief that there are valuable things out there in the world that you ought to be pursuing, but you find yourself with no motivation to act, that's a problem for someone like me who wants to put quite a lot of action-guiding force in evaluative beliefs and judgements. But secondly if you ask what isn't present, what isn't putting a lid on those emotions, well, maybe it's another emotion. And if you can recruit the right emotion—you know, in the same way as a physical therapist will talk to you about recruiting certain muscles to perform a task—maybe you could recruit a particular emotion that would

get your limbs moving. But I take it that one of the symptoms of this state is a kind of emotional deadening that maybe leaves even the emotions not available to be recruited. That might be what's so terrible about the worsening of this clinical depression: the deadening even of emotions that might have been able to get you out of this rut.

C. Tappolet: Maybe I could just add that there are interesting questions that are raised by the question of what you can do with your own emotions, how and whether you can change your emotional dispositions. If you are afraid of dogs, you can do something, you can adopt a dog for instance. I think that works well. These are really interesting questions. What I wanted to add here, is you can also be akratic with respect to emotions. That is a point that has been made by Amelie, in her paper "Where does the akratic break take place?" [inaudible] This is an important paper where Amelie explains that there are all sorts of things that could go wrong when we deliberate, but also, another point that she makes in the paper—and I think that this is really important—is that it is not only with respect to actions is there can be a break [inaudible]. It could be with respect to perception, it could be with respect to emotions [inaudible]. So there you could be thinking that you shouldn't be sad about a situation, but you're just sad about it, and there is a break; there is a failure of possible rationality, there is something [inaudible] in the system that goes wrong, so that might be something that actually well describes some cases of depression [inaudible] you are sad even though you judge that you should not be sad.

Pensées: Professor Rorty, you've worked recently on the social distribution of agency, or actions informed by social context. This is a departure from agent-based accounts. Our co-editor is trying to quit smoking, and he's conducted an interesting experiment. He sent out a message to his friends to recruit their emotions, where he lacks them. He said "When I lose resolve, I need you to support me, and tell me not to smoke." Is this the sort of thing we mean when we talk about the social distribution of agency and recruiting emotions, though they may not be one's own, to shore oneself up against akrasia?

A. Rorty: I have recently become interested in what we might call ‘collaborative akrasia,’ that is, in the ways that varieties of akrasia, self-deception and ambivalence are often cooperatively induced and sustained. Like many beliefs and desires, allegedly deviant attitudes and actions involve and sometimes require supportive interaction. Such collusion is an important part of their causal history and tenacity. I’d like to explore the radical claim that such support is typically not only causally but also partially constitutively determining. There is a lot of work to be done to analyze whether and how collaborative interactions can (‘essentially’ or ‘internally’) affect the structure, content and dynamics of standard as well as deviant attitudes and actions. At least sometimes, akrasia emerges from something that people do together, just as they might solve a problem together, or play a quartet together, each contributing an essential piece to a joint product that neither could have—or would have—produced alone. A crucial strategy for the remedy of akrasia is to be careful of the company one keeps.

S. Stroud: Just a quick word from psychology. This is very rare for me to bring up a psychological result in a philosophical discussion; but I wear this other hat now at McGill of working in the office of our VP research, and I’m put in contact with other kinds of researchers. In that capacity I recently sponsored a little presentation by somebody who is in the psychology department, a motivational psychologist. He had just completed a study in which they were trying to figure out something about the social aspect of motivation, namely which is more effective in motivating you: someone who [stands] to you in a hierarchical relationship. For example, they were looking at people who wanted to lose weight. In one group, the person who was there to try to motivate the participants was the group leader, someone who stands in a sort of professorial role to you, and in the other group, the people who tried to help maintain the subject’s motivation were co-equals, that is, friends and family. I don’t know whether there was a control group where nobody was trying to help them maintain the motivation, if so I’m sure that group performed least well. Anyway, turned out to be the friends and family chipping in that had a stronger effect on motivation than the authority

figure or the hierarchically structured figure. I thought that was a very interesting result and that adds maybe more weight to the idea that you need to be very careful about the company that you keep.

[...]

Pensées: Well, with that exciting final point, I'd like to open up the panel to questions – does anyone have questions that they'd like to ask the professors while we're all here? [...] Otherwise, I'll have to ask about Aquinas and practical syllogisms so please...

Audience: I'd like to come back on the question that was raised at the very beginning of this discussion, the question of what our reflection and maybe correct an understanding of akrasia made that might teach us about rationality in general, because traditionally akrasia was appraised as a paradigmatic case of irrational behaviour—yet its very existence and maybe its underestimated frequency might lead to some qualifications in this respect, so what if we give up the traditional view of the unity of the self and of the unity of the reason and if we do that, akrasia might not look so irrational any longer, because the distinction between rationality and irrationality seems to be a lot weaker than it used to be. So in a nutshell, my question would concern the normative import each of you would be ready to acknowledge to akrasia. So, two suggestions: should we give the priority to our description of the type of akratic behaviour and qualify our construed [inaudible] model of rationality [inaudible] to accommodate and account for this very important feature of our intentional and practical life or should we stick, and to what extent, with our traditional conception of rationality and unity of the self, and still count that akrasia as something abnormal, trying to set up a description of akrasia that would fit with our, somehow, a priori model of rationality?

A. Rorty: Shall I try? It's a wonderful question going very much to the heart of the matter. I think we all agree that it would be unwise to adopt a policy universally hospitable to akrasia. But that's quite compatible with judging that its occurrence is often both rational and beneficial. It would

also be unwise to adopt a policy of trying to eradicate akrasia, trying to become incapable of it. Akrasia is a by-product of the complexity of our psychology, a side-effect of the independence of many factors that form deliberation, choices and actions. It is the very richness and independence of our capabilities that makes akrasia possible. We would be lost if we were to configure ourselves so that we were no longer tempted, no longer akratic, no longer self-deceptive and some other allegedly irrational manoeuvres.

S. Stroud: I'm going to hold out a little more strongly for the irrationality of akrasia. Emily just said that individual cases of akrasia can be beneficial and rational. I want to accept the beneficial part, but resist the rational part, in the sense that, if you act, if you form intentions and act contrary to your own reasoning process, then you have not reasoned correctly. This comes back to the issue of whether forming the intention or acting counts as something separate from the reasoning process or actually as its culmination. For me, if your reasoning process in the narrow sense finishes, and then you do the opposite, you have, in a broader sense, not reasoned correctly. Now sometimes, we end up doing what is better for us by not reasoning correctly. I don't want to dispute that. Nonetheless, you didn't reason correctly and so you are open to rational criticism in the same way that, for example, if you make a math mistake calculating something, it could be that it serves you better that you got that wrong answer or it could be that you made two different mistakes that cancelled each other out, so that you ended up at the correct mathematical answer; nonetheless, you didn't reason correctly.

[...]

Pensées: Thank you. I believe that's all the time we have. Thank you all for coming out to see this talk, and I'd like to thank the professors.

Avant-propos à la transcription du panel « *Against Your Better Judgement* »

Dans les précédents numéros de la revue, en plus des essais qui avaient été sélectionnés, était publiée une entrevue réalisée par *Pensées canadiennes* avec un philosophe et professeur de renom. Cette année, question de varier un peu la formule, nous avons décidé d'interroger non pas un, mais trois philosophes, et de les réunir afin qu'elles puissent débattre de leurs vues respectives sur une question qui divise les philosophes au moins depuis Platon et à laquelle elles s'étaient toutes consacrées dans le cadre de leur riche carrière.

C'est ainsi que les professeures Amelie Oksenberg Rorty des universités Harvard et de Boston, Sarah Stroud de l'Université McGill et Christine Tappolet de l'Université de Montréal ont généreusement accepté notre invitation de participer à un panel – intitulé *Against Your Better Judgement* – au sujet de l'épineuse question de l'*acrasie*. La rencontre s'est finalement tenue dans le cadre de *Philopolis*, l'événement annuel de philosophie de Montréal qui réunit étudiants et professeurs des quatre universités montréalaises, dont nous tenons à remercier une fois de plus les organisateurs.

Dans les pages qui suivent, nous reproduisons avec l'autorisation des panelistes certains extraits – que nous avons traduits –, de leur échange qui a eu lieu en anglais². Malheureusement, en raison de problèmes techniques, la qualité de l'enregistrement à partir duquel nous avons transcrit la discussion laisse par moments à désirer. C'est pourquoi nous avons indiqué à même le texte les séquences inaudibles. Cela dit, les panelistes ont eu l'occasion de retravailler ces extraits afin de clarifier leurs propos. C'est pourquoi ce qui suit diffère quelque peu

2 La traduction de l'anglais au français a été réalisée par Thierry Gendron-Dugré.

de l'original. Nous espérons que vous apprécierez cet échange riche en idées dont vous pourrez trouver la version intégrale sur notre site internet *penseescanadiennes.com*³.

« Against Your Better Judgement » Extraits choisis

Animatrice du panel : Elisabeth Gill | Traduction de
l'anglais au français : Thierry Gendron-Dugré

INTRODUCTION

Pensées : Merci à tous d'être venus et bienvenue au panel de *Pensées canadiennes, Against Your Better Judgement*. Nous voudrions, d'abord et avant tout, remercier nos panelistes invitées : la professeure Amelie Oksenberg Rorty, des universités Harvard et de Boston, dont la longue liste de publications et de livres en éthique qu'elle a édités fait d'elle une interlocutrice d'exception en ce qui a trait à la question de l'acrasie. La professeure Sarah Stroud de l'Université McGill se spécialise en méta-éthique, en philosophie de l'action et en psychologie morale. Elle a, avec la professeure Christine Tappolet de l'Université de Montréal, publié en 2003 l'ouvrage *Weakness of Will and Practical Irrationality*, qui rassemble des articles sur différents aspects de l'acrasie et de la faiblesse de la volonté. La professeure Tappolet, dont les sphères d'intérêts incluent aussi la méta-éthique, la psychologie morale ainsi que la philosophie des émotions, est la directrice du CREUM, le Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal. Finalement, nous remercions les étudiants responsables de l'organisation de Philosophis qui ont travaillé fort pour mettre sur pied

3 Nous aimerions remercier le professeur Daniel Laurier de l'Université de Montréal pour ses commentaires sur un premier jet des questions préparées pour les panelistes.

cette fin de semaine de philosophie ainsi que nos commanditaires dont la générosité nous a permis de rassembler les panelistes d'aujourd'hui.

On considère généralement que l'acrasie consiste à ne pas agir conformément à ce que nous jugeons être le mieux. Les penseurs se sont longtemps intéressés à ce phénomène, parfois appelé incontinence, qui vicia le processus délibératif d'un individu. Platon, dans le *Protagoras*, a été parmi les premiers à s'enquérir du phénomène qui semblait contredire la théorie intellectualiste socratique : si nous savons ce qu'est le bien, pourquoi échouerions-nous à l'accomplir ? Des commentateurs sont maintenant d'avis que Platon jugeait que l'acrasie n'était pas possible. Si nous ne parvenons pas à suivre notre jugement sur ce qui est bien, alors nous ne devons pas réellement savoir en quoi consiste le bien.

L'avis d'Aristote sur le phénomène est une question controversée que nous allons aborder. L'acrasie est un problème central pour les théories éthiques naturalistes, tout comme ça l'est dans la vie de tous les jours. Si nous avons une bonne idée quant à la meilleure chose à faire dans un contexte donné, pourquoi ne nous y conformons-nous pas toujours ? Comment pouvons-nous juger qu'une action est la meilleure chose à faire et ensuite ne pas l'accomplir ? Qu'est-ce que cela révèle au sujet de la délibération ?

La question de l'acrasie fut réintroduite au sein de la philosophie contemporaine notamment suite à la publication, en 1970, de l'article de Donald Davidson, « How is Weakness of Will Possible ? », dans lequel celui-ci soutient qu'il y a acrasie seulement lorsque nous jugeons une action comme étant la meilleure toutes choses considérées, et que nous n'agissons pas en conséquence, commettant ainsi ce qui était considéré être un échec (*a failure*) de notre rationalité. Tandis que si nous avons formulé un jugement inconditionnel, un jugement sans phrase, nous nous y serions conformés. Malheureusement, une forte intuition nous porte à croire que l'explication de Davidson ne suffit pas. Ne nous arrive-t-il pas de décider inconditionnellement de faire quelque chose et de néanmoins échouer à l'exécuter ?

L'acrasie a des conséquences tant pour les théories internalistes de la délibération que pour les externalistes. Pour les internalistes, la délibération cause l'action ou, à tout le moins, la délibération a-t-elle « une relation interne avec » l'action. Ceux-ci sont donc contraints d'expliquer comment un jugement qui résulte d'une délibération peut échouer à produire l'action. Les externalistes, quant à eux, mettent l'emphasis sur des facteurs motivationnels autres que la seule délibération. On s'attend à ce qu'ils parviennent à dire en quoi l'acrasie peut être un problème puisqu'un jugement résultant d'une délibération semble, dans le meilleur des cas, causer l'action.

Cette discussion va examiner certains pans de l'histoire de ce phénomène. Nous parlerons également du débat contemporain et des opinions respectives de nos invitées sur ce problème. Le format [de l'événement]⁴ sera une série de questions suivie d'une période de questions du public.

DISCUSSION

Pensées : L'influente analyse de l'acrasie de Donald Davidson dans *Problems of Rationality* se penche sur la manière suivant laquelle il nous est possible de faire autrement que ce que nous croyons être le mieux ; il y demande comment l'acrasie peut avoir lieu. Dans « Belief, Habit, and Akrasia », professeure Rorty, vous avez suggéré que la plupart des philosophes travaillant concurremment croyaient que les jugements inconditionnels (*unconditional judgements*) n'échouent pas. C'est-à-dire que les jugements sans phrase sur ce qu'un individu est mieux de faire sont toujours suivis. Professeure Stroud, vous avez écrit dans l'article de la Stanford Encyclopedia sur la faiblesse de la volonté (*weakness of will*) que selon l'interprétation de Davidson, il est impossible de ne pas suivre un jugement inconditionnel, or il semble clair que cela arrive parfois. Par exemple, prenez l'expérience de pensée (*example*) de Michael Bratman de l'alcoolique dépressif qui boit même s'il juge inconditionnellement qu'il ne

⁴ Le texte entre crochets a été ajouté par le traducteur.

devrait pas. Comment pouvons-nous expliquer ces cas tout en maintenant, à l'instar des internalistes, qu'une personne agit conformément à son meilleur jugement (*best judgement*) ?

A. Rorty : Avant que nous commençons, j'aimerais remercier *Philopolis* d'avoir organisé une occasion merveilleuse afin que des philosophes issus de partout à Montréal puissent se rassembler pour trois jours de discussions intenses et soutenues. C'est un honneur d'avoir été invitée à me joindre à vous et aux professeures Stroud et Tappolet – dont j'admire grandement le travail – pour discuter de l'acrasie.

J'en suis venu à penser qu'il n'a rien de mystérieux dans l'acrasie, parfois appelée « incontinence » ou « faiblesses de la volonté » ou « acédie ». Il ne devrait pas être surprenant que des organismes aussi complexes et ayant autant de facettes que nous-mêmes n'agissent pas toujours en conformité avec ce que nous considérons être nos habiletés les plus fiables en ce qui a trait à l'évaluation de la réalité (*our most reliably reality-tracking abilities*), c'est-à-dire nos jugements (apparemment rationnels) sur ce qui – toutes choses considérées – est la meilleure chose à faire pour nous. Nous agissons sur la base d'une confluence de plusieurs facteurs indépendants : émotions, habitudes et l'éventail des autres choses que nous aimons appeler rationalité. Même si nous sommes ainsi constitués que, toutes choses étant égales par ailleurs, de tels jugements sont directement motivants, même s'ils sont, pour ainsi dire, le commencement même de l'action, les « autres choses qui demeurent à être considérées » ne sont habituellement, lorsqu'examinées de plus près, aucunement égales. Bien entendu, nous faisons confiance – nous ne pouvons faire autre chose – à nos jugements les plus exhaustifs et les plus éprouvés (*comprehensively tested*) sur ce qui est la meilleure chose à faire pour nous. Après tout, n'est-ce pas ce qui nous permet de les caractériser (*what's build-in to characterizing them*) comme des jugements sur ce qui est le mieux, toutes choses considérées? Ils nous amènent à agir, ils nous guident dans l'agir quand nous sommes notre « moi » le plus harmonieux, notre moi le plus platonique, intériorisé, uni; ils vont en effet directement aux actions qu'ils commandent. Ces circonstances ne sont pas toujours

les nôtres, de telle sorte que ça ne devrait pas être une surprise si nous n'agissons pas [toujours] conformément à notre meilleur jugement. Par ailleurs, nos actions acratiques ne sont pas non plus nécessairement irrationnelles ni ne sont-elles nécessairement dommageables pour nous. Néanmoins, il ne s'ensuit pas que nous sommes toujours immédiatement guidés (*forthwith always successfully guided*) ou incités [à agir] par ce que nous considérons être notre jugement sur ce qui est le mieux, ou que le défaut de suivre ce jugement s'avère être irrationnel ou nuisible. Même nos meilleurs jugements sur ce qui est le mieux ne sont que des jugements : ils requièrent le support d'une part importante de notre équipement psychologique pour être effectivement suivis ou adoptés.

S. Stroud : Avant de donner une réponse plus substantive, je veux commencer en remerciant *Pensées* pour avoir eu l'idée d'organiser ce panel, je suis vraiment honorée d'avoir été sélectionnée et ravie d'être assise ici avec mes estimées collègues dont le travail a tant fait pour mettre en lumière ce que de manière têtue (*pig-headedly*) je persiste à considérer comme un problème intéressant. Laissez-moi dire quelques mots au sujet des raisons pour lesquelles je crois que l'acrasie ou la faiblesse de la volonté nous pose des problèmes philosophiques. Il s'agit d'une question qui nous met aux prises avec certaines considérations philosophiques concurrentes (*an issue that puts us up between a number of competing pressures in philosophy*) – c'est en fait sain d'être en un lieu où nous sentons ces pressions antagonistes de façon aussi claire. D'une part, il y a un sentiment général – que j'approuverais –, selon lequel ce n'est pas une bonne idée en philosophie de nier le phénomène. En ce sens, il est toujours agréable de travailler sur des problèmes qui semblent être bien fondés dans des phénomènes que nous pouvons voir clairement dans la vie quotidienne car cela fournit une contrainte très utile : nous ne pouvons résoudre les difficultés auxquelles nous faisons face – quelles qu'elles soient – simplement en niant que la chose a lieu. Je considère que l'acrasie déclenche cette contrainte, c'est-à-dire que je crois qu'il est assez évident qu'il existe un pareil phénomène comme celui de la faiblesse de la volonté ou des gens agissant à l'encontre de leur meilleur jugement et, par conséquent, un des obstacles auquel nous faisons face lorsque nous

parlons d'acrasie est qu'il est très préjudiciable (*costly*) de dire simplement que cela n'arrive jamais. Il y a eu des gens qui ont dit cela – ce n'est pas que cette position n'a pas été soutenue –, mais c'est rarement le plan A en philosophie de nier le phénomène, et c'est pourquoi j'aime travailler en un lieu où on a cette contrainte.

D'autre part, je crois que l'acrasie déclenche une seconde contrainte à laquelle je suis très attachée qui est celle de préserver ce que nous avons pu croire être une explication générale attirante (*attractive general account*) de quelque chose de plus considérable que ce phénomène spécifique. Je crois comprendre que l'une des raisons pour lesquelles les gens ont été très intéressés par l'acrasie est que son existence semble menacer une variété de modèles de points de vue (*models of views*) sur ce qu'est l'action humaine, modèles qui ont pu sembler très plausibles et séduisants jusqu'à ce qu'on se soit penché sur des cas comme l'acrasie. Si, en particulier, nous considérons ceci du point de vue de la philosophie de l'action, il y a une forte impression qu'une action humaine est très différente d'un mouvement humain causé par – je ne sais pas, disons une crise d'épilepsie par exemple. Si je devais avoir une crise qui envoyât mon bras dans le visage de Christine, la giflant, cela serait un événement très différent de mon action (*humaine*) de gifler Christine. Les signes corporels extérieurs pourraient être exactement les mêmes, mais nous avons une forte intuition qu'ils [ces deux mouvements] appartiennent à deux catégories différentes. Et une fois que nous nous engageons dans cette ligne de pensée et que nous commençons à nous demander ce qui fait que quelque chose est une action humaine plutôt qu'un simple mouvement corporel accompli par un humain, nous sommes tentés d'invoquer des notions générales telles que, par exemple, l'orientation par la raison (*guidance by reason*) – qui alors, je pense, semblent être menacées par l'acrasie. Il y a donc de bonnes raisons pourquoi ceci est un territoire philosophique très intéressant, bien que je sois entièrement d'accord avec Amelie en ce qu'en un certain sens il n'y a rien de mystérieux à ce que les gens agissent contrairement à leur meilleur jugement puisque cela se produit tout le temps. Pourtant, je continue de penser que cela pose des questions philosophiques intéressantes et des problèmes, et que la manière de réconcilier l'existence de l'acrasie avec un

modèle général de l'action humaine attrayant (*attractive general model of human action*), je pense que cela n'est pas évident.

Pensées : Professeure Tappolet, voudriez-vous ajouter quelque chose d'autre avant que je ne passe à la prochaine question ?

