

Introduction générale

L'objet de ce livre est d'examiner le rapport entre les concepts de liberté, de responsabilité morale et de déterminisme causal. Plus précisément, il s'agit d'une enquête sur les conditions d'une *imputation morale* de notre conduite. Quelles doivent être les caractéristiques des agents humains pour que l'éloge et le blâme aient un sens? L'idée commune aux notions de liberté et de responsabilité morale est que des choses dépendent de nous. Quelles sont ces choses? Des événements, en particulier nos actions, ou des états du monde, dont l'existence ou l'inexistence relèvent de notre volonté. Mon but est de déterminer en quel sens ces choses dépendent de nous s'il est vrai que nous sommes libres et responsables, et quelles conditions métaphysiques sont requises pour qu'elles dépendent de nous en ce sens.

Nous nous considérons comme les auteurs de ce que nous faisons volontairement et intentionnellement : prendre une décision, s'engager dans un processus d'action, s'abstenir d'agir pour certaines raisons. Par ailleurs, il nous arrive fréquemment de décrire notre comportement avec un vocabulaire moral : nous jugeons tel choix répréhensible, telle action courageuse, telle omission lâche. En qualifiant ces conduites, nous visons leurs agents, que nous estimons responsables de ce qu'ils font. Il nous paraît juste de les féliciter ou de les punir, d'éprouver envers eux de l'admiration ou du ressentiment.

Je m'intéresserai spécialement au problème du *blâme*. La légitimité du blâme suppose la responsabilité morale, qui suppose à son tour une forme de liberté qu'on peut appeler *liberté morale*. On doit ici distinguer deux questions. Tout d'abord, avons-nous le pouvoir d'agir librement exigé par la responsabilité morale? Ensuite, cette liberté peut-elle coexister avec le déterminisme causal? La première question est celle de l'existence de la liberté et de la responsabilité humaines : sommes-nous réellement des êtres libres et responsables, ou n'est-ce qu'une illusion? La seconde

porte sur les conditions de possibilité de la liberté morale, question *a priori* qui concerne la compatibilité entre deux concepts. Dans les pages qui suivent, je me concentrerai sur la seconde question. Je me demanderai si l'existence d'un acte libre au sens requis par la responsabilité morale exclut sa prédétermination causale. Pour le dire autrement, je me demanderai s'il peut être légitime de blâmer un agent ayant accompli une action regrettable dans un monde soumis au déterminisme causal.

La liberté

Cette étude est consacrée au problème métaphysique de la liberté humaine, traditionnellement appelé *problème du libre arbitre*¹. Ce concept de liberté étant celui d'un pouvoir d'agir, il ne saurait être défini comme une simple absence d'obstacles : il s'agit du pouvoir d'autonomie propre aux agents rationnels, capables de déterminer ce qu'ils font par eux-mêmes sur la base d'une délibération pratique. Un texte de Hobbes permettra d'illustrer ce point :

« Les mots de *liberty* ou de *freedom* désignent proprement l'absence d'opposition (j'entends par opposition : les obstacles extérieurs au mouvement), et peuvent être appliqués à des créatures sans raison, ou inanimées, aussi bien qu'aux créatures raisonnables². »

Il faut accorder à Hobbes qu'il y a un sens du mot « liberté » qui n'est pas réservé aux agents rationnels. Il est tout à fait sensé de dire que l'eau d'un fleuve s'écoule librement quand elle n'est pas bloquée par un barrage. Mais cela ne suffit pas pour établir que « liberté » ne signifie rien d'autre qu'une absence d'obstacles extérieurs au mouvement. Il existe en effet une forme de liberté qui n'est pas purement négative, et c'est précisément celle que présuppose la responsabilité. Et comme nous ne tenons ni les cailloux, ni les végétaux, ni les bêtes pour moralement responsables de leurs mouvements, il s'agit donc d'une espèce de liberté propre aux êtres intelligents. Hobbes écrit plus loin :

« Un *homme libre* est celui qui, s'agissant des choses que sa force et son intelligence lui permettent d'accomplir, n'est pas empêché de faire celles qu'il a la volonté de faire³. »

1. Certains entendent par « libre arbitre » une *thèse* sur la nature de la liberté, par exemple la thèse selon laquelle la liberté exclut le déterminisme. Ce n'est pas mon cas. Je prendrai cette expression dans un sens plus général, synonyme de « liberté de l'action volontaire ». En ce sens, il n'est pas exclu par définition que l'on puisse jouir du libre arbitre dans un monde déterministe : qu'il puisse exister des actions volontaires à la fois libres et déterminées est une question métaphysique ouverte.

2. HOBBS T., *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, II, XXI, p. 221.

3. *Ibid.*, p. 222.