C. Tappolet : Premièrement, j'aimerais joindre mes remerciements à Pensées canadiennes ; c'est une excellente idée de nous avoir réunies et je suis très heureuse d'être ici. En fait, je pense être d'accord tant avec Amelie qu'avec Sarah sur ces points. Comme tous, je crois, doivent l'admettre, nous agissons parfois à l'encontre de notre meilleur jugement. Mais même si c'est un phénomène commun, celui-ci soulève un certain nombre de problèmes. Le premier point que je voudrais soulever est qu'il y a une variété de types d'échec [de la rationalité] liés, parfois approximativement (*however loosely*), qui doivent être distingués. Par exemple, il y a une distinction qui n'est actuellement pas très fréquente dans la littérature, mais qui a longtemps été importante dans l'histoire du concept. Il s'agit de la distinction entre agir à l'encontre de votre *connaissance* de ce qui est la meilleure ligne de conduite et agir seulement à l'encontre de ce que vous jugez être la meilleure ligne de conduite. Une différence entre les deux est qu'il semble moins plausible d'affirmer que vous pouvez agir contre ce que vous savez que contre ce que vous jugez être la meilleure ligne de conduite. Les philosophes contemporains se sont concentrés sur une action qui va à l'encontre d'un meilleur *jugement* ; il s'agit d'une action accomplie malgré le fait que l'agent juge, toutes choses considérées, qu'une autre action est ce qu'[il] devrait faire ou qu'elle est celle pour laquelle [il] a plus de raisons [de l'accomplir].

Quoi qu'il en soit, le point principal est qu'il y a une variété de phénomènes approximativement apparentés (*loosely related*), et ceci est quelque chose qui a été négligé dans la littérature. Bien entendu, je serais d'accord pour dire que ce qui de nos jours est appelé l'« acrasie stricte » (*strict akrasia*), c'est-à-dire le fait d'agir librement et intentionnellement à l'encontre de ce qu'on considère être des raisons suffisantes, est le phénomène qui soulève une question particulièrement intéressante quant

à ce que nous exigeons des agents pour les considérer rationnels. En ce qui concerne ce dernier point, je pense qu'une façon de poser la question est de vous demander si ce que vous requérez d'un agent rationnel est qu'il doive suivre ce qu'il pense être ses raisons les plus fortes. La question est de savoir si la rationalité ou le caractère raisonnable requièrent que l'agent s'oriente suivant ses croyances relatives aux raisons qu'il possède (*that the agent guides herself by her beliefs about what reasons she has*). Si vous acceptez cette idée, vous aurez à conclure que l'action acratique est irrationnelle ou non-raisonnable. Contre cette position, je soutiendrais que la rationalité ou le caractère raisonnable ne requièrent pas ce type d'orientation (*guidance*), de telle sorte qu'on puisse être acratique tout en étant entièrement réceptif aux raisons qu'on possède.

[...]

A. Rorty : L'acrasie est un problème central en philosophie ainsi qu'un problème central dans la vie pratique. L'acrasie, avec d'autres phénomènes soi-disant irrationnels – la duperie de soi (*self-deception*), la faiblesse de la volonté, les émotions aberrantes – semblent déviants si nous envisageons un modèle de l'agentivité humaine qui soit organisé hiérarchiquement de telle sorte que soit attribuée une primauté (*hierarchically organized to be accountable to*) au jugement et au pouvoir motivant de la rationalité. Je suis d'accord avec Christine et Sarah que ces activités apparemment déviantes, dont certaines sont psychologiques, intellectuelles, ou d'agentivité (*of agency*), mettent clairement en lumière quelques-unes des complexités de notre conception philosophique de l'agentivité, de la rationalité et, bien entendu, de ce que signifie agir volontairement. Mais ces notions essentielles elles-mêmes ont une histoire longue et controversée (*contested*). Il y a divers types d'agentivité et de rationalité ; et il y a différents degrés selon lesquels une action peut être dite volontaire. Une action peut être plus ou moins volontaire, plus ou moins rationnelle, plus ou moins acratique. Ironiquement, une analyse rigoureuse de l'acrasie nous amène à être conscients de notre compréhension incomplète de nos modèles d'agentivité rationnelle, d'agentivité volontaire rationnelle.

Il semble y avoir un certain nombre de types différents (pour faire court, disons) d'acrasie dont les variétés diffèrent dans leurs structures et leurs explications caractéristiques. Elle peut être tant subliminale que consciente ; non seulement est-ce les décisions et les actions, mais également les résolutions, intentions et jugements, peut-être aussi les émotions et même les désirs qui peuvent parfois être acratiques. Bref, je pense que plusieurs des discussions contemporaines sur l'acrasie distinguent (*sort out*) des variétés d'un groupe de phénomènes relativement ouverts (*open-ended*) liés par une ressemblance, plutôt qu'elles ne cherchent à analyser les conditions nécessaires et suffisantes d'un unique « type naturel ».

À l'instar d'autres attitudes et activités prétendument « déviantes » comme la duperie de soi et l'ambivalence, les cas spécifiques d'acrasie ne sont pas toujours irrationnels ; et ils peuvent, dans certaines circonstances, être la voie la plus bénéfique de l'agent. Comme elles, l'acrasie n'est pas toujours le résultat d'une chaîne causale contre-délibérative et déviante (peu importe ce que cela peut bien vouloir dire). Il y a des variétés distinctives de rationalité et d'irrationalité. Outre la distinction familière et contestable entre l'irrationalité de la croyance et l'irrationalité pratique, une charge spécifique d'irrationalité peut indiquer un défaut implicite ou actuel d'un agent d'assurer la cohérence entre ses croyances (*an implicit or an actual failure to press for consistency among one's beliefs*) ; ou un défaut de tirer une intention ou une conclusion pratique évidente et pertinente ; ou un conflit entre une intention ou une résolution résonnée réflexivement et une action volontaire, intentionnelle. Les critères normatifs pour la rationalité et l'irrationalité peuvent, en outre, être liés – de manière contestable – aux critères normatifs distinctifs de l'épanouissement ou du bien-être (*for thriving or well-being*).

Pensées : Cela est en fait une excellente introduction à une des questions à laquelle j'espérais parvenir plus tard, mais je pense qu'elle s'insère bien ici. Qu'est-ce qui, selon vous, est impliqué dans la délibération si vous êtes d'avis que la délibération produit l'action ? Y a-t-il des choses que les gens incluent dans la délibération mais qui n'y ont pas leur place ;

devons-nous parler en premier d'habitudes, d'émotions, de croyances ou de jugements ? Comment démêler tout ça ?

S. Stroud : Peut-être ai-je la conception de la délibération la moins intéressante. En ce sens que, comparée aux honorables collègues à ma gauche et à ma droite, je pense être probablement une plus grande amateur de la pensée abstraite et du jugement qu'Amelie ou Christine. Je ne suis pas une ennemie des émotions, des habitudes et de ces autres phénomènes humains plus hasardeux (*messier*), mais je crois que je dois avoir un goût esthétique, comme l'a dit Willard van Orman Quine, au sujet de paysages désertiques. Je préfère une esthétique plus moderniste pour mon portrait de l'esprit humain. M'ayant auto-caricaturée de cette façon, je pense que j'aurais probablement dit que la délibération implique d'envisager (*looking at*) les considérations pour et contre vos différentes options, décidant lesquelles ont plus de poids toutes choses considérées, formant un jugement suivant lequel ce qui est étayé (*supported*) par les considérations les plus probantes (*weightier*) est la chose à faire, et ensuite agir en conséquence. Vous voyez comment quelqu'un avec un portrait comme celui-là – qui n'a pas beaucoup de parties mobiles (*moving parts*) et qui a un niveau assez élevé de récitation discursive des considérations raisonnées – va être mis au défi (*challenged*) par l'existence de l'acrasie.

Lacrasie est déconcertante (*puzzling*) parce qu'elle implique le défaut d'être à la hauteur de *vos propres* standards, ou de *votre propre* estimation de ce qu'est la meilleure chose à faire. Il n'y a rien de surprenant – rien de surprenant pour *moi* – lorsque d'autres gens n'agissent pas en accord avec *mes* standards quant à ce qu'ils devraient faire. Je vois souvent cela. Les gens agissent rarement conformément à ce que je, avec mes standards excessivement stricts, pense qu'ils devraient faire. Qu'il y ait une différence entre les standards d'une personne X et le comportement d'une personne Y n'a rien de surprenant, mais il y a quelque chose d'intrigant dans la divergence entre les standards de la personne Y et le comportement de cette personne Y. Vous pouvez librement prendre vos propres décisions quant à ce qui est le mieux, non ce qui est le mieux selon votre mère, ou ce qui est le mieux selon la professeure Stroud, mais ce qui est le mieux

selon *vous*. Et ainsi je pense en effet qu'il y a quelque chose – c'est difficile de voir comment nous pouvons intégrer ceci (*make a place for this*), de voir d'où ceci vient, et si ceci possède encore suffisamment les traits de l'action humaine – quand vous avez une conception de la délibération qui est étroite (*bare-bones*) comme celle que je viens tout juste d'esquisser qui ne fait pas d'appel explicite à plusieurs types différents de parties mobiles. Peut-être que ce commentaire va aménager (*set up*) ce que mes collègues pourraient vouloir ajouter au portrait afin de l'enrichir.

Pensées : Je suis désolée de vous [A. Rorty] couper la parole, mais je pense qu'il y aurait en quelque sorte une discussion qui date mais qui est encore en cours entre ces deux professeures qui travaillent ensemble [S. Stroud et C. Tappolet]. Cela vous dérangerait-il si je vous interrompais pour laisser professeure Tappolet parler de...

A. Rorty : [Inaudible] Bauhaus...

C. Tappolet : Nous nous précipitons...

S. Stroud : Nous nous précipitons pour ajouter des parties mobiles !

C. Tappolet : En fait, je voulais dire que je partage la majeure partie de votre description (*account*) de la délibération, Sarah. Il y a toutefois un point de désaccord. En fait, je ne pense pas que les émotions font partie de la délibération comme les jugements et les croyances peuvent en faire partie. Les émotions ont un rôle important à jouer, mais c'en est un différent. Une autre question que j'ai concerne la relation entre la délibération et l'action. Je ne suis pas certaine que les actions sont d'authentiques parties de la délibération. La pensée pratique aboutit dans un jugement sur ce que vous devriez faire, mais cela n'est pas encore agir. Ensuite, je crois qu'on devrait faire attention à toutes les autres choses qui influencent notre délibération. Les émotions sont importantes au moins en ce qui a trait à deux choses. L'une est qu'il y a une contribution des émotions lorsqu'il est question (*with respect to*) de jugements de valeur. Si

vous avez peur, vous avez tendance à juger que quelque chose est épeurant et dangereux. Si vous êtes fâché, vous avez tendance à juger que quelque chose est un affront, une offense étant donnée votre colère, et je pense que vous pourriez aussi dire que dans certains cas vous êtes justifiés, du fait de votre colère, d'avoir cette réaction. Les émotions sont donc impliquées dans l'histoire causale des croyances ou des jugements évaluatifs et ils peuvent même avoir un rôle justificatif. Cela est important parce que votre délibération s'articule en termes de jugements évaluatifs sur ce qui est bien ou non, jugements qui vont vous indiquer (*feed into*) ce que vous *devriez* faire, ce que vous avez le plus de raisons de faire. Les émotions ont aussi un rôle important différent ; elles influencent votre attention de telle sorte que vous allez penser davantage à une caractéristique importante de votre situation, différente selon que vous êtes effrayés par une situation, ou que vous êtes offensés ou fâchés par une situation. Vous allez vous concentrer, diriger votre attention sur un certain aspect de la situation, et cela va également influencer le contenu de vos pensées et le contenu de votre jugement. Les habitudes ont aussi une influence similaire, mais les émotions ont un rôle particulièrement intéressant et important qui diffère de celui d'un jugement ou d'une croyance. Ainsi, les émotions alimentent (*feed into*) la délibération bien qu'elles n'en font pas partie.

A. Rorty : Je suis entièrement d'accord. Certaines émotions sont essentielles. J'irais même jusqu'à dire qu'elles sont essentielles à la délibération parce qu'elles aident à sélectionner et à mettre l'accent sur les fins qui guident nos délibérations. Nous pourrions dire qu'elles fournissent l'impulsion (*the impetus*) et l'énergie pour réaliser jugement et décision. Elles font partie du processus de délibération lui-même (*they are internal to the process of deliberation itself*), l'entraînant (*prompting it*) et affectant ce qui est important et pertinent pour ses considérations ; et elles fournissent aussi un pont entre la conclusion de la délibération et l'action qui en est l'expression.

Énoncé de manière approximative, un jugement au sujet de ce que X est mieux de faire est ambigu entre : 1) un jugement objectif général déterminé extérieurement (*a general objective externally determined*

judgement) sur ce que toute personne est mieux de faire dans une situation *générale* et 2) le jugement interne hautement contextualisé de X sur ce qu'il est mieux de faire ici et maintenant, étant donné son registre de croyances, de valeurs et de préférences. X pourrait – sur la base de sa compréhension de ses habitudes idiosyncratiques, de ses inclinations et de ses préjugés – raisonnablement favoriser une ligne de conduite distinctive qu'il sait dévier de ce qu'il considère être objectivement et généralement préférable.

S. Stroud : Je pense que je voudrais rendre compte de cela en soulignant quelque chose qui apparaît chez Davidson : la manière selon laquelle un ensemble de considérations paraît favoriser un verdict particulier fonctionne d'une façon que nous pourrions dire non-monotone. C'est-à-dire que, si vous examiner les considérations 1 à 10, selon celles-ci, la bonne chose à faire est X, mais alors l'agent qui décide que la meilleure chose à faire pour lui est Y ; j'aimerais pouvoir expliquer cela (*make sense of that*) en disant qu'il introduit une considération supplémentaire, la considération numéro 11. Les considérations 1 à 10 demeurent vraies, mais lorsque vous ajoutez une nouvelle considération à la combinaison, il vous est possible d'inverser le verdict auquel vous étiez précédemment parvenus.

A. Rorty : Aristote nous aide encore ici. Un des critères permettant de dire qu'une personne a été acratique est qu'elle regrette qu'une considération additionnelle (la onzième) aille à l'encontre des considérations un à dix. Une personne acratique regrette que ses habitudes idiosyncratiquement enracinées mettent en opposition ses fortes préférences actives à (ce qu'elle considère être) son jugement sur ce qu'en général elle serait mieux de faire. Si elle était insouciante ou indifférente à l'égard de la divergence entre son opinion générale et son jugement contextualisé approuvé (*endorsed contextualized judgement*), un observateur indépendant pourrait la considérer acratique bien qu'elle ne se considère pas ainsi.

Des charges spécifiques – et contestables – d'acrasie sont rationnelles selon certains critères, irrationnelles selon d'autres, bénéfiques

suisant certains critères et dommageables suisant d'autres. Même si toutes les conditions de la rationalité et les bénéfices sont spécifiés, il n'existe aucun algorithme ni aucune formule pour déterminer si une charge d'acrasie (ou de duperie de soi ou d'ambivalence) est justifiée. Dans des cas intéressants, un pareil jugement requiert un historique assez long et exclut toute conclusion simple et sans réserve.

S. Stroud : Ce qui est intéressant car je crois que, Christine, tu parles de ceci dans ton article tout juste publié sur la faiblesse de la volonté. Il y a eu une tendance bien réelle dans la littérature philosophique sur l'acrasie qui consistait à s'en tenir à l'examen du moment de la décision et de la formation de l'intention ; c'est-à-dire que tout ce qui est considéré être une condition nécessaire et suffisante de l'acrasie est dit être contemporain et dans le moment (*contemporaneous and in the moment*). Ceci ajoute toute une autre dimension, comme quoi il pourrait y avoir un élément temporel qui contribue [à déterminer] si quelque chose peut être correctement caractérisé comme de l'acrasie ; ce qui est contraire au type de modèle davidsonien, bien que ce ne soit pas contraire à tous les modèles qui font leur apparition de nos jours.

A. Rorty : J'aimerais ajouter une stipulation (*proviso*). Aristote a raison d'être davantage concerné par la caractérisation de l'acratique, la personne qui est encline à commettre des actes d'acrasie, que par l'identification d'actions acratiques individuelles. En contexte intentionnel, les attributions de croyances et d'attitudes sont nébuleuses (*opaque*). Dans ces circonstances, les attributions d'acrasie sont problématiques. Notre intérêt pour l'acrasie me semble être un intérêt relatif à l'octroi de confiance pratique (*practical trust*) et de responsabilité. Les travaux récents de Christine sur la responsabilité sont pertinents ici. Nous sommes intéressés à identifier l'agent acratique parce que nous avons besoin de savoir qui nous nommons à quel emploi, qui nous devrions embaucher, qui nous devrions promouvoir. Nous sommes principalement intéressés aux problèmes pratiques de l'évaluation de la fiabilité. Les problèmes philosophiques qui gravitent autour de l'acrasie semblent alors d'un intérêt simplement théorique, mais l'élan fondamental (*fundamental impetus*)

se situe dans les problèmes pratiques de l'évaluation de la fiabilité et de la responsabilité.

[...]

Pensées : Professeure Stroud, votre essai dans [l'ouvrage] *Weakness of Will and Practical Irrationality*, édité avec la professeure Tappolet, s'en prend à l'explication que fournit Hume de la manière dont est produite l'action. Vous soutenez contre Hume que le désir de mettre à exécution un jugement normatif est inutile ; le seul jugement quant à ce qui est le mieux suffit pour réaliser l'action. Or, professeures Rorty et Tappolet, vous semblez toutes deux être sympathiques à l'avis de Nomy Arpaly selon lequel les jugements « toutes choses considérées » sont comme tout autre jugement ; le défaut de suivre un jugement sur la meilleure chose à faire ne serait pas plus sérieux qu'un échec par rapport à tout autre jugement. Comment devrions-nous décider ce qui est nécessaire dans la délibération et ce qui est sans importance?

S. Stroud : Je suis contente que vous souleviez cela, Elie, puisque dans l'article qui était dans notre volume en 2003, je tentais d'expliquer la raison pour laquelle nous pouvons utiliser l'*acrasie* pour élaborer un problème pour cette théorie générale humienne de la motivation. Je vais donner une introduction (*primer*) d'une minute sur cela afin que vous compreniez ce contre quoi je m'objectais. La théorie humienne de la motivation descend de Hume ; il n'est pas clair si le Hume historique l'a soutenue exactement en ces termes, mais elle est certainement inspirée de lui. La théorie humienne de la motivation affirme que ce qui nous motive à passer à l'action est toujours une combinaison d'un désir et d'une croyance. Par exemple, j'ai un désir « je veux de la bière », j'ai la croyance qu'il y a de la bière dans le réfrigérateur. Ces deux ingrédients combinés me poussent à l'action, à savoir d'ouvrir le réfrigérateur. Et pour le humien, il est très important de savoir qu'aucune de ces [deux conditions] en elles-mêmes ne va vous motiver à accomplir quoique ce soit : vous pouvez vouloir de la bière, mais si vous n'avez aucune idée où il y en a, vous n'entreprendrez aucune action ; vous pouvez savoir qu'il y a de la bière dans le réfrigérateur,

mais si vous ne voulez pas de bière vous n'irez pas ouvrir le réfrigérateur. Pour Hume, il y a cette sorte d'alchimie qui a lieu quand un désir et une croyance de contenu correspondant (*with appropriate matching content*) sont combinés ; « Poof », nous obtenons cette réaction chimique qui mène à l'action. Pour Hume, tout jugement, toute croyance, proprement dit, est en soi inerte au plan motivationnel, tout comme la croyance qu'il y a de la bière dans le réfrigérateur est inerte à moins que je veuille de la bière. Pour Hume cela est vrai pour tous les jugements.

Vous pourriez penser que l'humien peut facilement rendre compte de l'acrasie ; en ce que la personne forme la croyance que X était la meilleure chose à faire, mais puisque cela n'est qu'une croyance, cela ne va pas mener à une quelconque action à moins qu'il y ait un désir correspondant qui soit aussi présent. Par exemple, le *désir* de faire ce que vous pensez être la meilleure chose à faire. Le humien a une belle histoire à raconter quant au pourquoi de l'occurrence de l'acrasie ; c'est que quel que soit le jugement auquel vous parvenez, ce jugement ne peut de lui-même vous motiver à agir car si vous n'avez pas le désir correspondant, vous n'allez rien faire. L'article que j'ai écrit était contre cela.

Comme je l'ai dit, je suis un amateur du jugement. Je suis plus encline à penser qu'au moins certains types de jugements – les jugements quant à ce que nous avons le plus de raisons de faire – jouent un rôle spécial privilégié à l'égard de l'action. Ils n'ont pas besoin d'un aide indépendant prenant la forme d'un désir. J'essaie de montrer que l'acrasie, bien loin d'être quelque chose qui favorise l'explication humienne de la motivation, est un problème pour cette explication car suivant celle-ci, il devrait être possible d'avoir une personne qui ne fait jamais ce qu'elle juge être la meilleure chose à faire. Peut-être [est-ce] parce que congénitalement ou sur une longue période de temps, ils leur manque le désir correspondant et ainsi il devrait être possible que quelqu'un présente ce que j'appelle l'acrasie globale (*global akrasia*) : ils sont toujours acratiques, ils ne font jamais ce qu'ils jugent authentiquement être la meilleure chose à faire, parce qu'ils n'ont tout simplement pas ce désir supplémentaire qui, selon les humiens, est nécessaire. Je crois personnellement – et c'est ici que

nous tombons dans les expériences de pensée au sujet de la possibilité conceptuelle, [expériences] qui ne sont pas une méthode d'investigation scientifiquement validée –, ce n'est pas clair à mes yeux que cet état des choses est cohérent. Ce n'est pas évident pour moi que l'acrasie globale pourrait exister et je voulais par conséquent essayer de dire que ce modèle suivant lequel nous devons toujours faire appel à une croyance et à un désir indépendant peine à rendre compte de l'acrasie. Maintenant, cela ne résout pas les difficultés liées à la vision que je préfère, qui donne plus de poids au jugement, car si le jugement a beaucoup de poids, pourquoi la personne n'agit-elle pas conformément avec lui ? Cela ne résout pas les problèmes pour la vision que je préfère, mais j'essaie de soutenir que cela crée un nouveau problème pour ce que vous auriez pu croire être le remède à mes problèmes.

[...]

Pensées : Professeure Rorty, vous analysez l'acrasie en considérant l'influence des habitudes, ce que les analyses récentes tendent à ne pas faire – serait-ce principalement en raison d'Aristote ?

A. Rorty : Je crois que cela est central chez Aristote car ce qui est dit distinguer, dans l'*Éthique à Nicomaque*, une personne qui possède une sagesse pratique d'une personne sujette à l'acrasie est le développement de l'habitude de suivre sa raison. L'acrasie n'est pas seulement un défaut intellectuel : elle implique l'échec de la coordination entre le jugement d'une personne et ses types habituels d'attention et de prépondérance (*salience*).

Pensées : Professeure Tappolet, vous avez dit plus tôt que les émotions ne prennent pas part à la délibération, mais j'avais l'impression que les émotions sont très importantes dans la formation d'habitudes. Cela ne fait pas nécessairement partie de la délibération, mais si vos émotions entrent en conflit avec les habitudes que vous essayez de développer, vous allez avoir de la misère à cultiver ces habitudes. Et inversement, une meilleure action qui va à l'encontre des habitudes d'une personne est

susceptible de n'être pas accomplie. Alors les habitudes et les émotions peuvent expliquer l'échec de certaines délibérations, mais aucune des deux ne fait partie de la délibération ?

C. Tappolet : Comme je l'ai dit, je ne pense pas qu'elles font partie de la délibération en soi, mais elles ont une forte influence sur la délibération. Je suis d'accord qu'il s'agit [d'une influence] plus considérable qu'une simple influence causale sur la délibération car comme je l'ai mentionné, je crois que les émotions sont importantes pour la justification des croyances : ce que vous pensez est [inaudible], mais ensuite il y a toute cette question que vous soulevez quant à la relation entre les émotions et les habitudes. J'imagine que ce n'est pas une question sur laquelle je me suis penchée (*that I've pursued*), mais elle est très intéressante; quand vous avez l'habitude de prendre votre café à 10h, vous vous sentez bien (*comfortable*) lorsque vous prenez votre café à 10h, vous ne vous sentez pas bien lorsque vous ne prenez pas votre café à 10h. J'ai pris le mien, alors je me sens bien [rires]. Ou lorsque vous avez l'habitude d'aller courir, vous ne vous sentez pas bien lorsque vous n'y allez pas et bien quand vous y allez. C'est, je pense, que les émotions ont un rôle très important à jouer pour maintenir une habitude et il pourrait y avoir une dimension essentielle qui mérite d'être étudiée. [suppression]

A. Rorty : Le processus de correction ou de blocage des habitudes semble bien différent de celui de leur acquisition. Christine semble avoir raison de mettre de l'emphase sur le rôle des émotions en ce qui a trait à la conservation (*maintaining*) ou à la révision des habitudes. En suivant cette ligne de pensée, nous sommes naturellement amenés à considérer le rôle de la connaissance de soi (*self-knowledge*) dans la thérapie de l'acrasie. Les émotions peuvent être des alliées dans la correction des habitudes acratiques : la honte ou l'indignation qui est dirigée vers soi peut pousser la personne acratique à susciter (*elicit*) une émotion compensatrice (*countervailing*) afin de bloquer des tentations attrayantes. Mais ceci requiert une connaissance de soi sagace (*astute*) quant au répertoire émotionnel d'un individu.

S. Stroud : Laissez-moi ajouter que je pense que la question de la suscitation ou de la mobilisation (*recruiting*) d'une émotion pourrait aussi être pertinente pour ces cas d'acédie ou de mélancolie. Si vous continuez à croire qu'il y a là-bas dans le monde des choses qui ont de la valeur que vous devriez poursuivre, mais que vous vous retrouvez dépourvu de motivation pour agir, cela est un problème pour quelqu'un comme moi qui veut attribuer considérablement de force qui pousse à l'action (*action-guiding force*) aux croyances évaluatives (*evaluative beliefs*) et aux jugements. Mais deuxièmement, si vous demandez ce qui n'est pas présent, ce qui ne contient pas (*what isn't putting a lid*) ces émotions, et bien, peut-être est-ce une autre émotion. Et si vous pouvez mobiliser la bonne émotion – vous savez, de la même manière qu'un physiothérapeute va vous parler de mobiliser certains muscles pour accomplir une tâche – peut-être pourriez-vous mobiliser une émotion particulière qui mettrait vos membres en marche. Mais je comprends que l'un des symptômes de cet état [l'acédie ou la mélancolie] est une sorte d'agonie émotionnelle qui empêche peut-être même les émotions d'être mobilisées. C'est peut-être ce qui est si terrible dans la détérioration de cette dépression clinique : l'agonie d'émotions qui auraient pu être en mesure de vous sortir de cette impasse (*rut*).

C. Tappolet : Peut-être pourrais-je seulement ajouter qu'il y a d'intéressantes questions qui sont soulevées par la question portant sur ce que vous pouvez faire avec vos propres émotions, comment et si vous pouvez changer vos dispositions émotionnelles. Si vous avez peur des chiens, vous pouvez faire quelque chose, vous pouvez adopter un chien par exemple. Je pense que cela fonctionne bien. Ce sont vraiment d'intéressantes questions. Ce que je voulais ajouter, c'est que vous pouvez aussi être acratique en ce qui concerne vos émotions. C'est là un point qu'Amelie avait mis de l'avant dans son article « Where does the akratic break takes place? » [inaudible] C'est un important article dans lequel Amelie explique qu'il y a un grand nombre de choses qui peuvent tourner mal lorsque nous délibérons, mais en outre, un autre point qu'elle soulève dans l'article – et je crois que c'est vraiment important – est que ce n'est pas uniquement par rapport aux actions qu'il peut y avoir un écart (*break*)

[avec la raison] [inaudible]. Ça pourrait toucher la perception, ça pourrait toucher les émotions [inaudible]. Alors vous pourriez penser que vous ne devriez pas être triste relativement à une situation, mais vous l'êtes malgré tout et il y a là un écart ; il y a un échec de la rationalité possible, il y a quelque chose [inaudible] dans le système qui tourne mal et cela pourrait être quelque chose qui décrit bien certains cas de dépression [inaudible] vous êtes triste bien que vous jugiez que vous ne devriez pas l'être.

Pensées : Professeure Rorty, vous avez récemment travaillé sur la répartition sociale (*social distribution*) de l'agentivité, ou sur les actions inspirées par le contexte social. Ceci s'écarte de des explications centrées sur l'agent (*agent-based accounts*). Notre co-éditeur tente d'arrêter de fumer et il a fait une expérience intéressante. Il a envoyé un message à ses amis afin de mobiliser leurs émotions, là où il lui en manque. Il a dit « lorsque je perds ma détermination, j'ai besoin que vous me supportiez et me disiez de ne pas fumer. » Est-ce là le type de chose que nous entendons lorsque nous parlons de la répartition sociale de l'agentivité et de la mobilisation d'émotions, bien qu'elles peuvent ne pas être celles du principal intéressé, afin d'étayer un individu contre l'acrasie ?

A. Rorty : J'ai récemment commencé à m'intéresser à ce que nous pourrions appeler l'« acrasie collaborative » (*collaborative akrasia*), c'est-à-dire aux manières qu'ont divers types d'acrasie, de duperie de soi et d'ambivalence d'être provoqués et maintenus coopérativement (*cooperatively induced and sustained*). Comme nombre de croyances et de désirs, certaines attitudes et actions prétendument déviantes impliquent et parfois requièrent une interaction qui les soutienne (*supportive interaction*). Une pareille collusion est une part importante de leur histoire causale et de leur ténacité. J'aimerais examiner l'affirmation radicale selon laquelle, typiquement, un tel support est non seulement déterminant causalement mais l'est également de manière partiellement constitutive (*partially constitutively determining*). Beaucoup de travail devra être accompli pour analyser si et comment des interactions de collaboration (*collaborative interactions*) peuvent (« essentiellement » ou « intérieurement ») affecter la structure, le contenu et la dynamique d'attitudes et d'actions tant normales

que déviantes. Il arrive parfois que l'acrasie émerge de ce que les gens font ensemble, tout comme ils peuvent résoudre ensemble un problème ou jouer ensemble un quatuor, chacun apportant un morceau essentiel à un produit commun qu'aucun n'aurait pu – ou n'aurait voulu – produire seul. Une stratégie cruciale pour remédier à l'acrasie est de faire attention à la compagnie qu'un individu conserve.

S. Stroud : Un mot seulement issu de la psychologie. Il est rare que j'évoque une conclusion de la psychologie (*a psychological result*) dans le cadre d'une discussion philosophique ; mais je porte maintenant cet autre chapeau à McGill travaillant pour notre VP à la recherche, et je suis mise en contact avec d'autres types de chercheurs. À ce titre, j'ai récemment parrainé une petite présentation [donnée] par quelqu'un qui est du département de psychologie, un psychologue de la motivation. Il venait tout juste de compléter une étude dans laquelle ils cherchaient à comprendre quelque chose relié à l'aspect social de la motivation, à savoir ce qui est plus efficace pour vous motiver : quelqu'un qui [se tient] par rapport à vous dans une position hiérarchique. Par exemple, ils examinaient des gens qui voulaient perdre du poids. Dans un groupe, la personne qui était là pour motiver les participants était le chef du groupe, quelqu'un qui occupe en quelque sorte un rôle professoral et, dans l'autre groupe, les gens qui essayaient de maintenir la motivation du sujet étaient des égaux, c'est-à-dire des amis et de la famille. Je ne sais pas s'il y avait un groupe témoin dans lequel personne (*nobody*) n'essayait de les aider à conserver la motivation, et si c'était le cas, je suis certaine que c'est ce groupe qui a le moins bien réussi. Quoiqu'il en soit, il s'est avéré que l'implication (*chipping in*) des amis et de la famille a eu un effet plus considérable sur la motivation que la figure d'autorité ou la figure hiérarchiquement structurée (*hierarchically structured figure*). Je pensais que cela était un résultat très intéressant et cela ajoute peut-être plus de poids à l'idée que vous devez faire attention à la compagnie que vous avez.

[...]

Pensées : Et bien, avec ce dernier point passionnant, j'aimerais ouvrir la période de questions – est-ce que quelqu'un a des questions qu'il aimerait poser aux professeurs alors que nous sommes tous présents ? [...] Sinon, je vais devoir les questionner sur d'Aquin et sur les syllogismes pratiques alors je vous en prie...

Public : J'aimerais revenir sur la question qui a été soulevée au début de cette discussion, la question au sujet de ce que notre réflexion et notre compréhension peut-être correcte de l'acrasie pourraient nous apprendre sur la rationalité en général, car traditionnellement, l'acrasie était considérée (*appraised*) comme un cas paradigmatique de comportement irrationnel – or son existence même et peut-être sa fréquence sous-estimée pourraient mener à de pareilles qualifications, mais qu'en est-il si nous abandonnons la position traditionnelle de l'unité du moi et de l'unité de la raison et, si nous faisons cela, l'acrasie pourrait ne plus paraître aussi irrationnelle puisque la distinction entre la rationalité et l'irrationalité semble être beaucoup moins marquée qu'auparavant. Alors en un mot, ma question concernerait la portée normative (*the normative import*) que chacune d'entre vous serait prête à reconnaître à l'acrasie. Alors, deux suggestions : devrions-nous donner priorité à notre description du type de comportement acratique et qualifier notre modèle constitué (*construed*) de la rationalité [inaudible] afin d'accommoder et de tenir compte de cette très importante caractéristique de notre vie intentionnelle et pratique ou devrions-nous nous en tenir, et dans quelle mesure, à notre conception traditionnelle de la rationalité et de l'unité du moi, et continuer à considérer l'acrasie comme quelque chose d'anormal, essayant de formuler une description de l'acrasie qui irait de pair (*that would fit*), d'une manière ou d'une autre, avec notre modèle a priori de la rationalité?

A. Rorty : Devrais-je essayer ? C'est une merveilleuse question qui va droit au cœur du sujet. Je pense que nous sommes tous d'accord qu'il serait peu judicieux d'adopter une politique universellement hospitalière à l'acrasie. Mais cela est tout à fait compatible avec le fait de juger que son occurrence est souvent à la fois rationnelle et bénéfique. Il serait aussi peu judicieux d'adopter une politique qui vise à éradiquer l'acrasie, cherchant

à en devenir incapable. L'acrasie est un produit dérivé de la complexité de notre psychologie, un effet secondaire de l'indépendance de plusieurs des facteurs qui forment la délibération, les choix et les actions. C'est la richesse même et l'indépendance de nos capacités qui rendent l'acrasie possible. Nous serions perdus si nous devions nous configurer de telle sorte que nous ne soyons plus ni tentés, ni acratiques, ni dupes de nous-mêmes, ni [enclins à] certaines autres manœuvres prétendument irrationnelles.

S. Stroud : Je vais soutenir un peu plus fermement l'irrationalité de l'acrasie. Emily vient tout juste de dire que les cas individuels d'acrasie peuvent être bénéfiques et rationnels. Je veux bien accepter la partie bénéfique, mais résister à la partie rationnelle en ce sens que, si vous agissez, si vous formez des intentions et agissez contrairement à votre propre processus de raisonnement, alors vous n'avez pas raisonné correctement. Ceci revient au problème de savoir si former l'intention, ou agir, compte comme quelque chose qui est distinct du processus de raisonnement ou qui en est en fait le point culminant. Pour moi, si votre processus de raisonnement au sens étroit se termine et qu'alors vous faites le contraire, vous n'avez pas, en un sens plus large, raisonné correctement. Cela dit parfois, nous finissons par faire ce qui est le mieux pour nous en ne raisonnant pas correctement. Je ne veux pas contester cela. Néanmoins, vous n'avez pas raisonné correctement et vous vous exposez ainsi à la critique rationnelle (*rational criticism*) de la même manière que, par exemple, si vous faites une erreur de mathématique en calculant quelque chose, il se pourrait que cela vous serve mieux d'avoir obtenu cette mauvaise réponse ou il se pourrait que vous ayez fait deux erreurs différentes qui se sont annulées l'un l'autre de telle sorte que vous aboutissiez avec la bonne réponse mathématique ; néanmoins, vous n'avez pas raisonné correctement.

[...]

Pensées : Merci. Je crois que c'est tout le temps que nous avons. Merci à tous d'être venus assister à ce panel et j'aimerais remercier les professeurs.



Dynamism in Hegel's *Phenomenology of Spirit*

Stephan Farah
Brock University

Hegel's philosophy is a radical break from the tradition in which it was formed. His works can be seen as a reaction to the growing intellectual force of German Idealism characterized by figures like Kant and Schelling. *The Phenomenology of Spirit* (1807) was one of his earlier works, and though seemingly superseded by the *Logic and Encyclopaedia*, remains an avenue into his critical reflection on the tradition. The text as a whole follows the development of consciousness through the concept of Spirit (*Geist*). Spirit's forms or shapes are representations of worldviews, incorporating social, political, religious, and philosophical ideas that arise through the history of thought itself. The ideas expressed in the *Phenomenology* are radically different from the Idealism of his predecessors, but remain deeply engrained in it at the same time. This dual aspect of his philosophy is indicative of how Hegel perceives thought and its development, as inherently dialectical, giving rise to its own contradictions and forward movement. For this reason another of his works, the *Science of Logic*, is devoted to a comprehensive analysis of concepts, and similarly it is this dialectical nature that necessitates the continual supercession of concepts in a fluid, not static, system of speculative philosophy. This essay will focus on Hegelian dynamism and attempt to show that Hegel's philosophy is not teleological, historical, or theological as it is often interpreted. Firstly, utilizing the concepts in the *Phenomenology*, Hegel's system will be explicated in short and with the aim of illustrating an expansive

philosophy. In the second part, criticisms and interpretations will be examined and this interpretation of Hegel's concepts defended in order to illustrate the relevance of his critical insights today.

There are numerous interpretations of Hegel's works that conceive of some concepts and their implications differently from what this paper will put forward. The plurality of contemporary discourse has rendered the division into right and left Hegelians less apt, though it remains a useful distinction. The left-Hegelians follow an interpretation of Hegel that is essentially anti-theological and anti-teleological, as Theodor Adorno of the Frankfurt school puts it in his essays on Hegel, the school proposes a "historically relativized truth that is maximally universal precisely through awareness of its historical social situation and limitations" (Adorno 1994, x). This stems from the influence of Marx and his contemporaries, and given the nature of this basic insight into history and thought, these thinkers cannot be easily grouped together, though they share a similar dissatisfaction with the status quo. It must be noted that Marx and others on the left have advocated the end of history motif, the prime example being Alexander Kojève. He states that "if thought is historical, it is only at the end of history that the fact can be known; there can only be knowledge if history at some point stops" (Kojève 1966, x). The idea of an end of history is common among both interpretations, but on the right the current exemplar is Francis Fukuyama who expresses these concepts in his defense of liberal democracy. The distinction between left and right is useful to contextualize schools of Hegelian thought, though this misinterpretation of his system is prevalent in both.

PART I – CONCEPTS IN THE PHENOMENOLOGY

The most important concept for delving into Hegel's philosophy, particularly the *Phenomenology*, is Spirit. This term has been translated before as 'mind' but many argue that this is a misnomer¹. Spirit is not to be considered an abstraction, but instead an immanently living thing;

1 See Walter Kaufmann for notes on translation. Also see R.C. Solomon's *Hegel's Concept of Geist* for an in-depth examination of the concept.

all thought occurs in Spirit. In this respect it ought not to be thought of as metaphysical, but a “sort of general consciousness, a single ‘mind’ common to all men” (Solomon 1976, 125). Spirit is thus present both now and in history, and is instantiated in different ways through its various shapes. These shapes reflect important philosophical positions and unfold historically, though they are not limited to one historical epoch. The forms of Spirit, though connected, and though they move from one to the other, are not confined by a rigid temporal structure. Frederic Jameson states in his *Hegel Variations*, that “the Unhappy Consciousness and the ‘beautiful soul’ are still very much with us, along with a number of other conceptual markers” (Jameson 2010, 7). Though the *Phenomenology* illustrates a progression, it is wrong to think that each shape is exclusive to one another and that they cannot exist ahistorically. The relation between the finite shapes to the Absolute is to be considered manifold as opposed to progressive, though there is certainly an element of progression to how the shapes unfold (Hoffman 1997, 113). Spirit is the ever-present collectivity of thought, though this does not mean its parts are fleeting moments.

The shapes of Spirit and how they interact also shows the workings of Hegel’s dialectic. Each shape of Spirit eventually comes to an impasse that seemingly refutes its own position, a negative assertion that forces Spirit to reflect upon the grounds for its belief. The recognition of this impasse is a ‘moment’ of realization for Spirit, coming to see its own internal contradictions. The transition from one to another shape is what Hegel calls a ‘movement.’ These transitions arise from oppositions which are not external but grow organically out of consciousness’ internally contradictory nature (*Phenomenology* 1977, 126). This opposition is dialectical but is not the three-fold method which many attribute to Hegel. Rather than thesis-antithesis-synthesis, Hegel states that “We have to think pure change, or think antithesis within the antithesis itself... for in the difference which is an inner difference, the opposite is not merely one of two... the other is itself immediately present in it” (*Phenomenology* 1977, 99). Here Hegel dismisses two pre-conceived notions of dialectic. First, that opposition is literally between two notions is not quite right, for it is out of one that the other comes to be present and known. Second, that the

opposition is only between one and another is similarly to neglect the place Hegel gives to difference. Spirit is aware of countless differences in itself, but “polar opposition brings to a focus what all difference less obviously illustrates” (Findlay 1976, 10). The positing of oppositions and the whole movement of the dialectic is dependent on and recognizes differences, ultimately discovering that which is fundamentally antithetical to the other. Thus difference is constantly in the background of the dialectic and fuels its movement through the generation of oppositions through negativity.

Negativity, then, seems to be the genuine source of movement in the dialectic. The concept is contentious given its considerable power to move Spirit along, operating as Spirit’s *entelechie*. The negative cannot be thought of as purely negative however. Any moment of negativity is ultimately a sublation (*Aufhebung*) in which what has been negated is returned and reaffirmed as part of the truth. The act of negation must have a positive effect, a reaffirmation of itself as other. Karin de Boer in her text on negativity highlights a passage from Hegel’s *Logic*:

“it is the dialectical immanent nature of ‘being’ and ‘nothing’ themselves to manifest their unity, that is, ‘becoming’, as their truth... They sink from their initially imagined independence to the status of moments, moments which are still distinct but at the same time are sublated” (de Boer 2010, 57).

This movement stems from the negative relation of ‘nothing’ to ‘being’, and only through the dialectical sublation of these terms are they reconciled. Again this is not an arbitrary opposition but one that arises naturally from the concepts themselves. Both moments are thus recognized as necessary, and the relation has produced a movement which takes consciousness to a higher level of understanding.

The positing of negation is thus a powerful act, and as such Hegel also makes it the grounds for subjectivity. The various modes of relation that Spirit posits between itself and the world are the negative assertions that comprise the life of the subject. The ‘I’ posits itself as

other; “it finds itself as a thing, as a life, but makes a distinction between what it is itself and what it has found, a distinction, however, which is none” (*Phenomenology* 1977, 157). Hegel’s underlying Spiritual monism is brought to light here, but the reality of the Absolute is ultimately dependent on the manifold relations of the particulars to each other. The subject is thus transient, never at rest, “its self-repose being an absolute restless infinity” (*Phenomenology* 1977, 106). The nascent operations of consciousness are such that it can never be still, can never be content merely with what is before it. To refrain from positing and asserting one’s own subjectivity is to relinquish life itself; “the living substance is being which is in truth Subject, or, what is the same, is in truth actual only insofar as it is a movement of positing itself” (*Phenomenology* 1977, 129). This insight is crucial for seeing the existential import of Hegel’s philosophy, not to mention the epistemological and ontological implications of this relation between subjectivity, negativity, and life.