Selon cette définition, la liberté humaine consiste à ne pas être empêché d'agir *volontairement*. Que le mouvement libre (sans obstacles) soit de type volontaire n'est pas accessoire. Cela implique qu'il est accompli par un agent qui en est le principe en un sens bien particulier, justifiant l'éloge ou le blâme. On a donc ici affaire à un concept de liberté bien spécifique, irréductible à une absence d'obstacles.

Hobbes affirme que la liberté humaine est le pouvoir de faire ce que l'on veut faire. C'est certainement une condition nécessaire pour être libre et responsable de ce que l'on fait ; encore faut-il pouvoir déterminer de soi-même ce que l'on veut faire. Si un homme est dans un état d'hypnose, ou si une tumeur cérébrale affecte le fonctionnement normal de sa volonté, il est difficile de dire qu'il agit librement. Il paraît injuste de blâmer quelqu'un qui commet un « méfait » lors d'une crise de folie, car même si l'on accorde qu'il a agi volontairement (ce qui pourrait être discuté), son acte lui est imputable seulement si sa volonté lui appartient.

Plusieurs auteurs ont soutenu qu'avoir le pouvoir de choisir librement ce que l'on veut faire n'est pas nécessaire pour pouvoir agir librement. Ils ont opposé la liberté de choisir (c'est l'un des sens étroits du mot « libre arbitre ») à la liberté d'agir, avec l'idée que seule la première exclut le déterminisme causal. Que penser de cette distinction entre liberté du choix et liberté d'action ? En un sens, elle est tout à fait légitime : il est possible d'avoir la liberté de choisir de faire A et d'être empêché d'exécuter ce choix. Mais la distinction devient égarante lorsqu'elle est utilisée comme un modèle général de l'action libre, car tous nos actes volontaires ne sont pas précédés d'un choix ou d'une décision⁴. En outre, même lorsqu'une action commence par un choix terminant une délibération, je crois qu'il faut résister à l'idée selon laquelle l'agent exercerait *deux* libertés distinctes⁵. Cela revient à

4. Il est vrai que selon la théorie *volitioniste* de l'action, toute action volontaire est précédée d'un acte de l'esprit (une volition) qui cause le comportement de l'agent. Cependant, les volitions (si elles existent) ne sont pas nécessairement des actes mentaux de décision. Rappelons que le volitionisme classique a été rendu désuet par les critiques décisives de Gilbert Ryle, en particulier celle-ci : si la volition n'est pas un acte volontaire, les mouvements qu'elle cause ne le sont pas non plus ; si elle l'est, c'est parce qu'elle résulte d'une volition antérieure, ce qui entraîne une régression à l'infini (voir RYLE G., *La notion d'esprit*, trad. S. Stern-Gillet, Paris, Payot, 2005, p. 147). Néanmoins le volitionisme existe aujourd'hui sous de nouvelles formes (voir par exemple McCANN H., « Volition and Basic Action », *The Philosophical Review*, vol. 83, n° 4, 1974, p. 451-473).

5. Sauf si l'on entend par « libre arbitre » non pas la liberté de l'action volontaire (comme je le fais), mais une identification réflexive de l'agent à ce qu'il veut faire : sa volonté n'est pas divisée, il n'agit pas selon un désir qu'il voudrait ne pas avoir. C'est ainsi que Harry Frankfurt oppose la liberté de la volonté et la liberté d'action (voir FRANKFURT H. G., « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *The Journal of Philosophy*, vol. 68, n° 1, 1971, p. 5-20). Sa conception du libre arbitre est de type *hiérarchique* : pour le dire schématiquement, une personne S possède le libre arbitre si sa volition de faire A procède d'une volition de second ordre (S veut faire A et S veut

détacher le choix du processus d'action dont il est l'origine, or on peut penser que choisir de manger une pomme, c'est déjà commencer à agir en vue de cette fin (chercher la corbeille, tendre sa main vers le fruit, etc.), de sorte qu'il n'y a pas ici deux processus volontaires (un acte mental et un acte physique) mais un seul, qui peut être interrompu à différents moments. Dans cet exemple, ce processus est l'action volontaire de manger une pomme, qui commence par un choix (exprimable par le jugement pratique « il est bon que je mange une pomme maintenant »), se poursuit par certains gestes (les moyens employés par l'agent pour atteindre son but) et se termine par d'autres gestes (la consommation de la pomme).

Cela dit, il faut admettre quelque chose comme un exercice de la volonté à l'origine de l'action, qui correspond à l'engagement de l'agent. Il y a bien un moment où le sujet se détermine à agir, exerçant ainsi son libre arbitre, même s'il ne prend pas la décision explicite de faire ceci ou cela. Et s'il ne maîtrise pas le déclenchement du processus d'action, on ne voit pas comment il pourrait véritablement agir de lui-même. Par conséquent, acte mental de décision ou non, on peut considérer l'engagement de l'acteur dans un processus volontaire comme l'expression d'un jugement (*arbitrium*) de la volonté sans nécessairement souscrire à une théorie volitioniste de l'action. C'est en ce sens, me semble-t-il, qu'une théorie de la liberté de l'acte volontaire est une théorie de la liberté de la volonté⁶.