The life of the concept is a complex notion best illustrated through Hegel’s own analogies of living things. Life is identified with organicity, or the processual unfolding that Hegel also attributes to Spirit. At the beginning of the *Phenomenology* he illustrates how:

“the bud disappears in the bursting forth of the blossom, and one might say that the former is refuted by the latter... Yet at the same time their fluid nature makes them moments of an organic unity in which they not only do not conflict, but in which each is as necessary as the other” (*Phenomenology* 1977, 2).

As discussed above, the negation of the bud by the blossom is not a refutation of the former but merely the necessary stage or moment which it must pass through in order to come to fruition. The false assertions of Spirit are similarly necessary, but must be negated themselves if they are to refrain from falling into dogmatism. Refusing to be open to a negation of one’s own subjective standpoint, even when reified and raised to the level of Science, is to support a dead and not a living philosophy. As Walter Kaufmann says in his text on Hegel, “by never making its own negativity its content, such reflection is never in the matter but always beyond it,”

that is, outside the stream of life (Kaufmann 1966, 90).

How is this dynamism compatible with Hegel's notion of the Absolute then? In German Idealism the concept holds a great deal of weight, and following the development of Fichte and Schelling's systems, Hegel's Absolute is considerably different. There remains the Absolute as an underlying universal, but it is not a mere principle of identity ($A=A$), or as he puts it, "the night in which all cows are black" (*Phenomenology* 1977, 9). Instead Hegel finds the need to maintain the reality of particularities in the face of this Absolute, otherwise the entire endeavor of philosophy is lost in a "drab, monochromatic formalism" (*Phenomenology* 1977, 9). The connection with Spinoza is notable here as the very possibility of the Absolute is dependent on the existence of its manifold parts, making "them at the same time a unity in which they not only do not conflict, but in which one is as necessary as the other; and it is only this equal necessity that constitutes the life of the whole" (*Phenomenology* 1977, 2). The interdependence of the whole and the part is integral to Hegel's system. This prevents a descent into a dichotomy between the Absolute and the phenomena, making them one and same, where "the individual forms of Nature are dissolved and which, at the same time, breaking away from their continuity, exist on their own account" (*Phenomenology* 1977, 155).

Hegel's concepts in the *Phenomenology* are representative of his philosophy as a whole and offer an entryway into his system. Though it fell into some disrepute it remains an important philosophical text for its depiction of the history of philosophy as well as its critical insights. I have provided a brief explication of some concepts and in the second part will attempt to show that the text has not been rendered out-of-date, not to mention the system as a whole. Hegel's critical insight is often construed as being delivered from a place of knowledge, a resting point where knowledge of the whole has been attained. However, the end of the *Phenomenology*, Absolute Knowing, is merely the vantage point from which speculative philosophy can begin. This culmination has been interpreted as being indicative of a more static end-point by Hegelians from both sides. What follows will then be an analysis of this perspective adopted by the likes of

Fukuyama and Kojève, and to show that it is an improper understanding of Hegel's key assertions. Many of Hegel's concepts influence this view, and it is not to be considered false, merely partial and incomplete. In their assertion of a static end, an absolute vantage point from which all knowledge and history can be examined in their entirety, Kojève and Fukuyama contribute to this dialectical process.

*PART II – PERPETUAL HISTORY AND
SPIRIT'S SELF-REFLECTION*

Interpreters of Hegel's philosophy often seek to distill the philosophical into the material, social, and political structures of the time in which they are writing. For this reason his teleology has been taken up and appropriated by various schools of thought. These notions of history and critique are not entirely separated from the fundamental ontological and epistemological implications of Hegel's work, but seek to distill his philosophical insights into empirical forms that support one ideology or another, from Marxism to Capitalism. There is also a vein of scholarship that takes the implications of Hegel's teleology to an extreme and assert the need for a complete system of concepts, finite and determinate. As well, there are those who would argue that the nature of Absolute necessitates a standpoint which acknowledges and reconciles the relation between the universal and particular. All of these are interpretations deficient of an understanding of Hegel as a critical philosopher. In the *Phenomenology*, Spirit is never content with its content; it always seeks to go beyond. To remain rooted in a single belief, be it philosophical or political, is more dangerous than accommodating otherness.

In *The End of History*, Francis Fukuyama argues that Hegel conceived of a total culmination of human progress in the state. As he claims, "Hegel believed that history culminated in an absolute moment – a moment in which a final, rational form of society and state became victorious" (Fukuyama 107). This state was to be built on the ideals of the French Revolution, now transposed into the West, "the end point

of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government" (Fukuyama 108). While this assertion about Hegel's thought might seem valid, this attempt at universalization cannot be construed as a natural unfolding of thought. The dialectic does not seek to totalize or command, instead it is a negative endeavor; "it reverses hierarchies... beyond any legitimacy that the Hegelian system as a whole might claim, dialectic asserts the illegitimacy of any masterful gesture, as in the famous dialectic of master and slave" (Donougho 1997, 114). The totalization of the state's control would be antithetical to Hegel's vision.

Ultimately the problem for Fukuyama is one of ideology. To believe that liberal democracy somehow transcends ideology is to be too rooted in the ideology to see its deficiencies. Jon Stewart points out that "every generation and every new political movement has attempted to portray Hegel as an ally of its particular creed" (Stewart 1996, 3). Fukuyama's argument for liberal democracy derives its legitimacy from the political realm of norms and power, the ideals of the West being the dominant hegemonic force today. There is nothing inherent in liberal democracy which makes it a necessary end, nor is it even in Hegel's dialectic to assert such an end. This is what allows both Marx and Fukuyama to appropriate Hegel for their own ends. When speaking of progress and transcending ideology one must look at what Hegel truly means by this. No single structure is capable of expressing the needs of humanity in every instance. It is for this reason that Hegel derides Kant's triadic form and moral law as dealing with empty content and an abstract formalism (*Phenomenology* 1976, 10). The emergence of any dominant structure or ideology must always be superceded, and its antithesis is brought about from within itself, from capitalism or liberal democracy's own internal contradictions.

There is a similar interpretation which draws the end-point of history out of the fact that mankind progresses from barbarism (sense-certainty) to a place of civilization. Hegel himself illustrates this Euro-

centric attitude in his *Philosophy of History*.² The teleology implied here is that progress is always a progress-towards something, namely an end, whether it be civilization or a recognition of the Absolute. Looking again at the metaphor of the bud and flower, it is necessary that the bud culminate in the blooming of the flower; “the necessity in what takes place is hidden, and shows itself only in the End, but in such a way that this End shows that the necessity has also been there from the beginning” (*Phenomenology* 1977, 157). Its end is already implicit in it, and once comprehended as Hegel has illustrated, the necessity of the parts and their co-dependent origination is recognized. Hegel’s idea of ends, however, does not necessitate any point of rest, for the flower always sows the seeds of its descendants from within itself. To think that the freedom and individualism brought about by Fukuyama’s ideologies will not produce something radically other is to be too embedded in that ideology. The nature of self-consciousness is to always be in movement, even when at rest, and its possibility as subjectivity is only actual in positing itself as negativity. There is an endless self-differentiation of Spirit within the manifold processes of life.

Further, the nature of progress is misconstrued in the above interpretation. Hegel interprets reason and the grounds for experience to be expansive rather than finite and determinate. The goal is not to use reason to “ferret out hidden objects” (Westphal 1973, 3) that ground our experience in some universal or concrete manner, but to build up an ever-growing body of knowledge, an arborescent assemblage which is capable of self-reflection and correction, never content with itself. The post-enlightenment era has revealed many discourses which were once buried beneath the power structures of European domination. The advent of feminism, as well as examples from around the globe from political Islam to the authoritarian capitalism of the Asian continent is indicative of the need for self-reflection rather than assured belief. As Findlay puts it,

2 Just look at the table of contents to see the categorization and treatment of non-Western races.

“the building set up by thought’s perpetual self-transcendence is in fact not an erect but a tapering structure: it is a widening, top-heavy building in which the higher storeys extend farther beyond their base. More entities, more concepts and principles are in fact always needed” (Findlay 1976, 6).

Recall that exclusive opposition is used to highlight the maximum difference between two poles; they are already immersed in difference and otherness. In fact, it is only this manifold difference that affords Spirit the opportunity to discover these dialectical relations.

Hegel’s religious aspect is seen as furthering the narrative of an absolute moment, though I would argue his pantheism is not indicative of traditional theology. Hegel’s religiosity is certainly a facet of his philosophy, but it is always an immanent and not transcendent God which makes itself manifest. In *Hegel’s Open Future* John Burbidge highlights this point by saying that “this singular relation (to God) is thus not opposed to an abstract universal but is rather one moment within the universal’s self-determination” (Burbidge 1997, 177). This means that the relationship of the particular individual to God is in fact an expression of God as the Absolute, though not God as an anthropomorphic deity or transcendent truth. Further, Kaufmann states that:

“For Hegel, the infinite God is dead... there is no supreme being beyond; the spirit is not to be found in another world; the infinite spirit has to be found in the comprehension of this world, in the study of spirits summoned in the Phenomenology. History comprehended must replace theology” (Kaufmann 1966, 162).

This is certainly a radical departure from the Christian tradition, but Hegel stresses in his section on Revealed Religion that it too must be open; it must raise itself beyond any dogma and be justified in history and philosophy. Here Hegel is similar to Spinoza in that he denies any kind of transcendence. Once this misconception is removed any religious promise or intonation is shown to be simply not there.³

3 This is not to say that religion is not important to Hegel, merely that any attempt to derive a telos from the idea of a religious promise or the realization of a static Absolute would be to misconstrue his notion of revealed religion.

A further argument for an end of history stems from Kojève's notion that knowledge is only really attainable when history comes to an end. This is again a misreading of the nature of Absolute Knowing. The beginning of speculative philosophy at the end of the *Phenomenology* does not at all imply that knowledge demands a stable ground. One of the last pages of the *Phenomenology* states that "In the immediacy of this new existence the Spirit has to start afresh to bring itself to maturity as if, for it, all that preceded were lost and it had learned nothing from the experience of the earlier Spirits" (*Phenomenology* 1976, 492). The willingness of a descent into ignorance for the sake of knowledge is something sorely missing from the realm of philosophy, and the constant re-appraisal of even the slightest of facts is beneficial to the body of work as a whole. Hegel himself states that "what is most harmful is trying to preserve oneself from errors" (Kaufmann 1966, 170). This is a lesson for the Hegelian as well; one must read Hegel as he read other philosophers in order to point out his pre-suppositions, historical biases, and philosophical inadequacies.

Hegel's future is certainly an open one, and his ideas ought to be examined in light of political, social, and philosophical changes that have occurred since his time. Every time seems to call out to philosophy to express the needs and wants of a society, as well as to express the prevalent attitudes towards the world and to examine them. In his time this was expressed through Schelling, and the works of Kant and Hegel influenced the post-enlightenment era and have become the foundations for the modernity. Rather than be content in our assurances, it is important that we take a critical eye, not only to the past but to the present, in hopes of a brighter future. Hegel's philosophy offers a way to examine philosophy as whole, but this does not mean that he himself rises above it. A meta world-view such as the one offered by his history of philosophy is beneficial only insofar as it can contextualize and show the falsity and error of a position that appears at first to be all too certain.

WORKS CITED

- Adorno, Theodor. 1994. *Hegel: Three Studies*. Translated by Shierry Webber NicholSEN. Boston: MIT Press.
- Bowman, Brady. 2012. "Spinozist Pantheism and the Truth of 'Sense Certainty.'" *Journal of the History of Philosophy* 50:85-110. Accessed December 12, 2012.
- Burbidge, John. 1997. "Hegel's Open Future." In *Hegel and the Tradition*, edited by Michael Baur and John Russon, 176-189. Toronto: University of Toronto Press.
- Callinicos, Alex. 1995. *Theories and Narratives: Reflections on the Philosophy of History*. North Carolina: Duke University Press.
- De Boer, Karin. 2010. *On Hegel: The Sway of the Negative*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Donougho, Martin. 1997. "Hegel as Philosopher of the Temporal [irdischen]World: On The Dialectics of Narrative." In *Hegel and the Tradition*, edited by Michael Baur and John Russon, 111-142. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- Doull, James. 2000. "Hegel's Phenomenology and Post-Modern Thought." Animus 5. Accessed November 10, 2012. <http://www2.swgc.mun.ca/animus/Articles/Volume%205/doull5a.pdf>
- Doull, James and F.L. Jackson. 2003. "The Idea of a Phenomenology of Spirit." Animus 8. Accessed November 10, 2012. <http://www2.swgc.mun.ca/animus/Articles/Supplementa/jackson5addendum.pdf>
- Findlay, J.N. 1976. "The Contemporary Relevance of Hegel." In *Hegel: A*

- Collection of Critical Essays*, edited by Alisdair MacIntyre, 1-21.
New York: University of Notre Dame Press.
- Fukuyama, Francis. 1998. "The End of History." In *The Geopolitics Reader*,
edited by Gearoid O Tuathail, Simon Dalby, and Paul Routledge,
107-117. New York: Routledge.
- Hegel, Friedrich. 1977. *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller.
London: Oxford University Press.
- Hegel, Friedrich. 1956. *Philosophy of History*. New York: Dover
Publications.
- Hoffman, Susan-Judith. 1997. "Der Unterschied zwischen "Differenz"
und 'Unterschied': A Re-evaluation of Hegel's Differenzschrift." In
Hegel and the Tradition, edited by Michael Baur and John Russon,
245-263.
- Hyppolite, Jean. 1974. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of
Spirit*. USA: Northwestern University Press.
- Jameson, Frederic. 2010. *The Hegel Variations on the Phenomenology of
Spirit*. London: Verso.
- Kaufmann, Walter. 1966. *Hegel: Reinterpretation, Texts and Commentary*.
New York: Anchor Books.
- Kaufmann, Walter. 1976. "The Hegel Myth and Its Method." In *Hegel: A
Collection of Critical Essays*, edited by Alisdair MacIntyre, 21-60.
- Kojève, Alexandre. 1966. *Introduction to the reading of Hegel: Lectures on
the Phenomenology of Spirit*. Paris: Basic Books Inc.
- Solomon, Robert. 1983. *In the Spirit of Hegel*. London: Oxford University
Press.

- Solomon, Robert. 1976. "Hegel's Concept of Geist." In *Hegel: A Collection of Critical Essay*, edited by Alisdair MacIntyre, 125-150.
- Schultz, Lucy. 2012. "Nishida Kitro, G.W.F. Hegel, And the Pursuit of the Concrete." *Philosophy East and West* 62:319-335. Accessed December 11, 2012.
- Stewart, Jon. 2000. *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit: A Systematic Interpretation*. Illinois: Northwestern University Press.
- Stewart, Jon. 1996. *The Hegel Myths and Legends*. Illinois: North-Western University Press.
- Taylor, Charles. 1976. "The Opening Arguments of the Phenomenology." In *Hegel: A Collection of Critical Essays*, edited by Alisdair MacIntyre, 151-188.
- Westphal, Merold. 1979. *History and Truth in Hegel's Phenomenology*. New Jersey: Humanities Press.



Le sublime dans Les Frères Karamazov de Fédor Dostoïevski : incarnation et portée

Émilie Turmel
Université Laval

INTRODUCTION

« Quelle est la beauté qui sauvera le monde ? » (Dostoïevski 1961b, III, V, 91), demande Hippolyte au prince Mychkine, dans *l'Idiot*. Cette question, soulevée par Fédor Mikhaïlovitch Dostoïevski vers 1868, trouve possiblement sa solution dans *Les Frères Karamazov*¹ (1879-1880), roman considéré comme le « testament spirituel » (Klimov 1986, 21) et l'œuvre la plus achevée de son auteur. Ne se permettant pas de juger les hommes, Dostoïevski est loin d'être un écrivain *à thèse* et il est difficile de lui imputer définitivement une quelconque idéologie religieuse, politique ou philosophique.

Cependant, ses récits esquissent un canevas qui paraît s'éclaircir à la lumière des théories kantienne et schillérienne du sublime. Grand admirateur de Friedrich Schiller, Dostoïevski fut considérablement influencé par cet artiste qu'il associait souvent à Shakespeare (Catteau 1978). Schiller, quant à lui, est largement redevable de l'esthétique

1 Ce drame spirituel raconte l'histoire des quatre fils de Fédor Karamazov et du parricide commis par l'un d'eux. Chacun de ces frères représente une figure typique de la société russe de cette époque : Dmitri (Mitia), le frère aîné, est un ancien soldat débauché ; Ivan et Alexis (Aliocha) sont ses demi-frères, l'un intellectuel, l'autre novice dans un monastère ; et personne, à part le père, ne sait que Paul (Smerdiakov), son serviteur, est le benjamin de la famille. C'est d'ailleurs ce dernier qui commet le meurtre dont Mitia est accusé à tort, catalyseur tragique de l'évolution psychologique des personnages.

d'Emmanuel Kant, bien qu'il en ait repoussé les limites dans un essai intitulé *Du Sublime*. C'est pourquoi une incursion dans la *Critique de la faculté de juger* s'avère indispensable, par ricochet, à l'étude des textes de Dostoïevski.

Pour mener à bien cet examen du sublime chez Dostoïevski, nous nous proposons d'abord d'exposer brièvement ce qui distingue le sublime du beau selon Kant. Après quoi nous revisiterons, de concert avec Kant et Schiller cette fois, le sentiment de l'expérience sublime à travers ses deux formes, soit le sublime mathématique et le sublime dynamique. En vue de comprendre, du moins en partie, l'esprit du projet esthétique et moral dont l'œuvre de Dostoïevski est le support vivant, cette enquête s'intéressera plus particulièrement aux personnages des frères Karamazov. Ainsi, c'est par le biais du second genre de sublime, aussi appelé sublime de disposition, que nous observerons l'échec du sublime chez Smerdiakov, Dmitri et Ivan, puis sa victoire chez Aliocha.

LE BEAU ET LE SUBLIME (MATHÉMATIQUE ET DYNAMIQUE)

Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant s'attaque d'abord au problème de la beauté. Déclarer un objet beau ou effectuer un jugement de goût, c'est rapporter le sentiment de plaisir ou de déplaisir que l'on éprouve à la représentation de cet objet, et ce, par le biais d'un libre jeu entre l'entendement et l'imagination² (Kant 1995, §1). Le jugement esthétique, faculté purement subjective, est par ailleurs absolument désintéressé. En effet, alors que le plaisir provoqué par l'agréable est lié à une certaine satisfaction personnelle, celui que procure le beau ne s'attache qu'à la forme de l'objet, à sa représentation pour elle-même, et n'accorde aucune importance à l'existence de l'objet en vue d'un quelconque usage. Aussi le

2 Pour Kant, la connaissance est issue de la collaboration de deux facultés : la sensibilité et l'entendement. La première reçoit son objet de façon passive par le biais des sens et produit des intuitions sensibles qui sont ordonnées par la seconde à l'aide de concepts. L'imagination est une faculté qui agit à titre d'intermédiaire entre la sensibilité et l'entendement, car elle permet à la fois de reproduire les intuitions sensibles, grâce à la mémoire, et de schématiser les concepts, grâce à la représentation.

jugement de goût est-il libre (Hartmann 1997, 58), car contrairement au bon, à l'utile et à l'agréable, il n'est pas possible d'en forcer l'assentiment par la raison ; il ne peut être justifié par aucun concept. Ce détachement est à la source des prétentions du jugement de goût à l'universalité (Kant 1995, §8) : n'étant mêlé à aucun intérêt individuel, le beau est en droit de revendiquer une validation intersubjective. Et cette universalité concourt également au plaisir esthétique qui se prend non seulement dans l'accord de nos facultés entre elles, mais aussi dans l'approbation des autres à l'égard de notre jugement. Du fait d'être communicable, le jugement de goût acquiert une certaine valeur objective grâce à l'adhésion de tous, adhésion qui repose sur un principe que Kant appelle le « *sensus communis* » (§20). En d'autres mots, cela signifie que le sentiment de plaisir provoqué par le beau et qui concourt à former le jugement de goût résulte d'une sorte de principe général subjectif ; nous supposons qu'un bel objet devrait plaire à tous. Ce sens commun est une faculté qu'il faut distinguer de l'entendement qui, lui, juge d'après des concepts. De plus, le Beau est considéré comme une *finalité sans fin* (§10-17), c'est-à-dire qu'en effectuant un jugement esthétique, le sujet sent que la destination de la représentation de l'objet est la beauté, sans connaître la cause ni le but d'une telle beauté. En fait, pour se représenter la finalité *objective* de cet objet, qu'elle soit externe (utilité) ou bien interne (perfection), il faut préalablement posséder le concept de ce que cette chose devrait être. Or, puisque le beau ne repose ni sur l'intérêt, ni sur un quelconque concept, il ne reste pour en juger que la finalité *subjective* des représentations. Ainsi, au fondement du jugement de goût se trouve uniquement la forme, seul élément universellement communicable, de la finalité de son objet. Cette forme n'est pas l'*Idée*, mais plutôt l'*Idéal* du Beau, parce qu'elle ne participe pas de la raison, mais bien de l'imagination, faculté qui permet de se représenter le singulier en adéquation avec l'Idée, Idée qui, lorsqu'elle provient d'une volonté supérieure, donne l'intuition d'une beauté *libre*, c'est-à-dire sans but déterminé, *sans fin*, et permet d'exercer un jugement de goût qui soit pur. Au contraire, lorsque cette Idée est informée par la raison, à savoir quand la beauté est *adhérente*, qu'elle doit se conformer à un concept, le jugement de goût est impur. On pourrait donc conclure

qu'il y a plus de beauté, pour Kant, dans la nature que dans la production artistique humaine.

Le sublime, quant à lui, est « ce qui est *absolument grand* », c'est-à-dire « *ce qui est grand au-delà de toute comparaison* », écrit Kant (1995, 229). Il peut être considéré comme le jugement de goût transposé à l'infini et ainsi en conserver quelques caractéristiques : la subjectivité, le désintéressement, l'universalité et la finalité. Toutefois, contrairement au beau, la satisfaction associée au sublime ne provient pas de l'objet (§25). Alors que le beau s'intéresse à la représentation de son objet et donc à une forme limitée, le sublime est caractérisé par la dimension illimitée de son objet. Or, si le sublime est l'infiniment grand (de tous points de vue), rien dans la nature ne saurait être proprement sublime, car tout corps sensible possède, par définition, une étendue restreinte. Seuls les objets naturels bruts (§26), c'est-à-dire n'ayant aucune fin déterminée, contrairement aux productions artistiques et aux choses de la nature desquelles on a levé le voile du mystère, peuvent inspirer à l'homme le sentiment du sublime. Comparons par exemple le sommet de l'Everest à celui d'une pyramide égyptienne ou encore le ciel étoilé aux lumières d'une ville ; les premiers l'emportent sur les seconds parce qu'ils correspondent davantage à un Idéal de beauté (libre) qu'à une Idée de cette beauté (adhérente).

Tandis que le jugement de goût est perçu comme un libre jeu entre l'imagination et l'entendement, la première phase de la dialectique du sublime, selon Kant, est l'immobilisation de l'imagination ainsi que la capitulation de l'entendement (Hartmann 1997, 66). Cette défaite des facultés intellectuelles dans leur effort de progression vers l'infini permet

à la raison³, qui prend le relais, de se rendre compte de l'inadéquation du monde empirique à l'Idée de totalité absolue qui l'habite, ce qui éveille en elle le sentiment d'un pouvoir suprasensible. Bref, le sublime est « la disposition de l'esprit produite par une certaine représentation qui met en activité la faculté de juger réfléchissante » (Kant 1995, 232). Ainsi, le principe du beau se trouve-t-il hors de nous, alors que celui du sublime se retrouve en nous, l'objet qui provoque le sublime n'étant qu'un tremplin dont se sert l'esprit humain pour arriver à sa propre grandeur.

Le beau et le sublime ne divergent pas uniquement en ce qui a trait à leurs objets respectifs ou quant à la source du sentiment de plaisir qui les accompagne, mais aussi en ce qui concerne leur réception. Si le beau « laisse à l'homme sa tranquillité d'âme et son équanimité », le sublime est comme un « séisme spirituel » où « l'esprit est mis en mouvement, et l'âme affectée d'émotions violentes » (Hartmann 1997, 62). Par opposition au beau, qui n'est qu'une contemplation joyeuse, le sublime engendre plutôt un « plaisir négatif » (Kant 1995, §23). Lors d'une telle expérience, la sensibilité se fait d'abord violence afin de dépasser ses limites dans l'imagination, mais ayant atteint son maximum, cette dernière est prise d'un vertige devant l'immensité de ce qui lui reste encore à accomplir. Elle s'effondre donc, humiliée. L'esprit est alors effrayé par son incapacité à comprendre la grandeur du mystère de la nature et n'éprouve que de la répulsion face à celle-ci. Cependant, si l'imagination est impuissante à effectuer le travail que lui demande l'intuition sensible, elle peut légitimement répondre aux

3 Chez Kant, la raison est la faculté qui gouverne l'ensemble des autres pouvoirs de connaître, soit la sensibilité, l'entendement et l'imagination. L'entendement produit des jugements grâce aux synthèses qu'il opère sur le divers de l'intuition et la raison lie ces jugements entre eux. Ainsi, Kant déroge de la distinction traditionnelle voulant que la raison apparaisse comme une saisie immédiate du vrai et que l'entendement en soit une connaissance discursive ou médiate. Ajoutons que la raison a pour ambition de porter la connaissance à une unité systématique totalitaire ; elle veut donc atteindre le niveau des principes inconditionnés, des Idées transcendantes. Lorsqu'elle parvient au rang de ces évidences (des syllogismes), elle n'a d'autre choix que d'abandonner sa prétention à *connaître* de telles choses pour employer sa capacité à les penser, car si l'on ne connaît que les objets que l'on perçoit à travers nos sensations, rien n'empêche de penser ce qu'aucun de nos sens ne peut percevoir. L'Idée, forme parfaite et immuable, permet donc de rendre compte du monde empirique sans être issue de l'expérience, car elle dépasse infiniment les choses sensibles ; c'est un maximum, une perfection non-atteignable, qu'il faut néanmoins viser.

mêmes exigences venant de la part de la raison, car l'infini ne déborde pas l'Idée du suprasensible (§27). S'ensuit un profond soulagement ainsi qu'un sentiment de plaisir équivalent, plaisir qui ne provient non plus de la contemplation de l'objet, mais plutôt de l'appréciation esthétique du pouvoir illimité de la conscience. Cette supériorité ainsi acquise permet à l'homme de reconnaître sa part d'indépendance face aux lois empiriques et, de ce fait, la liberté se taille une place dans une nature apparemment déterminée...

Le type de sublime dont il a été question jusqu'à maintenant, à savoir celui qui tire l'imagination du côté de la faculté de connaître et qui « renvoie aux objets de la nature lorsque leur majesté nous impressionne et suscite notre admiration » (Hartmann 1997, 59), est le sublime mathématique ou, en termes schillériens, sublime de connaissance. Il existe un second genre de sublime défini par Kant et auquel Schiller s'intéresse davantage, soit le sublime dynamique ou sublime de disposition, qui oriente plutôt l'imagination du côté de la faculté désirante et « vise la Nature considérée pour elle-même, lorsqu'elle se manifeste à nous comme une force irrésistible » (59). Or les forces naturelles, parce qu'elles peuvent détruire notre être physique, sont menaçantes pour notre instinct de conservation, d'où le sentiment de crainte suscité d'emblée à leur égard. En effet, « [notre] sensibilité est [...] tout autrement intéressée par un objet redoutable que par un objet infini », affirme Schiller (2005, 41). Ici, un bémol s'impose, car pour inspirer le sublime, un objet ne doit jamais éveiller de sentiment lié à l'intérêt personnel. Ainsi, pour que la nature comme force puisse engendrer une expérience sublime, le sujet doit être à l'abri de sa puissance (Kant 1995, §28). Autrement dit, puisqu'un être qui souffre réellement n'est pas libre vis-à-vis de la nature, mais plutôt soumis à ses lois, la peur et la souffrance éveillées par le sublime doivent être vécues uniquement par procuration, c'est-à-dire dans un élan de sympathie (*συμπάθεια*) ou de compassion (*com-passio*), ce qui consiste à « souffrir avec ». Il devient possible de qualifier notre esprit de sublime, car s'il est vrai que celui-ci reconnaît la nature comme une *puissance*⁴ devant laquelle il faille

4 La force est dite *puissance* lorsqu'elle est supérieure à la résistance opposée par une autre force, celle d'un obstacle.

incliner notre « moi » terrestre (en effet, malgré la résistance physique que notre corps oppose à la nature, celle-ci sera toujours triomphante), il se sait néanmoins supérieur à la nature en ce sens qu'il est le seul qui soit capable de la penser. Une réflexion de Blaise Pascal (1962, 162) nous semble illustrer les propos de Kant et de Schiller :

L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui ; l'univers n'en sait rien.

En résumé, tout le sublime se joue dans la résistance que notre esprit oppose aux forces naturelles afin de préserver son autonomie et sa dignité par rapport à celles-ci. L'expérience sublime nous apprend donc simultanément la valeur inestimable de notre personne intellectuelle et morale ainsi que l'insignifiance de notre être physique. Cependant, le sentiment du sublime suppose une condition essentielle supplémentaire. Comme nous l'avons vu, les lois de la nature sont des puissances susceptibles d'engendrer un sentiment de sublime ainsi qu'un sentiment de crainte puisqu'elles représentent un danger pour la survie. Chez les hommes qui sont davantage pris de peur que touchés par le sentiment du sublime, remarque Schiller, la présupposition d'une finalité divine dans la nature semble manquer (Schiller 2005, 49). En d'autres termes, pour ne pas craindre la mort, il faut avoir l'Idée de l'immortalité de l'âme. Et cette Idée va de pair avec celle de la Divinité, qui peut aussi être à l'origine du sublime comme de la crainte. Or Schiller explique qu'on ne peut craindre que la désapprobation de Dieu, laquelle peut être évitée si notre *volonté* est en conformité avec notre *raison*⁵ (50-51). Ainsi, pour être ému ou affecté par le sublime dynamique, l'homme doit avoir une sincère disposition au sentiment moral, il doit posséder une certaine capacité d'accueil aux principes qui dépassent le monde empirique (comme les Idées

5 Schiller écrit : « La volonté est le caractère spécifique de l'homme ; et la raison même n'est que la règle éternelle de sa volonté. La nature entière agit raisonnablement : toute notre prérogative, c'est d'agir raisonnablement, avec conscience et volonté. Tous les autres objets obéissent à la nécessité : l'homme est l'être qui veut. » (2005, 13)

transcendantes chez Kant). Ce prérequis fait en sorte que contrairement au jugement sur le beau, duquel on peut attendre un plaisir nécessaire, le jugement sur le sublime ne provoque pas nécessairement le même sentiment chez tous les hommes. « En fait, précise Kant, en l'absence de développements des Idées éthiques [...] préparés par la culture, [ce que] nous nommons sublime apparaîtra simplement effrayant à l'homme inculte » (Kant 1995, §29). Cela confirme l'importance d'une éducation morale. Et cette éducation, nous le verrons plus tard, n'est possible que par l'exercice du jugement de goût concernant le beau, jugement qui résulte du libre jeu entre l'entendement et l'imagination.

L'ÉCHEC DU SUBLIME : LA PERVERSION DES DISPOSITIONS

Dans le précédent exposé, nous avons vu que le sublime n'est pas une propriété de l'objet, mais plutôt un attribut du sujet. Conséquemment, dans ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Kant affirme qu'il existe des tempéraments portés au sublime. Outre le flegmatique qui est profondément inapte au sublime, il reconnaît dans le caractère sanguin le plus propre au beau ainsi que dans les personnalités colérique et mélancolique les adjuvants les plus efficaces du sublime (Hartmann 1997, 50). En réalité, la faculté de sentir le sublime est donnée à tous (ou presque), mais ce germe, selon Schiller, ne pousse pas également, ce qui fait que l'expérience du sublime ne consacre pas nécessairement le caractère moral élevé. Effectivement, la sensibilité n'est pas la seule faculté en jeu dans cet apprentissage ; la raison et l'entendement y sont pour beaucoup. En d'autres mots, écrit Hartmann en expliquant le point de vue de Schiller, « [le] champ du sublime est transversal à celui de la moralité, il le croise sans le recouvrir » (1997, 53). On peut donc être disposé au sublime sans toutefois l'atteindre, faute d'imagination ou de jugement. Kant, dans ses *Observations*, note que tous les caractères propres au sublime peuvent dégénérer. De cette manière, le mélancolique risque de devenir extravagant et fantasque ; le sanguin, fade et frivole ; le colérique, vaniteux et fou (Kant 1953, 31-4). Or, les Karamazov sont capables

du meilleur comme du pire, car ce sont des « natures larges, [...] des êtres capables de contenir en eux toutes les contradictions de la vie et de contempler simultanément les deux abîmes, celui d'en-haut, l'infini de nos plus nobles aspirations, et celui d'en-bas, l'infini des plus basses et des plus honteuses déchéances » (Dostoïevski 1961e, XII, VI, 239). Il est important de rappeler que le sublime dynamique ne s'atteint qu'à travers la résistance. Cette lutte se joue d'ailleurs sur deux fronts et vise à vaincre notre attachement au monde empirique tout en affermissant la volonté qui résulte de nos raisonnements. Comme l'écrit Schiller (2005, 137-38) :

[Toute] action immorale [est due au] conflit entre le bien et l'agréable, [...], entre la convoitise et la raison : la *force* des instincts sensibles, d'une part, et, de l'autre côté, la *faiblesse* de la volonté. [...] Il peut donc y avoir deux différentes manières de favoriser la moralité, de même qu'il y a deux sortes d'obstacles qui la contrarient : ou bien il faut fortifier le parti de la raison, et la puissance de la bonne volonté, de sorte que nulle tentation ne la puisse vaincre, ou bien il faut rompre la force de la tentation, pour que la raison et la volonté, bien que plus faibles soient encore en état de la surmonter.

En somme, si l'homme ne parvient pas à se hisser jusqu'au sentiment du sublime, c'est qu'il a été vaincu par l'un ou l'autre de ces obstacles. Cette défaite occasionne alors une immense souffrance, une souffrance réelle. Dans *Les Frères Karamazov*, Félioukovitch, l'avocat qui défend Dmitri (accusé de parricide), se base sur une prémisse semblable pour mener son plaidoyer : « Le sentiment moral blessé et, qui pis est, le sens esthétique outragé, ne pardonnent point », affirme-t-il (Dostoïevski 1961e, XII, IX, 282). Et qui souffre n'est pas libre. Aussi cet échec marque-t-il également la différence entre deux sous-catégories du sublime dynamique, soit le sublime de disposition et le sublime d'action (Schiller 2005, 89). Le sublime de disposition est un état statique et ne peut être compris que d'un point de vue esthétique ; l'homme qui en fait l'expérience n'est libre qu'*en puissance* (sa volonté n'est qu'une possibilité). Le sublime d'action, lui, peut être compris d'un point de vue moral, car l'homme qui en fait l'expérience accomplit sa destinée *en acte* (sa volonté est réellement libre). L'abdication de l'homme devant les lois déterministes de la nature peut aussi se traduire par le refus ou l'incapacité de sacrifier son « moi »

terrestre au profit d'une entité supérieure, le « moi » céleste. Nous verrons comment s'incarne cette chute chez trois des quatre frères Karamazov, soit Smerdiakov, Dmitri et Ivan⁶.

PAUL (SMERDIAKOV) :
L'ABSENCE DE DISPOSITIONS

Parmi les frères de cette famille, seul le fils illégitime de Fédor, Smerdiakov, ne présente aucune propension au sublime et ne fait ainsi pas partie de ce qu'Hyppolite Kirillovitch, procureur attitré au procès de Dmitri, appelle des âmes larges. Il correspond au type flegmatique que Kant décrit dans ses *Observations*. Selon Kant (1953, 30), l'insensibilité dont fait preuve le flegmatique est le propre des hommes grossiers dont les penchants sont apparentés à la cupidité. Comme Smerdiakov est dépourvu de toute disposition morale (Grigori, le serviteur de Fédor et le tuteur du jeune homme, n'ayant jamais réussi à lui enseigner les Saintes Écritures [Dostoïevski 1961c, III, VI, 242]), il n'est aucunement question d'une lutte entre ses propres forces et celles de la nature. C'est ce qui arrive lorsque l'homme subit une trop grande objectivation et « devient insecte »⁷ : il tombe dans l'indifférence. Nous pourrions ajouter que « [celui] que le beau n'aura pas effrayé ne l'aura reçu que pour sa perte. Le beau n'aura été pour lui que l'occasion de s'enfoncer dans l'aveuglement et d'oublier plus encore » (Chrétien 2008, 55). Dans *Les Frères Karamazov*, Smerdiakov est effectivement réduit à l'état de chose, d'objet, de machine, voire d'instrument et il l'exprime lui-même lorsqu'il dit à Ivan : « [...] je n'ai été, moi, que votre auxiliaire, votre fidèle Litcharda. » (Dostoïevski 1961e, XI, VIII, 111) Smerdiakov n'est pas libre – d'ailleurs, c'est un serviteur, un laquais, un valet –, mais il ne semble pas en souffrir, car il est pris dans une

6 Ivan et Dmitri sont respectivement comparés par leur père aux personnages de la pièce schillérienne *Les Brigands*, soit les frères Karl et Franz von Moor (Dostoïevski 1961c, II, VI, 153). Cela montre la filiation entre Dostoïevski et Schiller, en plus de camper le caractère de leurs personnages : le digne et l'indigne, le révérencieux et l'irrespectueux.

7 Le *devenir insecte* est une image employée par Dostoïevski dans les *Carnets du sous-sol*. Cette transformation métaphorique consiste pour l'homme à passer d'agent à patient, de l'activité de sujet à l'état d'objet (objectivation) ; c'est abdiquer sa liberté individuelle et accepter d'être déterminé uniquement par des volontés et des lois extérieures.

double ignorance, ne sachant même pas qu'il a la possibilité d'être libre. Il se contente simplement d'être l'une des « touches [du] clavier sur lesquelles jouent de leurs propres mains, les lois de la nature » (Dostoïevski 1961a, VIII, 58). N'ayant reçu aucune éducation religieuse, il est aussi incapable d'aimer véritablement qui que ce soit, comme en témoigne ce que Grigori disait à Marfa Ignatievna : « Il ne nous aime pas nous deux, ce monstre. [...] Il n'aime personne d'ailleurs », puis, en regardant Smerdiakov : « Es-tu donc un être humain ? [...] Tu n'es pas un homme, tu es né de l'humidité des bains, voilà ce que tu es... » (Dostoïevski 1961c, III, VI, 241) Ingrat et sauvage, il méprise ses semblables et leur préfère le silence et la solitude. Smerdiakov est donc cet être, répugnant jusque dans son nom dont la sonorité évoque à la fois *smerdyt* (смердит : qui pue) et *smerdov* (смердов : serfs), qui sert de contre-exemple à Dostoïevski en ce qui a trait au sublime. En effet, il provoque chez le lecteur du dégoût pour la servitude et l'absence de culture. Au final, il faut surtout retenir de ce personnage que l'indifférence est pire que l'échec du sublime, car elle est (presque) sans issue.

DMITRI (MITIA) : PREMIER ÉCHEC DU SUBLIME

Pour classer le caractère de Dmitri selon les divisions que Kant propose dans ses *Observations*, il faudrait lui accorder une nature double, faisant de lui à la fois un sanguin et un colérique. Sanguin, parce qu'il est sensible aux belles choses et à la beauté en elle-même. Colérique, parce qu'il aime briller en public et que son orgueil, ne supportant pas l'offense, le pousse souvent jusqu'au duel. Cependant, la relation de Dmitri avec ce qu'il nomme le beau, relation qui sous-tend un lien possible avec les forces du sublime, est complexe. Conscient de son goût pour une espèce de jouissance esthétique perverse, il fait part de ses réflexions sur le sujet à son frère, Aliocha :

La beauté est une chose terrible et effrayante. Terrible parce qu'insaisissable et incompréhensible, car Dieu a peuplé ce monde d'énigmes et de mystères. La beauté! Ce sont les rivages de l'infini qui

se rapprochent et se confondent, ce sont les contraires qui s'unissent dans la paix. Je ne suis guère instruit, frère, mais j'ai beaucoup médité là-dessus. Que de mystères en ce monde! L'âme humaine est opprimée de vivre parmi tant d'énigmes indéchiffrables. [...] Ce que je ne puis souffrir est de voir des hommes, d'esprit supérieur et de cœur élevé, adorer d'abord l'idéal de la Madone pour sombrer ensuite dans celui de Sodome et Gomorrhe. Mais il est encore plus affreux d'être voué à Sodome sans pouvoir renier l'idéal de la Madone, et de le sentir brûler dans son cœur, brûler sincèrement, comme jadis, dans les années sans péché de la jeunesse. L'âme humaine est vaste, trop vaste, je l'aurais rétrécie volontiers. Le diable sait ce qui se cache dans tout cela, après tout. Y a-t-il une beauté en Sodome? Crois-le la beauté n'existe, pour l'immense majorité des hommes, que dans le péché et la perdition. Connaissais-tu ce mystère, oui ou non? Le plus terrible dans la beauté n'est pas d'être effrayante, mais d'être mystérieuse. En elle, Dieu lutte avec le diable, et le champ de bataille se trouve dans le cœur de l'homme. Si j'en parle tant, c'est parce que j'en souffre. (Dostoïevski 1961c, III, III, 214-215)

Ce discours, empreint d'une lucidité étonnante, montre que Dmitri a bel et bien l'âme assez large pour accueillir le sublime, mais il reste à savoir s'il sera capable de résister aux forces de la nature grâce à sa raison et à sa volonté. Le problème, c'est qu'il n'identifie pas correctement la source de sa jouissance dans l'expérience esthétique : il croit aimer sa souffrance, celle de la concupiscence, qu'il éprouve alors qu'il est soumis à l'épreuve de la double résistance qu'évoquait Schiller. Mais en réalité, c'est la grandeur que cette souffrance fait naître en lui par l'épreuve qu'il aime. Ainsi pense-t-il que le beau et le sublime sont plus facilement accessibles du côté de Sodome, alors qu'ils résident véritablement dans la partie supérieure et spirituelle de son âme. Mitia n'aime donc qu'un simulacre de sublimité, car sa propre douleur, loin de le libérer, ne fait que l'enchaîner davantage à son « moi » empirique, esclave de la nature. Il confond le beau et l'agréable : il voit son intérêt là où il ne devrait y avoir que pur désintéressement. À maintes reprises, il risque de devenir définitivement « une punaise, un méchant insecte » (Dostoïevski 1961c, III, IV, 216), car jouir de son propre supplice, c'est cultiver son orgueil, son égoïsme et son égocentrisme. Sans aller jusqu'à mépriser tout le monde, au début du roman, il admet n'aimer véritablement qu'une personne en ce monde, soit son petit frère Aliocha (III, III et III, XI). Puis, vient l'amour pour Grouchenka, sentiment tout nouveau « qui le [pousse] à vouloir s'oublier et se sacrifier pour elle »

(Dostoïevski 1961d, VIII, VI, 215). Cette dernière expérience prépare son âme à accueillir un nouvel amour, un amour universel, et enfin, arrive la pitié pour le « mioche » qu'il voit souffrir en rêve (IX, VIII, 363-365). Ce songe représente l'ultime révélation sublime de Mitia, ce que Pascal appellerait sa *nuit de feu*⁸, car alors, un changement se produit dans son âme et lui donne la volonté d'agir moralement. Voici ce qu'il en dit :

C'est une indication d'En Haut qui m'a été donnée à l'heure de l'épreuve suprême. J'irai aux travaux forcés pour cet enfant. Tous les hommes sont solidaires de leurs erreurs, et chacun porte la responsabilité des fautes de tous. Le « petiot » souffre pour les autres, car il y a en ce monde de grands et de petits enfants. Le « petiot » est partout. J'irai pour les autres. Je n'ai pas tué mon père, mais j'ai le devoir de me sacrifier. J'accepte mon destin ! (Dostoïevski 1961e, XI, IV, 60-61)

Malgré toute cette bonne volonté, Dmitri sera incapable de tenir parole et d'aider les autres bagnards comme il l'avait envisagé. Au dernier moment, il flanche, car il ne peut supporter le tutoiement des geôliers ; son amour-propre vient à bout de son amour pour l'humanité, de son amour universel. Il fait d'ailleurs la confession suivante à son frère Aliocha :

Si l'on me bat en route, ou *là-bas*, je ne me laisserai pas faire, je tuerai et on me fusillera. Et il faudra endurer cela pendant vingt ans! Ici, on commence déjà à me tutoyer. Les gardiens me disent « tu ». Toute cette nuit, j'ai médité et me suis interrogé. Non, je ne suis pas prêt! Je n'ai pas la force d'accepter ce destin! J'ai voulu entonner un « hymne », et je suis incapable de supporter le tutoiement du gardien! (Dostoïevski 1961e, Épilogue, II, 341)

En effet, il est facile d'aimer les hommes comme un ensemble abstrait, mais beaucoup plus difficile de mettre cet amour en application dans des cas particuliers, dans la proximité, car il faut s'efforcer de trouver le

8 Cet épisode survient à l'auberge de Mokroïé, tout juste après l'arrestation de Dmitri (inculpé du meurtre de son père) et l'interrogation, sur place, des témoins de l'affaire. Épuisé par les événements, il s'allonge sur une malle pendant la rédaction du procès-verbal. C'est alors qu'il rêve à une femme très maigre tenant son bébé affamé dans ses bras. L'enfant pleure de faim et de froid et Mitia s'obstine à demander pourquoi. Il sait bien que cette question est à la fois profonde et absurde, mais il persiste à la poser et finit même par sentir une immense pitié à l'égard du pauvre enfant, une compassion si grande qu'elle le pousse à vouloir agir.

beau en chacun malgré leurs vices et leurs péchés. En somme, comme le mentionne Kant (1995, 257) :

[Même] de tumultueux mouvements de l'esprit, qu'ils soient liés, sous le nom d'édification, à des idées religieuses, ou qu'ils soient [...] liés à des idées contenant un intérêt social, ne peuvent aucunement, si fortement qu'ils parviennent à captiver l'imagination, prétendre à l'honneur d'une présentation sublime, s'ils ne laissent pas derrière eux un état d'esprit qui, bien que seulement de façon indirecte, influe sur la conscience que l'on a de ses forces et de sa résolution relativement à ce qui comporte en soi une finalité intellectuelle pure (pour le suprasensible).

Bref, de l'amour-propre à l'amour universel, en passant par l'amour filial et la passion amoureuse, Mitia parvient au moins à comprendre ce que le sublime exige de lui. Malgré cela, cet homme n'est sublime qu'esthétiquement, car il est incapable de se hisser au niveau du sublime d'action par un agir moral constant, par un amour universel systématique. Il reste donc au stade du sublime de disposition, ce qui fait tout de même de ce personnage une figure du sublime pathétique, sa souffrance étant communicable et pouvant éveiller un sentiment de sympathie, voire de compassion, chez le lecteur. En exposant ainsi les tourments qui habitent l'âme de Mitia, Dostoïevski permet à son lecteur d'atteindre le sublime par procuration. Par son contre-exemple, ce personnage montre non seulement qu'une volonté ferme est indispensable à l'atteinte du sublime et donc de l'agir moral, mais aussi que l'orgueil et l'amour-propre sont des obstacles à cette quête.

IVAN : SECOND ÉCHEC DU SUBLIME

Ivan Karamazov, à l'instar de son frère Dmitri, possède également une nature double puisqu'il tombe sous deux des caractères propres au sublime selon les observations kantienne : le mélancolique et le colérique. D'une part, sa mélancolie est attribuable aux grandes attentes qu'il a envers la vie, la nature et la beauté. Il ne souhaite pas seulement être charmé par elles, mais il veut en être inspiré et les admirer (Kant 1953, 30), et cela, malgré la trop grande lucidité qui accompagne son intelligence supérieure

à la moyenne. D'autre part, il tient du colérique son style, son arrogance éloquente, son intellectualisme bourgeois. En effet, il prend un malin plaisir à faire de l'esprit et à confondre ceux qui n'en n'ont pas, comme dans l'article qu'il a écrit et qui semble défendre l'ultramontanisme tout en l'accusant simultanément (Dostoïevski 1961c, II, V, 136-137) ⁹. Le problème d'Ivan est que son instinct tend à l'amener vers le sublime, mais que sa tête refuse de s'y abandonner. L'expérience sublime, comme on l'a vu, requiert du sujet qu'il soit prédisposé moralement, c'est-à-dire qu'il admette une finalité de la nature, un dessein divin pour lequel la rationalité (faisant converger les désirs individuels vers un idéal universel) serait l'instrument de prédilection. Or, ce prérequis s'obtient par l'éducation et donc par la culture. Ivan est certes cultivé, mais trop ou mal cultivé. D'ailleurs, il dit à Aliocha, concernant le problème mathématique des droites parallèles qui se rencontrent à l'infini :

Je me suis dit [...] que si je suis incapable de comprendre cette vérité-là, je ne saurais connaître quoi que ce soit au sujet de Dieu ! J'avoue très humblement que je ne possède pas les facultés nécessaires pour trancher les problèmes de ce genre, car mon intelligence est euclidienne, faite pour la terre, et il serait vain, de notre part, de nous occuper des questions qui ne sont pas de ce monde. (V, III)

En substance, loin d'être un idéaliste, Yvan est un empiriste et un logicien pur et dur. Il ne se fie qu'à son intuition et à son entendement; il barricade jalousement son imagination et ne lui permet pas de déborder les limites prescrites par la réalité physique. C'est pourquoi il devient fou. En effet, l'élan sublime vers lequel il est sans cesse ramené, tel un bouchon de liège rabattu sur la rive à cause du ressac, l'oblige à entrevoir les abîmes de la raison et le force à faire face au monde des Idées. Alors s'ouvre devant lui un monde de mystères : Dieu, l'immortalité, la liberté ! Cela le rend malade, car il prend conscience de la contradiction qui l'habite :

9 C'est au cours du premier entretien de la famille Karamazov avec le starets Zossima qu'on entend parler de la publication d'Ivan. L'un des prêtres, bibliothécaire du monastère, discute de son contenu (la problématique de la juridiction ecclésiastique) avec la petite assemblée. L'article d'Ivan est en fait une réponse à un ouvrage publié par l'un des membres du clergé. Il paraît rejeter le principe de la séparation de l'Église et de l'État, mais tous les arguments qu'il emploie et radicalise montrent l'absurdité d'une telle position. En somme, Ivan ne prend jamais parti et s'amuse de cette petite joute intellectuelle.

Il fait bon de vivre et je vis, fût-ce à l'encontre de toute logique. Je ne crois pas à la valeur de l'ordre qui régit le monde, soit! Mais j'aime les tendes feuilles des arbres, toutes gluantes quand elles poussent au printemps, j'aime le ciel bleu, j'aime aussi certains hommes sans même savoir pourquoi – le croirais-tu? – et je me sens enthousiasmé par les actes d'héroïsme humain, auxquels j'ai cependant cessé de croire depuis longtemps déjà, mais que je continue à vénérer par la force d'une habitude qui m'est chère. [...] Je compte partir pour l'étranger, Aliocha, je m'y rendrai directement d'ici. Je sais cependant que je n'y trouverai qu'un cimetière, mais je suis attaché au souvenir de ces morts. Chaque pierre rappelle un élan passionné de foi dans la vie, dans la valeur de l'action, dans la vérité et dans la lutte, dans la science aussi. Oh! je le sais d'avance, je tomberai à genoux devant tant de souvenirs sacrés, et je pleurerai sur ces pierres tombales, je les couvrirai de baisers, tout en sentant, au fond de mon cœur, que c'est un passé révolu qui ne reviendra pas. Ce n'est pas, néanmoins, de désespoir que je pleurerai, mais du bonheur de sentir couler mes larmes. Je m'enivrerai de ma tristesse et de mon attendrissement. J'aime les bourgeons au printemps, j'aime le ciel bleu. Il ne s'agit pas d'intelligence ou de logique. L'amour de la vie me jaillit des entrailles, et ce sont les forces intactes de ma propre jeunesse que j'aime ainsi... (V, III)

Une angoisse perpétuelle prend alors possession de son âme, car Ivan se rend bien compte que cet élan vital, cette soif de vivre propre aux Karamazov, ce besoin de vérité et de liberté, sont autant d'incohérences avec l'athéisme qu'il prône. En effet, selon lui, comme Dieu n'existe pas, nous ne sommes que des corps (sans âme) entièrement déterminés par les lois causales de la nature et notre vie n'a aucun sens hors de la jouissance empirique du monde. Pour Ivan, puisque rien ne nous attend après la mort, il n'y a donc ni bien, ni mal, ni morale ; tout est permis en cette vie. Mais alors, si nous ne sommes pas libres et qu'il n'existe aucune vérité suprême, pourquoi Ivan désire-t-il ces choses et pour quelle raison se sent-il responsable, voire coupable, vers la fin du récit, du crime commis par son frère aîné ? Cette insoutenable thèse est parfaitement incarnée par le poème qu'Ivan intitule *Le Grand Inquisiteur*¹⁰ (V, V) et dans lequel la

10 Cet épisode célèbre de la littérature raconte le retour du Christ sur terre à l'époque de l'Inquisition espagnole, au XVI^e siècle. Reconnu par la foule, le messie est rapidement arrêté, puis emprisonné. Lui rendant visite dans sa cellule, le Grand Inquisiteur livre une tirade idéologique en faveur de l'institution ecclésiastique et contre la liberté prodiguée par Jésus Christ. Cette démonstration est centrée autour des tentations auxquelles le diable soumet le Christ dans le désert, chaque argument trouvant son contrepois silencieux dans la pensée du lecteur. Au final, pour toute réponse à ces accusations, le Christ embrasse l'Inquisiteur et celui-ci le laisse partir.

condamnation du Christ tourne en glorification. Ainsi ses démonstrations s'effondrent-elles sur elles-mêmes. Comme Karl Moor, le personnage de Schiller, Ivan présente alors une image prenante de la perversion du caractère sublime où « la piété filiale fait place à un fanatisme égaré qui [le pousse] à se déclarer le fléau de Dieu ; le sentiment de l'injustice et de l'offense fait naître en lui un violent désir de vengeance qui, n'osant s'adresser directement au père déchu, se perd dans l'indéterminé » (Hartmann 1997, 51). Mais les forces de la nature n'ont pas fini de l'effrayer. De fait, la puissance suprême qui aura raison de lui, c'est la mort. C'est que l'homme qui ne croit pas en une quelconque finalité de la nature peut toujours se satisfaire des petites victoires quotidiennes qu'il prend sur elle : « roseau pensant », il la connaît mieux qu'elle ne pourra jamais se connaître elle-même, étant dépourvue d'intelligence. L'homme triomphe un peu chaque jour physiquement de la nature, car il se sert d'elle comme d'un outil. Mais qu'en est-il du triomphe moral au jour du jugement dernier ? Si l'homme n'est pas profondément disposé à la moralité, nous l'avons vu dans la description du sublime dynamique, il ne peut qu'avoir peur de la mort. Or, c'est précisément lorsqu'il apprend successivement le meurtre de son père, puis le suicide de Smerdiakov qu'Ivan tombe irrémédiablement dans le délire. Non seulement cette idée d'une fin le trouble parce qu'il est trop attaché à son « moi » terrestre, mais elle dépasse aussi du même coup son entendement et son imagination pour humilier une fois de plus sa raison. Celle-ci se dédouble alors littéralement : on assiste ainsi à une discussion entre Ivan et le diable, qui n'est autre qu'une hallucination. Comme le rêve du « mioche » de Dmitri, ce cauchemar coïncide avec la *nuît de feu* d'Ivan, car il s'agit d'une expérience esthétique, comme en témoigne son *démon* :

[Il] arrive souvent dans les rêves, et tout particulièrement dans les cauchemars [...] que l'être humain voit se dérouler des scènes extrêmement artistiques, de véritables tranches de vie d'une vérité profonde et complexe, des événements et même un enchaînement d'événements reliés par une idée directrice et remplis de détails inattendus [...]. Les histoires vécues ainsi en rêve peuvent avoir une valeur artistique si grande que Léon Tolstoï lui-même ne viendrait pas à les imaginer. [...] C'est exactement ce qui t'arrive à cette heure. J'ai beau être une simple hallucination de ton cerveau, je n'en dis pas moins, comme dans un cauchemar, des choses originales, qui ne te sont jamais venues à l'esprit auparavant. Je ne répète donc pas du tout tes

propres pensées, et cependant je ne suis que ton cauchemar, rien de plus. (Dostoïevski 1961e, XI, IX, 138)

Après cet épisode, Ivan ressort comme transfiguré et décide d'aller plaider au tribunal en faveur de son frère. Il marche donc sur son honneur et sur sa réputation par amour pour son frère, mais aussi par amour pour la vérité. Cependant, Ivan ne peut espérer atteindre véritablement le sublime, car on sent que ce plaidoyer est son ultime sacrifice avant de sombrer définitivement dans la folie. Son acte moral est donc isolé ; ce n'est pas une résolution qu'il a prise pour l'avenir. En somme, alors que le personnage de Dmitri permettait à Dostoïevski de dépeindre la souffrance liée à la concupiscence, le rôle d'Ivan lui permet de montrer la souffrance causée par un trop grand effort de réflexion, par de trop hautes aspirations intellectuelles. Encore une fois, le lecteur est en mesure de saisir le sublime par procuration. Après avoir compris, avec l'exemple de Dmitri, qu'un trop grand attachement au corps empêche l'expérience sublime d'enseigner un idéal moral, il tire une seconde leçon : pour atteindre un comportement éthique par l'esthétique (sublime), il faut être ouvert d'esprit et se débarrasser des dogmes. En d'autres mots, des prétentions intellectuelles trop élevées sont aussi nuisibles, pour aiguïser son jugement moral, qu'une concupiscence trop forte. En effet, d'une part, la raison possède ses limites et ne pas le reconnaître serait une erreur ; d'autre part, la nature humaine est complexe et mystérieuse et ne supporte pas d'être ainsi fixée par des Idées ; elle finit toujours par trouver les failles des édifices que construit la simple logique. Du moins, c'est ce qu'on peut conclure de la vie d'Ivan, personnage créé par Dostoïevski pour représenter l'intellectuel typique.

Enfin, il faut surtout retenir que les résolutions morales prises à la suite d'une expérience sublime ne sont possibles que si la raison et la volonté de l'homme résistent à l'unisson et triomphent spirituellement de la puissance de la nature. Si chez Dmitri, c'est la volonté qui fléchit la première, chez Ivan, c'est la raison qui cède. L'expérience esthétique ne subit donc, dans chacun des cas, qu'un échec partiel. Ces deux abdications sont effectivement moins graves et surtout moins désespérantes que la simple indifférence de Smerdiakov, car elles supposent au moins la

possibilité d'un apprentissage par le sublime. Toujours est-il que l'amour-propre, cette petite bête qui gonfle l'orgueil et détourne sournoisement l'homme vers le *devenir insecte*, l'objectivation, est la cause de l'avortement du processus qui mène du sublime de disposition, purement esthétique, au sublime d'action, résolument moral.

LA VICTOIRE DU SUBLIME : L'ACTIVATION DES DISPOSITIONS

Les tableaux des trois premiers frères Karamazov, bien que décevants, ne sont pas totalement dénués d'espoir, sauf peut-être celui de Smerdiakov (mais encore !), car la beauté et l'amour en font partie. Or, ces deux éléments sont à l'origine du désir de vivre, désir qui dépasse de loin le simple contentement de l'existence. Mais vivre pleinement, complètement, absolument, c'est tout le contraire de l'objectivation, de la détermination, de la condition d'insecte dont les trois premiers frères, trop orgueilleux, sont incapables de se déprendre totalement. Ainsi, on est amené à la question fondamentale : la beauté et le sublime peuvent-ils triompher de l'objectivation ? Si oui, le monde sera sauvé. Là est le pari que Dostoïevski propose au lecteur de tenir dans l'adresse qui précède son roman¹¹. S'il parvient à convaincre ce dernier qu'Aliocha est le héros du récit, il aura gagné la mise ; le lecteur aura reçu l'enseignement éthique (passant par l'esthétique) que Dostoïevski entendait offrir. Toutefois, il est bon de se remémorer que Dostoïevski n'est pas homme de dogmes et qu'il laisse au lecteur une certaine liberté par rapport au texte. En d'autres

11 Dans cette préface, Dostoïevski écrit : « Mais qu'advientra-t-il si, l'ayant lu [le roman], on ne se trouve pas d'accord avec moi, et qu'on ne veuille pas convenir que mon Alexis Fédorovitch est un personnage remarquable ? Force m'est de le demander, car je prévois, à mon très grand regret, qu'il en sera ainsi. Cet homme me paraît remarquable, mais je doute fort que je parvienne à en convaincre le lecteur. Il est même, en un certain sens, un héros agissant, encore que son action demeure vague et difficile à préciser. » (Dostoïevski 1961c, 39) Il poursuit : « Le malheur est toutefois que, présentant l'histoire d'une seule existence, je l'enferme dans deux romans distincts. Le second est le plus important, car j'y raconte l'action de mon héros à l'époque présente, aux jours que nous vivons. » (40) Puis, il admet : « Je me suis dépensé en vaines paroles et j'ai perdu des minutes précieuses pour deux motifs : d'abord par politesse, et ensuite par ruse. » (41) Avant de conclure : « Après avoir achevé le premier récit, le lecteur pourra décider de lui-même s'il vaut la peine d'aborder le second. » (41)

termes, « se ranger [à ses] côtés [...] pour soutenir que la beauté sauvera le monde revient évidemment à poser un acte de foi » (Klimov 1986, 66). Aussi, le temps d'un roman, le lecteur fera *comme si* Aliocha était effectivement le héros parce que Dostoïevski en a donné l'indice. Nous reviendrons sur cet héroïsme hypothétique après avoir brossé le tableau du principal intéressé, à savoir Alexis Karamazov.

ALEXIS (ALIOCHA) : UN HÉROS EN DEVENIR

Toujours dans l'optique kantienne, le personnage d'Aliocha Karamazov, de par sa nature large, balance entre deux caractères portés au sublime, soit le mélancolique et le sanguin, dernière combinaison possible de cette classification. En effet, contrairement à Dmitri et Ivan qui ont un tempérament colérique, Aliocha est parfaitement dépourvu d'orgueil :

Il avait en lui je ne sais quoi qui donnait aux autres l'impression ou le sentiment très net qu'il ne voulait pas juger son semblable, qu'il se refusait à condamner et ne consentirait pour rien au monde à jeter un blâme sur autrui. Il paraissait même tout accepter sans juger, mais, bien souvent avec amère tristesse. Il en vint à ne plus s'étonner, ni s'effrayer de rien, et cela dès ses jeunes années déjà. (Dostoïevski 1961c, I, IV, 66)

Aussi est-il le candidat parfait pour aspirer à la contemplation du beau et du sublime, car il n'aura pas tendance à s'embourber dans les méandres de son amour-propre et à s'arrêter à l'agréable plutôt qu'à la contemplation désintéressée. Mais si son tempérament est effectivement porté vers la mélancolie, son âme étant « éprise de lumière et d'amour » (I, IV, 65) et sa nature « voulant la Vérité et la cherchant, croyant en elle » (I, V, 78), il a aussi quelque chose du caractère sanguin, en ce sens qu'il se contente souvent du plaisir tranquille de la simple contemplation de la beauté, plutôt que de chercher l'effroi saisissant de l'expérience sublime. En effet, au début du récit, on apprend qu'il choisit la voie monastique parce que cette vie de réclusion est un refuge où la solitude et le calme permettent la méditation. En fait, cette « pudeur farouche, exaltée, alliée à la chasteté » (I, IV, 68) qui le pousse à se soustraire de la société ne peut venir que d'une certaine sensibilité pour le beau, voire d'un désir refoulé pour une

vie de plaisirs auquel il fait de subtiles allusions tout au long du roman. Aliocha, bien plus encore que ses frères Dmitri et Ivan, a donc la capacité d'accéder au sublime, mais il stagne, au début de l'œuvre, dans les eaux sereines du beau.

L'immense potentiel d'Aliocha ainsi que l'état intermédiaire dans lequel il se trouve ne sont point des mystères pour son père spirituel, le starets Zossima. Celui-ci, par son exemple et ses conseils, compte guider Aliocha dans son parcours. Non pas que la contemplation du beau soit une mauvaise chose, puisqu'elle éduque l'âme en lui faisant exercer son jugement esthétique et par le fait même, lui fait découvrir une certaine finalité dans la nature ; mais pour accéder à un agir moral véritable, il ne faut pas craindre pour l'existence de son « moi » terrestre, c'est-à-dire qu'il faut porter en soi la conviction ferme et véritable de certaines idées religieuses comme celles de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Si la meilleure et la seule existence que nous ayons à vivre est la vie sur terre, il est normal de craindre la mort, car celle-ci signifie la fin de toute bonne chose. Les athées comme Dmitri et Ivan se soucient donc de leur conservation physique. Mais si Dieu existe, que nous avons une âme et que celle-ci subsiste après la mort de notre corps, alors il faut davantage se soucier de son Salut que de notre survie terrestre. Autrement dit, si la nature dont l'homme fait partie ne possède aucune finalité, qu'elle n'a ni été configurée par une intelligence supérieure ni été créée pour remplir un quelconque dessein, mieux vaut simplement profiter de ce concours de circonstances qui nous permet de jouir du hasard de toutes ces contingences. Mais la beauté dans la nature fournit l'intuition qu'une volonté toute puissante a ordonné le monde en vue d'une fin. Nous ne pouvons pas connaître cette entité, Dieu, mais nous y avons indirectement accès par le biais du Beau et du Sublime ; l'expérience esthétique est donc, en quelque sorte, à l'origine de l'Idéal divin. Et du moment où l'on pense la cause (Dieu), il faut penser le but (Bonheur universel) et les conditions nécessaires pour l'atteinte de celui-ci (l'immortalité de l'âme). Or ces convictions ne se confirment que si elles sont mises à l'épreuve. Et pour cela, il faut passer par l'expérience esthétique du sublime. D'ailleurs, Zossima sait pertinemment que l'épreuve du sublime ne peut se vivre que dans la souffrance et donc que pour y

accéder, Aliocha devra quitter le nid douillet du monastère pour retourner dans le monde. « De grandes douleurs t'attendent, mais tu connaîtras le bonheur dans la souffrance. Voici mon conseil, mon testament : cherche la joie dans l'épreuve. Travaille, travaille sans relâche » (Dostoïevski 1961c, II, VII, 163), lui dit-il.

En plus de cette recommandation, Zossima lègue à Aliocha et à ses autres amis le récit de sa vie. Ce dernier étant marqué de moments sublimes, il ne peut que servir d'exemple et indiquer la route à suivre à Aliocha. Premièrement, le starets raconte l'histoire de son grand frère qui, selon lui, ressemble moralement à Alexis. L'âme de ce frère, d'abord athée, se transforme radicalement lorsque celui-ci apprend qu'il souffre d'une maladie incurable. Il dit ces paroles qui sont restées gravées dans le cœur de Zossima : « [Je] t'assure que chacun ici-bas est coupable de tout et devant tous ! » (Dostoïevski 1961d, VI, IIa, 20) Après cette histoire, le starets explique l'importance de la Bible dans sa vie, mais aussi en général, lorsqu'il s'exclame : « Quelle œuvre que les Saintes Écritures, et quelle puissance miraculeuse elles peuvent réveiller dans l'homme ! Elles sont comme l'image de l'univers, de l'homme et de son âme. » (VI, IIb, 25) Par la suite, il narre l'épisode du pêcheur rencontré lors d'un pèlerinage et avec lequel il avait admiré, durant une nuit paisible, la sublimité de la Création. « Tout, dans la nature, s'élance vers le Christ et l'appelle inconsciemment, par la mystérieuse vertu d'une existence sans péché » (VI, IIb, 30), dit-il alors. Il expose ensuite l'ultime expérience sublime de son existence, celle qui transforma son âme, soit l'offense faite à son serviteur et l'affaire du duel (VI, IIc, 31-41). C'est en envisageant, puis en affrontant la mort que Zossima prend conscience de toute la grandeur et de toute la puissance de la liberté humaine vis-à-vis des lois de la nature. Vient alors, dans son récit, le chapitre du mystérieux visiteur qui se révèle être un assassin. Pour toute réponse à cet étranger qui se demande s'il doit se dénoncer, le starets lui lit un passage de l'Évangile selon Jean (12 : 24) : « En vérité, en vérité, je vous le dis : si le grain de blé tombé en terre ne meurt pas, il demeure seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits. » (Dostoïevski 1961d, VI, IId, 54).

Somme toute, nous venons de voir que l'enseignement de Zossima déborde de témoignages en lien avec l'expérience de la sublimité. Mais tous ses exemples, si diversifiés qu'ils soient, semblent tirer leur source d'un seul et même modèle, Jésus Christ. D'ailleurs, on pourrait en tirer à peu près cette morale : « La jouissance de cette souffrance, pour peu que l'on s'en repentisse, n'apprend-elle pas à souffrir davantage, à reconnaître son erreur et trouver, à l'instar, cette fois, du Christ, la voie du salut ? Souffrir, c'est aimer. » (Sergeant 1994, 167) Et c'est ce que Zossima propose aux moines à qui il vient de raconter sa vie, tout en y ajoutant un bémol :

Mes frères, l'amour est un grand maître, mais il faut savoir le conquérir. Il ne s'acquiert pas facilement. On ne l'obtient qu'à un prix élevé, par un effort continu et prolongé. Il ne s'agit pas, en effet, d'aimer momentanément et par hasard, mais d'une manière continue et systématique. N'importe qui, même un criminel, est capable d'éprouver un amour fortuit. Mon frère demandait pardon aux oiseaux : cela semble absurde à première vue, et pourtant il avait raison, car la vie est comme un océan où toutes les vagues se mêlent et se confondent. Un coup porté en un lieu donné se répercute jusqu'à l'extrémité opposée de la terre. (Dostoïevski 1961d, VI, IIIg, 70-71)

Ces préceptes qu'Aliocha reçoit juste avant la mort de Zossima, de pair avec la mission d'éduquer le peuple « en silence » (Dostoïevski 1961d, VI, IIIe, 63), c'est-à-dire de lui apprendre à aimer par l'exemple, font une vive impression sur son âme. Mais il ne vit son expérience personnelle du sublime, « le tournant de sa vie intérieure » (VII, I, 89) qu'après la mort de son starets bien-aimé. Effectivement, c'est lorsque Zossima se présente à Aliocha sous la forme d'une hallucination (le motif du rêve étant définitivement un signe d'exaltation spirituelle chez Dostoïevski), que ce dernier vit sa propre *nuit de feu*. Sa réaction, suite à ce songe, est d'ailleurs proprement sublime :

Son âme débordant d'enthousiasme avait besoin d'espace et de liberté. La voûte céleste s'élevait au-dessus de lui, s'étendant dans toutes les directions à l'infini et grouillant d'étoiles aux reflets paisibles. La Voie lactée, à peine perceptible encore, s'allongeait du zénith à l'horizon. Une nuit fraîche, calme, silencieuse, comme immobile, semblait envelopper toute la terre. Les tours blanches et les coupoles dorées de l'église se détachaient sur le fond de saphir. Les opulentes fleurs d'automne paraissaient dormir dans les parterres qui entouraient la maison. La paix

de la terre s'unissait à la paix du ciel, le mystère de la vie et des étoiles planait sur le monde... Aliocha contemplait ce spectacle et tout à coup, comme fauché, il se laissa tomber sur le sol.

Il ne savait pas pourquoi il éteignait la terre, pourquoi il éprouvait un tel besoin de la couvrir de baisers. Il l'embrassait en pleurant, en l'arrosant de ses larmes et en jurant avec exaltation, de l'aimer toujours, de l'aimer jusqu'à la fin des siècles. (VII, IV, 140)

Mais ce qui est sublime, pas seulement du point de vue de la disposition, mais aussi de l'action, c'est la ferme résolution qu'il prend après avoir touché la grandeur de son être spirituel :

C'est en faible jeune homme qu'il était tombé sur le sol, et en se relevant il se sentit devenu un lutteur intrépide pour le reste de ses jours. La conscience qu'il eut de cette transformation soudaine se mêla à son enthousiasme, et il ne devait plus jamais oublier cette minute. « Quelqu'un a visité mon âme en cet instant », affirmait-il plus tard avec une profonde conviction... (VII, IV, 141)

On verra dans la suite du roman qu'Aliocha met en application la conduite morale qu'il s'est fixée : il essaiera de son mieux d'aider les autres, de les aimer et de leur montrer le droit chemin sans les forcer à le suivre. Il tentera aussi de répandre le sentiment du beau autour de lui. Ces résolutions se concrétisent entre autres dans l'histoire d'Ilioucha, ce petit garçon persécuté qui tombe malade et auprès duquel Aliocha essaie de réunir tous les enfants qui furent ses ennemis afin qu'ils deviennent amis. Ainsi, il leur laisse à tous, en mémoire, un peu de beauté :

Sachez donc qu'il n'existe rien de plus fort, de plus pur, de plus saint et de plus bienfaisant dans notre vie qu'un bon souvenir, surtout s'il est entré en nous pendant notre enfance, sous le toit paternel. On vous parle beaucoup de votre éducation. Or un souvenir radieux et sacré, que l'on porte en soi depuis l'enfance, constitue la meilleure des éducations. L'homme qui a accumulé en lui un grand nombre de souvenirs de ce genre est sauvé pour toute sa vie. Même s'il ne subsistait, dans notre cœur, qu'un seul souvenir lumineux comme celui-ci, il pourrait suffire à assurer notre salut en ce monde. (Dostoïevski 1961e, Épilogue, III, 359)

Autant par ses dispositions naturelles que par son éducation et le choix des actions qu'il décide de poser, Aliocha est définitivement le

personnage de ce roman, voire de toute l'œuvre de Dostoïevski – mais cela reste encore à prouver –, qui se rapproche le plus de l'expérience du sublime. Dépourvu d'orgueil et initié à la morale par les enseignements de son starets, il accueille sa révélation à bras ouverts ; Aliocha a toutes les cartes en main pour mener une existence dirigée vers le Bien, et ce, grâce au Beau et au Sublime. Serait-il donc ce héros dont Dostoïevski parlait dans son adresse au lecteur ?

*KANT, SCHILLER, DOSTOÏEVSKI ET LE SUBLIME :
LES MORALES DE L'HISTOIRE*

Pour comprendre ce que Dostoïevski essaie réellement de faire voir au lecteur, il faut retourner à la philosophie kantienne, pas seulement du côté de l'esthétique, mais dans son ensemble. Or, en guise de conclusion à la *Critique de la raison pure*, Kant formule une « théorie transcendante de la méthode » (Kant 2006, 601-88) pouvant remédier au problème des Idées transcendantes en fournissant un moyen afin que la raison puisse accéder au suprasensible tout en demeurant dans les limites de la critique, c'est-à-dire sans exagérer ses prétentions à la connaissance. En fait, cela devrait pouvoir se faire par le biais de la raison, qui détermine la volonté d'un point de vue pratique. Dans la mesure où celle-ci est libre à l'égard de l'action, soit dans une perspective morale, il est possible de résoudre les paralogismes, l'antinomie et l'idéal de la raison pure. Autrement dit, peut-être est-ce seulement du point de vue moral qu'il serait possible d'admettre la réalité des concepts qui échappent à l'expérience et donc, à l'intuition et à la connaissance. Agir moralement, c'est suivre volontairement et librement l'impératif catégorique, c'est-à-dire les règles auxquelles il faut absolument obéir puisqu'elles sont bonnes en soi. Et si tous les individus obéissaient à la loi morale, il en résulterait un bonheur universel (Kant 2006, 663). Malgré le fait qu'un tel monde moral ne soit qu'un idéal, car des obstacles majeurs comme les intérêts personnels, l'orgueil, les passions, se dressent contre lui dans la réalité, Kant le considère néanmoins comme le but final de la raison pure. Travailler à la réalisation de ce monde moral est donc l'objectif *a priori* le plus fort et le plus important de la raison

humaine. Cependant, pour penser la possibilité de ce bonheur collectif, il faut d'abord postuler l'existence de Dieu ainsi que l'immortalité de l'âme. Effectivement, le monde moral doit, d'une part, trouver son fondement dans un être suprême intelligible qui puisse rendre possible le rapport de causalité entre la vertu et le bonheur et, d'autre part, être considéré comme un but réalisable, c'est-à-dire possible dans le futur. Ainsi, sans affirmer la connaissance ou l'existence réelle ni de Dieu, ni de l'immortalité de l'âme, Kant dit qu'il s'agit de deux conditions subjectives de la pensée nécessaires à la représentation d'un bonheur universel et donc à l'application de la loi morale. En effet, comment agir de manière éthique, c'est-à-dire en vue du Bien, si nous ne possédons pas au moins l'intuition de ce qu'est une bonne action ainsi que l'impression de servir par là une fin qui dépasse nos propres intérêts, qui vise un Idéal supérieur?

En somme, la réconciliation de la nature et de la liberté passe par l'idée d'un monde moral, idée qui n'est pas le résultat de l'expérience du beau ou du sublime, mais plutôt le postulat permettant de telles expériences. En effet, s'il faut avoir ces idées religieuses au préalable, comme l'affirmait également Schiller, c'est que sans elles, il est impossible de voir la nature comme ayant une quelconque finalité intelligible, ni de penser que l'homme puisse se déprendre des lois déterministes de la nature et donc, qu'il puisse agir moralement. Or, pour aiguiser ces prédispositions morales chez l'être humain, il faut le mettre en contact avec le beau, car l'expérience de la beauté se rapproche énormément de l'expérience morale puisqu'elles sont, selon Kant, toutes deux subjectives, désintéressées, universelles et nécessaires. En exerçant son jugement esthétique, l'homme exerce par le fait même sa raison pratique : l'école du beau est aussi l'école du bon. Toujours est-il que ce n'est que par l'expérience du sublime qu'il prend conscience de sa destination suprême, car c'est à travers elle que son intuition et son entendement se prosternent devant les choses suprasensibles avant que sa raison ne se relève pour réaliser sa supériorité. C'est ici que Dostoïevski rejoint Kant.

Après avoir survolé le principe kantien du jugement esthétique qui concerne le beau et le sublime, il nous a été donné de voir la défaite de

l'expérience du sublime chez trois des frères Karamazov, soit Smerdiakov, Dmitri et Ivan, ainsi que la réussite de cette expérience chez Aliocha. Il est important de noter que l'unique victoire a été remportée par le seul frère à avoir reçu une véritable éducation durant l'enfance, c'est-à-dire une éducation morale. Dostoïevski s'entend donc ici avec Kant et Schiller pour dire que l'expérience du sublime nécessite certaines prédispositions morales qui ne s'acquièrent qu'avec l'exercice du jugement de goût, soit par la répétition de l'exemple. De fait, Aliocha a eu plusieurs mentors dans sa vie, dont le plus intime fût Zossima, mais dont le plus sublime fut sans doute le Christ lui-même. Aussi reconnaît-il l'importance de devenir un exemple à son tour pour son prochain, ce qu'il fait, par exemple, lorsqu'il embrasse son frère Ivan à l'instar du Christ qui a embrassé le Grand Inquisiteur ou avec les enfants lorsqu'il leur enseigne à garder un bon souvenir. De plus, cette disposition de l'âme, que seul Aliocha possédait parmi les quatre frères, va de pair avec certaines idées religieuses, comme on l'a vu chez Kant et Schiller, à savoir les postulats de l'existence de Dieu ainsi que de l'immortalité de l'âme (sa résurrection dans un monde futur). Dans le roman, il faut remarquer que les trois frères qui ne possèdent pas ces principes *a priori*, sont ceux qui souhaitent la mort de leur père. Or, le terme de « père » dans sa signification la plus haute et la plus sublime renvoie à l'idée de Dieu, cet être suprême à l'origine de la vie qui récompense ou corrige les hommes selon leur comportement moral. Le meurtre du père revêt donc ici sa signification profonde, à savoir qu'il équivalait à renoncer à Dieu, à la finalité divine dans la nature, et donc à toute éventualité d'un monde moral, d'un bonheur universel. Dans ce cas, comme le dit Ivan, tout est permis.

Finalement, les conclusions de Schiller, Kant et Dostoïevski sont similaires : peu importe de savoir si Dieu et l'immortalité sont des choses réelles, des choses en soi. Ce qui compte, c'est de faire *comme si* elles l'étaient. Grâce aux observations tirées des *Frères Karamazov*, le pari dostoïevskien peut se reformuler de cette manière : si les enfants, en grandissant, se rattachent à ce beau souvenir comme à un enseignement moral et si Aliocha poursuit sa vocation en posant des gestes concrets, alors la beauté sauvera le monde. Cela, un second roman pourrait nous

l'apprendre et Dostoïevski en fait justement mention dans l'adresse au lecteur qui précède le roman. Mais ce n'est qu'une ruse, car il n'existe pas de deuxième livre. Cette histoire, c'est au lecteur de l'inventer, car il est libre de croire ou non que la beauté puisse sauver le monde. L'important, au fond, ne serait-ce pas de faire *comme si* elle allait le faire ? *comme si* Aliocha allait devenir un héros ? *comme si* les enfants allaient être bons ? *comme si* Dieu existait ?...

RÉFÉRENCES

Catteau, Jacques. 1978. *La création littéraire chez Dostoïevski*. Paris : Institut d'Études slaves.

Chrétien, Jean-Louis. 2008. *L'effroi du beau*. Paris : Les Éditions du Cerf (La Nuit surveillée).

Dostoïevski, Fédor M. 1961a. « Dans mon souterrain » dans *Les Œuvres littéraires de Dostoïevski*, vol. V, préface et notes par Alexandre V. Soloviev. Lausanne : Éditions Rencontre.

———. 1961b. « L'Idiot » tome II, dans *Les Œuvres littéraires de Dostoïevski*, vol. IX, préface et notes par Alexandre V. Soloviev et Georges Haldas. Lausanne : Éditions Rencontre.

———. 1961c. « Les Frères Karamazov » tome I, dans *Les Œuvres littéraires de Dostoïevski*, vol. XIV, préface de Marc Chapiro et notes par Alexandre V. Soloviev. Lausanne : Éditions Rencontre.

———. 1961d. « Les Frères Karamazov », tome II, dans *Les Œuvres littéraires de Dostoïevski*, vol. XV, notes par Alexandre V. Soloviev et Georges Haldas. Lausanne : Éditions Rencontre.

———. 1961e « Les Frères Karamazov » tome III, dans *Les Œuvres littéraires de Dostoïevski*, vol. XVI, notes par Alexandre V. Soloviev

et Georges Haldas. Lausanne : Éditions Rencontre, 10-362.

Hartmann, Pierre. 1997. *Du Sublime (de Boileau à Schiller)*. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg.

Kant, Emmanuel. 1995. *Critique de la faculté de juger*, traduit et présenté par Alain Renaut. Paris : Flammarion.

———. 2006. *Critique de raison pure*, traduit, présenté et annoté par Alain Renaut. Paris : Flammarion.

———. 1953. *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, traduit, introduit et annoté par Roger Kempf. Paris : J. Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques).

Klimov, Alexis. 1986. *Terrorisme et beauté*. Québec : Éditions du Beffroi.

Pascal, Blaise. 1962. *Pensées*, textes de l'Édition Brunschvicg, introduit et annoté par Ch.-Marc Des Granges. Paris : Éditions Garnier Frères (Classiques Garnier).

Schiller, Friedrich. 2005. *Du Sublime ; Fragments sur le sublime, pour servir de développement à certaines idées de Kant ; Du pathétique ; Des limites qu'il faut observer pour l'emploi des belles formes ; De l'utilité morale des mœurs esthétiques*, traduit de l'allemand par Adolphe Régnier. Arles : Éditions Sulliver.

Sergeant, Philippe. 1994. *Dostoïevski : la vie vivante*. Paris : Éditions l'Harmattan (La philosophie en commun).



Two Models of Culture, Two Models of Toleration

Jonathan Wald
McGill University

In contemporary political discussions we often hear the term “multiculturalism,” but the precise meaning of the term “culture” is far from evident. This paper will analyze cross-cultural toleration in light of recent developments within anthropology and sociology in order to better contextualize the discussion. The paper will begin with a brief description of how debates surrounding cultural relativism, despite their efforts to be sensitive to cultural difference, exemplify an outdated model of culture. After presenting a revised theory of culture based upon cultural apparatuses, I will show how this approach seriously problematizes a conception of tolerance that valorizes, first and foremost, non-coercion or free, unforced action. I will then turn to a new concept of toleration based upon recognition and celebration, drawn from the work of Charles Taylor, and show how this model of toleration better deals with the new conceptualization of culture.

Arguments for or against cultural relativism or toleration of cultural difference often depend upon flawed notions of culture. In Bernard Williams’ critique, cultural relativism arises out of “moral disagreements between societies” (Williams, 1972, 20). The basis of cultural relativism is “that ‘right’ means ‘right for a given society’” (Williams, 1972, 20). I will not enter into the details of Williams’ argument here as it is only important to note that “society” and “right” are placed on the same level; each society

comes with its own moral system simply as a matter of fact. Williams later makes this explicit:

A given practice or belief is integrally connected with much more of a society's fabric than may appear on the surface, that it is not an excrescence, so that discouragement or modification of this may lead to much larger social change than might have been expected; or, again, that a certain set of values or institutions may be such that if they are lost, or seriously changed, the people in the society, while they may physically survive, will do so only in a deracinated and hopeless condition. (Williams, 1972, 22)

Society and its values are tightly linked to each other within Williams' working definition of society. If this is the case, it seems that any person who belongs to a given society would necessarily have that society's values as a precondition to being included in that society. Williams links innocuous practices with the cohesion of a society in such a way as that any deviance from tradition poses a threat to the society as a whole. This link sets up the problem of cultural conflict as people from different backgrounds could have incommensurable value systems. This is the classic problem that cultural relativism intends to answer. How ought we to adjudicate cultural conflicts when the value systems of the two parties do not share any common points? In this extreme case, any standpoint would inevitably favor one group or the other, and thus would supposedly not lead to a fair solution.

This conception of culture and values as being something essential to a society or group of people remains unchallenged, for example, in Wong's response to Williams. Wong states that moral arguments are made "within the context of his or her ethical viewpoint" (Wong, 1984, 143). Insofar as Wong is directly responding to Williams, it is doubtful that Wong's term "ethical viewpoint" means anything other than the cultural perspectives discussed by Williams. Once again, culture and values are intrinsically linked.

While Williams refers to cultural relativism as the "anthropologists' heresy" (Williams, 1972, 20), current trends in anthropology and sociology

in fact challenge the notions of culture operative in the debates on cultural relativism. The view of culture as something bounded and having a fixed morality advanced by all its members has been severely critiqued.

For example, Akhil Gupta and James Ferguson's studies of migrants, multinational corporations, those living on borders, and internal cultural difference led the authors to declare: "We need to give up naive ideas of communities as literal entities" (Gupta and Ferguson, 2007, 338). Gupta and Ferguson's presentation of the world as continuous, morphing, and shifting leads to them to argue that the traditional view of cultural spaces as "dependent on images of break, rupture, and disjunction," i.e. well defined and distinct, is untenable in our current world (Gupta and Ferguson, 2007, 338). Michael Herzfeld argues that the concept of culture unfairly reifies practices: "The concept of discrete cultures is becoming increasingly problematic, not only because anthropologists are uneasy about the parallel reifications that they encounter in various ethnonationalist ideologies, but also, [...] because the increasing permeability of all manner of administrative borders makes the very idea of a bounded entity unpersuasive" (Herzfeld, 2001, 48). Gupta, Ferguson, and Herzfeld's ethnographic worries about bounded concepts of culture place them at odds with traditional anthropology where it was acceptable for an anthropologist to travel to a different geographical location to study a "different" culture. In light of migration, globalization, and cultural change, the equation of space to culture is now challenged.

More radically, Nikolas Rose argues that an increasingly individualist approach to social theory has led to the "death of the social:"

The approaches often unified under the term 'post-modernism', together with a number of more local analyses, suggest that the object 'society' in the sense that began to be accorded to it in the nineteenth century (the sum of the bonds and relations between individuals and events – economic, moral, political – within a more or less bounded territory governed by its own laws) has also begun to lose its self-evidence. (Rose, 1966, 328)

Like the anthropologists cited above, Rose is motivated by a

concern that new forms of globalization have shattered the traditional concept of a bounded society (Rose, 1966, 353). Furthermore, according to Rose, the dissolution of societal boundaries results in the disintegration of the traditional concept of a society itself. The term is no longer useful. When we speak of cultures or societies today, we cannot assume that our terms indicate a discrete group of homogenous individuals. Therefore, the idea of the world being composed of discrete societies having their own cultures which find similar expression in everyone is increasingly being challenged theoretically and empirically.

In place of the objectified notion of culture used by Wong and Williams, I suggest that we ought to use a notion of culture that focuses on the power of cultural claims rather than presupposing some object such as society. This approach does not deny the importance of culture but conceptualizes culture as a system that makes demands upon individuals. These demands can be taken up or resisted in a multitude of ways, but the vital force of culture persists. As such, culture is neither as bounded as alternative approaches would claim nor are its features rigid.

This approach is drawn from anthropologist Paul Rabinow and sociologist Émile Durkheim. When Durkheim inaugurated the social sciences, his focus was on what he called “social facts” which operate by means of surveillance and subtle punishments (Durkheim, 1895, 88). In other words, he understands cultural norms to be coercively enforced by diffuse means. Even resistance to cultural norms does not itself escape or negate the coercive nature of culture: “Even when I free myself from these rules and violate them successfully, I am always compelled to struggle with them” (Durkheim, 1895, 88).

To illustrate Durkheim’s conception of culture, consider the functioning of modern, North American schools. “Right” beliefs about mathematics, history, or any other subject are most frequently brought about through a system of rewards and punishments for students through examinations and other forms of evaluation. Even in relatively

non-authoritarian school systems, the great range of possible beliefs is homogenized to a much smaller range of true beliefs. To describe a schools system or a society in these terms is not to critique it. It may be extremely preferable to have students who believe in the validity of the Pythagorean Theorem than an alternative and likely false idea. However, the example of school systems shows how coercion can be used and diffused in order to bring about behavioral regularity in groups of relatively autonomous individuals.

Rabinow develops this theme by analyzing how representations created by ethnographers or other cultural observers perpetuate behaviors by similar means.¹ Social outcasts, who view culture from outside of the mainstream perspective, also interact with culture by recreating and circulating coercive cultural demands (Rabinow, 1996, 88). For example, during his fieldwork in Morocco, Rabinow was able to obtain useful information about the residents of Sidi Lahcen from Ali, an outcast. Because Ali had both an outside and inside view on the city, his information was extremely fruitful for Rabinow. However, once the residents learned that Ali was giving information to a foreign anthropologist, they became afraid that his account would be unflattering or false. They thus began to approach Rabinow in order to set the record straight, even though they had been resistant to talk before. Rabinow interpreted this situation as one of blackmail and symbolic violence (Rabinow, 2007, 129). He saw the situation as one of conflict between an “official discourse” and Ali. The former attempts to silent the latter, while the latter attempts to challenge the former. In summary, according to Rabinow, it is impossible to enter into this discussion via ethnography without “some form of this symbolic violence” (Rabinow, 2007, 130). Rabinow’s example shows how even seemingly neutral activities such as talking to individuals quickly reveal the interplay of coercive forces immanent in culture.

1 In more recent years, Rabinow has distanced his work from the traditional anthropological concepts of “culture” and “ethnography” altogether. See, for example Rabinow, Paul, and George E. Marcus. *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham: Duke University Press, 2008. (Pg. 48.)

Rather than seeing culture simply as a space within which actions have meaning, Rabinow and Durkheim present culture as a dispersed set of institutions and apparatuses that coercively impose values and moral systems onto individuals. Ali was a member of the culture of Sidi Lahcen, even as he was an outsider. The identifying feature of his inclusion in the system was his forceful exclusion from the official discourse. To be a member of a culture does not necessarily entail embodying its values; it means being implicated in the circulation of a number of impositions.

In order to clarify this new concept of culture, consider the example of a community of Hasidic Jews. Under the old concept of culture, there would be a group of people who avoid eating pork, observe the Sabbath, and educate their children in a particular tradition, simply because of the fact that they belong to the Jewish community. Under the new concept, these behaviors are actively produced by apparatuses such as schools and parenting which reward appropriate behavior and punish transgression. Therefore, an individual is not part of a culture as a result of some inherited or necessary quality, but rather as a direct consequence of impositions.

Where does this leave toleration? What does it mean to tolerate cultural difference if we cease to view cultures as bounded groups and instead see each culture as a set of coercive practices? I will now analyze two models of toleration while taking the renewed concept of culture into account.

The original form of tolerance is the non-coercive model. According to this understanding, to be tolerant means not to use coercion to prevent behaviors when one a) believes those actions to be morally or otherwise wrong and b) has the power or capacity to coerce the agent of those actions. This form of tolerance has been defended in multiple ways. Authors such as Kant, Raz, and Mill defend this form of tolerance by attacking coercion on the grounds that it is repressive, disrespectful, or antithetical to autonomy.

One theorist who utilizes this non-coercive concept of toleration is Alon Harel. In his analysis of intolerant minorities, the question is always phrased as one of permission: should a dominant group allow a minority to behave in an intolerant way? He presents the example of Orthodox Jews who “might genuinely believe that their religion entails certain views on the role of women in society or certain positions about the moral standing of homosexuality” (Harel, 1999, 116). The challenge to toleration, according to Harel, is that toleration of Orthodox Jews may entail permitting them to oppress women or homosexuals. It is important to note that Harel also uses the bounded idea of culture: “[Cultural interests] are conceptually tied to membership in a community or a social group and hence *cannot logically be shared* by outsiders” (Harel, 1999, 116). Once again, we see that culture and its practices are indivisible.

However, if we view culture as something based upon coercive apparatuses, this ostensible logical impossibility falls away. If an individual is subject to the coercion of a culture, s/he can be integrated into a culture. Furthermore, if a given group of people cease to train children to follow a particular belief or practice, that society would no longer be defined by that practice. The new concept of cultures allows for a much greater range of change than the bounded notion.

Returning to Harel, his notion of bounded cultures leads him to believe that the question of cultural tolerance must be one of evaluation of ways of life, as no single “integral” feature of a culture can be changed without radically altering the entire culture. In turn, Harel presents two conditions that must be met to justify the tolerance of intolerant minorities: “First, it is necessary to show that the intolerant practice is indeed an integral part of a way of life. Second, it must be shown that the way of life as a whole is a valuable one” (Harel, 1999, 117). Harel believes that this criterion would allow for governments to weight the demands of different groups in a satisfactory way.

Harel’s faulty understanding of culture ultimately makes his argument less coherent. The strength of his first burden is to separate out

certain aspects of a culture as off-limits for restraint. In other words, if a cultural practice is itself non-coercive to others, then a government has no business regulating their practice. However, the new understanding of culture casts all cultural acts as coercive in some sense. Even if the practice is not itself intolerant of outside groups, it exists only because of subtle coercion within the given minority group. As such, it is logically unsound to distinguish between cultural practices on the grounds of their tolerance versus intolerance. If all cultural practices are defined by their capacity to coerce certain behaviors from members of the community, then an approach to tolerance based upon a distinction between coercive and non-coercive cultural traits would be meaningless.

If we accept the coercive model of culture, all cultural acts will satisfy Harel's first burden, therefore making this burden essentially irrelevant. That leaves only the question of evaluating the overall value of the entire way of life of a minority culture. If a dominant group deems a minority group valuable they will choose not to coerce, but this situation would not be a genuine case of tolerance. If they feel that the opposite is true, Harel's argument provides no safeguard against any act of coercion used against the minority group. In the final analysis, Harel's defense of non-coercive tolerance does nothing to promote anything resembling common conceptions of tolerance, as it leaves a dominant free to decide whether or not to permit the continued existence of a minority group on a whim.

In light of the various defenses of non-coercive tolerance that have been historically presented, this problem is not unique to Harel's argument. If an individual favors non-coercion due to a moral concern with coercion, then this individual should find any cultural practice problematic insofar as all culture is imposed. This *prima facie* concern with culture undermines the goals of cross-cultural tolerance as it creates problems where none had previously existed. Toleration would demand a negative judgment of culture itself, making the possibility for fruitful cross-cultural dialogue remote. Non-coercive tolerance is therefore inadequate for discussion of cross-cultural conflict.

I will now consider the celebratory model of tolerance exemplified by Charles Taylor. Generally speaking, this approach is characterized by a positive evaluation of cultural differences, affirming, celebrating, or recognizing different cultures. This approach requires other cultures to be seen as, in some respect, equal to one's own culture. It is less concerned with pragmatic evaluations or programmatic outlines and is more concerned with moral judgments.

The defenses of this approach draw upon anything from relativist arguments to skeptical arguments, which all doubt the absolute certainty an individual may have in their own cultural beliefs. Like defenders of non-coercive tolerance, some defenders of celebratory tolerance refer to respect for autonomy and individualism, although in a different way. There are also pluralistic defenses which argue that there are either multiple valid beliefs or systems of beliefs. Neither Taylor's article "The Politics of Recognition" nor his book *The Malaise of Modernity* are explicitly about toleration; thus, the defense of tolerance drawn from his work does not fit neatly into one of the methods of justification presented elsewhere. My strategy for drawing a form of toleration from Taylor's work will depend upon his conceptualization of culture as well as his unique philosophy of recognition rather than sorting him into a tradition of toleration advocates.

Unlike Harel, Taylor's notion of culture is much more in line with Rabinow and Durkheim's. For Taylor, all actions need a "horizon" in order to take on significance: "Things take on importance against a background of intelligibility" (Taylor, 1991, 37). This background is inherently social, since completely idiosyncratic arguments lack intelligibility to others (Taylor, 1991, 36). This lack violates the foundations of language and communal action itself, which must by definition be shared among multiple individuals (Taylor, 1995a, 173). Thus, an individualist or strong relativist explanation of values is ultimately contradictory.

This might lead one to believe that Taylor is in fact using the old concept of culture. However, Taylor distances himself from that view in two ways. First, Taylor shows that this social character of intelligibility is

dialogical: “We are introduced to [languages of self-definition] through exchanges with others who matter to us [...] The genesis of the human mind is in this sense not ‘monological,’ not something each accomplishes on their own, but dialogical” (Taylor, 1991, 33). The significant move taken in this passage is relating the creation of horizons of intelligibility not to some large, abstract, aggregation of a fixed culture, but rather to individual relationships that concretely form these horizons. This is much more in line with the dynamic processes entailed by active surveillance and punishment in Durkheim’s conceptualization of society.

The second important way in which Taylor is more commensurable with the new idea of culture is his insistence that cultural practices must be maintained. In his description of Quebecois political aspirations, he writes: “restrictions have been placed on Quebecers by their government, in the name of their collective goal of survival” (Taylor, 1995b, 243). Taylor explicitly ties restrictions to cultural survival. This is precisely the notion of culture Rabinow and Durkheim propose. Taylor ties this notion of culture actively pursuing its own survival with his dialogical idea of intelligibility by claiming that survivalist policies are directly targeted to the self-formation of individuals: “Policies aimed at survival actively seek to create members of the community, for instance, in their assuring that future generations continue to identify as French speakers” (Taylor, 1995b, 246). Even if Taylor does not explicitly acknowledge the difference between his concept of culture and that of Williams or Wong, Taylor is clearly using an idea of culture as something that involves constraints and impositions, which can thereby be understood, in accordance with the model drawn from Rabinow and Durkheim, as coercive.

One could object at this point by pointing out that Taylor is specifically talking about Quebecois society. As such, his observations may be limited to this particular case and thus be non-generalizable. However, Taylor’s response to Will Kymlicka shows that he believes this model of acculturation is visible in all cultures, even those propounding “liberal neutrality.” Kymlicka himself argues that even the most liberal and multicultural societies must have some elements of cohesion, either in

the form of a *lingua franca* or shared institutions (Kymlicka, 2011, 9). He specifies that this cohesion is not spontaneous, but must be “the result of deliberate state policies” (Kymlicka, 2011, 9). In response to Kymlicka’s book Liberalism, Community and Culture, Taylor agrees with the author in presenting culture as a “common resource that all individuals of the community draw on.” As such, even a society abiding by liberal notions of neutrality would be justified in defending their culture if their culture was “under threat” (Taylor, 1994, 259). Therefore any culture, Francophone or otherwise, that needs to defend its culture would be justified in taking actions that would violate the principle of neutrality. Thus, as Kymlicka too recognizes, all cultures need to coerce their members, actively and subtly, in order to remain in existence, even liberal ones.

Having thus demonstrated that Taylor’s conception of culture is more commensurable with contemporary theories of culture, I will now show how Taylor uses this idea of culture to defend celebratory tolerance. Taylor shows that a culture can be committed to a certain theory of the good without necessarily devaluing those who disagree (Taylor, 1995b, 247). In order to accomplish this, a society needs to have a form of value pluralism. On one hand, it needs to actively pursue its own collective goals in order to maintain its existence. On the other hand, it needs to respect diversity by granting certain fundamental rights to minorities, such as “rights to life, liberty, due process, free speech, free practice of religion, and so on” (Taylor, 1995b, 247). The goal of providing these rights is to allow for minority cultures to maintain themselves within the broader context of a dominant culture. The end result of this balancing act is not a clear-cut set of rules for tolerance, but a way of evaluating questions of difference:

They are willing to weight the importance of certain forms of uniform treatment against the importance of cultural survival, and opt sometimes in favor of the latter. They are thus in the end not procedural models of liberality, but are grounded very much on judgments about what makes a good life – judgments in which the integrity of cultures has an important place. (Taylor, 1995b, 248)

In short, culture is a common good that must be maintained through non-neutral means. Therefore, a society that seeks to value everyone, including minorities, must give some leeway to coercive actions in order for cultures to remain in existence.

What has been established so far is that, in order to obtain tolerance, dominant societies must be permissive to minority culture's existence, even in cases where those minority groups may be intolerant themselves. However, in order to adequately do this, cross-cultural dialogue is necessary. For a clear understanding of cultural differences to arise, the two cultures need to know what is required for their mutual existence. "Recognition" is the term that Taylor uses for this type of mutual understanding and is a practical consequence of the dialogical model of identity (Taylor, 1995b, 225). Recognition arises out of a "fusion of horizons" where "what we once took for granted as the background to valuation can be situated as one possibility alongside the different background of the unfamiliar culture" (Taylor, 1995b, 252). It is at this point that we can see celebratory tolerance in Taylor's philosophy. One's own culture and the culture of the other need to be placed on equal pedestals in order for recognition to occur. This does not entail denying one's own culture or wholeheartedly embracing the other. Rather, as stated earlier, it requires an open and mindful evaluation of possibilities that arise out of two or more cultures in order to arrive at a, hopefully but not necessarily, mutually beneficial course of action.

In order to make more sense of recognition, it is useful to look at its opposite, misrecognition. Misrecognition is obtained when a group or individual is construed in a way that is radically at odds with their self-understanding. So long as identity is formed in a dialogical process, misrecognition can "inflict a grievous wound, saddling its victims with a crippling self-hatred" (Taylor, 1995b, 226). An example Taylor provides for this claim is *Les Dammés de la terre* by Franz Fanon, wherein the psychiatrist Fanon shows how the warped and distorted images of blackness propagated by the colonizer resulted in very real psychological damage among the Algerian population (Taylor, 1995b, 251). In this

antagonized setting, the kind of listening and discourse required for a fusion of horizons cannot occur. Therefore, recognition must be the first step to any sort of discussion of tolerance and must entail respect for the other (Taylor, 1995b, 253).

One could critique Taylor's argument by saying that his entire discussion of recognition is rooted in the Western philosophical tradition and thus even these "fundamental rights" that Taylor sees as so inoffensive could be regarded as a form of Western hegemony. However, there are two responses to this challenge. First, because tolerance based upon recognition is primarily concerned with how cultural dialogue is conducted, Taylor is not necessarily committed to the substantial content of the list of rights mentioned earlier. Those may be the liberal values that Taylor holds and shares with many Canadians, but Taylor's more general theory of recognition does not depend on valuing those particular rights. Furthermore, because the fusion of horizons requires that we see our own culture as merely one set of possibilities among others, genuine tolerance based upon recognition needs to be open even to the possibility that the current articulation of fundamental human rights may be false. Taylor's model of dialogue is bi-directional; it is not actually a fusion of horizons if the entire dialogue is pre-scripted in terms of the dominant society. As such, Taylor avoids the problem of imposing Western values on minorities through tolerating them.

Second, even if this defense of Taylor is unconvincing, the challenge itself is not necessarily devastating. Cultures always coerce. The only way for a minority culture to avoid being influenced by a dominant group would be to form rigorously defended enclaves, and even then the behavior of erecting a fortress might very well be an expression of the dominant culture's coercive power. When we speak of tolerance, it is implied that two groups are interacting with each other. Considering the myriad ways in which cultures influence and indoctrinate individuals, even celebratory toleration can be understood as a means of gentle coercion. However, this is not a problem specific to tolerance, but instead a broader concern about cultures themselves.

Another possible shortcoming of the form of tolerance supported by Taylor is that, unlike theories of non-coercive tolerance, celebratory tolerance does not clearly indicate when we ought or ought not to allow a certain action or practice. It must be conceded that Taylor's form of tolerance is much more particularist in that any time the cultural activities of two groups come into conflict, a new discussion must occur in order to determine an appropriate response. However, this may not be a problem at all insofar as this flexibility allows cross-cultural discussions to take place in a mutually accessible way. A strict guideline may only get in the way of an organic dialogue.

In conclusion, I have shown how the bounded concept of culture discussed by cultural relativists and their critics may be empirically unsound. Replacing it with a coercive model of culture produces a contradiction in the old model of tolerance as non-coercion. Insofar as it opposes coercion *simpliciter*, it must oppose culture itself. In its place, I advocate a model of tolerance based upon openness and discussion that does not prejudge the content of what is and is not tolerable. Toleration based on Taylor's ideal of recognition allows for a balancing of cultural survival, which entails coercion, with the rights of other groups by emphasizing pluralism, dialogue, and an aspiration to mutual understanding.

WORKS CITED

- Durkheim, Émile. "What is a Social Fact?" *Rules of the Sociological Method*, 1895. 87-93
- Gupta, Akhil, and James Ferguson. «Beyond «Culture»: Space, Identity, and the Politics of Difference.» *Ethnographic Fieldwork*. Ed. Antonius C. G. M. Robben and Ed. Jeffrey A. Sluka. Malden: Blackwell, 2007
- Harel, Alon. "The Boundaries of Justifiable Tolerance: A Liberal Perspective." *Toleration: An Elusive Virtue*. Ed. D. Heyd. Princeton: Princeton

University Press, 1999. 114-127

Herzfeld, Michael. *Anthropology: theoretical practice in culture and society*.
Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2001.

Kymlicka, Will. "Liberal Theories of Multiculturalism." *Rights, Culture,
and the Law*. Ed. Lukas H. Meyer, Stanley L. Paulson, and Thomas
W. Pogge. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Rabinow, Paul. *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton: Princeton
University Press, 1996.

Rabinow, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University
of California, 2007.

Rose, Nikolas. "The Death of the Social." *Economy and Society*. 25.3
(1996): 327-356

Taylor, Charles. "The Malaise of Modernity." Toronto: House of Anansi
Press, 1991.

Taylor, Charles. "To Follow a Rule." *Philosophical Arguments*. Cambridge:
Harvard University Press, 1995.

Taylor, Charles. "The Politics of Recognition." *Philosophical Arguments*.
Cambridge: Harvard University Press, 1995.

Taylor, Charles. "Can Liberalism be Communitarian?" *Critical Review*. 8.2
(1994): 257-62.

Williams, Bernard. "Morality: An Introduction to Ethics." Cambridge:
Cambridge University Press, 1972.

Wong, David B. "Moral Relativity." Berkeley: University of California Press,
1984.





Please visit our website for submissions guidelines.

Nous vous invitons à visiter notre site Web pour
connaître les détails relatifs aux futures éditions.

www.penseescanadiennes.com