On associe naturellement l'idée de liberté à celle de *maîtrise* : pouvoir agir librement implique de maîtriser sa volonté, c'est-à-dire ses actes mentaux (former une intention, délibérer, imaginer, etc.) et ses gestes (lever le bras, prononcer un discours, écrire un roman, etc.). Un comportement libre est gouverné par un agent qui contrôle rationnellement ce qu'il fait. Et puisque nous nous intéressons à la liberté requise par la responsabilité morale, notre problème est donc de déterminer la nature du contrôle nécessaire à l'imputation morale.

Un premier type de contrôle concerne l'origine de l'action. Un agent maîtrise ce qu'il fait s'il en est l'auteur, autrement dit si le principe de sa conduite réside

vouloir faire A, cette seconde volition produisant la première). Mais selon Frankfurt, l'identification de S à sa volonté de faire A n'est pas requise pour lui imputer moralement A. Partageant son avis sur ce point, je laisserai de côté les conceptions hiérarchiques du libre arbitre.

6. L'expression « liberté de la volonté » n'est qu'une façon commode de parler. On sait que pour Locke, parler d'une volonté libre (ou non) n'a pas de sens : la liberté étant un pouvoir d'agir, c'est attribuer un pouvoir à un autre pouvoir, et donc traiter la volonté comme un petit agent (erreur de catégorie bien connue sous le nom de « sophisme de l'homuncule » : voir KENNY A., « The Homunculus Fallacy », dans ID., *The Legacy of Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 1984, p. 125-136). Mais ce n'est là qu'une critique « grammaticale », et Locke semble admettre le principe d'une liberté de vouloir chez l'homme, improprement appelée selon lui « volonté libre » (voir LOCKE J., *Essai sur l'entendement humain*, trad. J.-M. Vienne, Paris, Vrin, 2001, II, xxi, § 14, p. 383-384, et § 47, p. 413).

dans sa volonté rationnelle⁷. Suivant l'usage le plus répandu parmi les philosophes analytiques, je parlerai du pouvoir d'être la *source* de son action. L'idée de source comprend ici celles de volontarité (*voluntariness*) et de rationalité. Le concept de source pertinent pour la liberté est en effet celui d'une source personnelle, capable d'action délibérée⁸. Pour voir ce dont il est question, prenons le cas des personnes atteintes de la maladie de la chorée⁹. Ces personnes sont agitées de mouvements convulsifs des jambes, donnant ainsi l'impression qu'elles dansent frénétiquement. Lorsqu'il est pris d'une crise, un malade de la chorée ne contrôle pas ses mouvements au sens où ceux-ci n'émanent pas de lui (comme s'il les exécutait dans le but de danser) mais d'une cause étrangère (un streptocoque qui affecte le fonctionnement normal du système nerveux). Dire qu'il n'agit pas volontairement ne serait pas tout à fait vrai, il est plus juste de dire qu'il n'agit pas du tout : bouger les jambes est une chose qu'il subit.

Par ailleurs, cet individu est privé d'un autre type de contrôle sur son comportement : il n'a pas le pouvoir d'arrêter de bouger les jambes (par exemple, il lui est impossible de s'asseoir et de les croiser)¹⁰. En faisant cette seconde observation, on ne considère pas ce qui arrive effectivement au malade (il bouge les jambes à t_1 à cause d'un dysfonctionnement de son système nerveux) ; on se demande plutôt s'il avait le *pouvoir d'agir autrement*, c'est-à-dire le pouvoir de faire en sorte qu'il arrive autre chose à la place (en l'occurrence, s'abstenir de bouger les jambes à t_2)¹¹.

Retenons donc ces deux points. D'une part, les mouvements du malade ne dépendent pas de lui au sens où l'on dit que l'effet dépend de la cause : ce n'est pas lui qui les réalise, il n'en est pas l'agent au sens propre du terme. D'autre part, il ne dépend pas de lui d'éviter de faire ces mouvements. S'il avait eu en sa possession un médicament pour maintenir les jambes au repos, il aurait eu accès à une autre possibilité : il aurait pu empêcher les mouvements dont il n'était pas la source. Prenons maintenant un individu en bonne santé qui fait exactement les mêmes mouvements que le malade, mais pour danser. Cet agent possède la

7. Dans son intellect et sa volonté, comme dirait Thomas d'Aquin : voir STUMP E., *Aquinas*, Londres, Routledge, 2003, p. 285.

8. On peut attribuer aux chiens le pouvoir d'être, en un certain sens, la source de leur comportement (sans quoi l'idée de les dresser serait absurde), mais on ne dira pas qu'ils en sont les *auteurs*.

9. L'exemple est de Locke : voir LOCKE J., *Essai sur l'entendement humain*, *op. cit.*, II, XXI, § 11, p. 381-382. Cette pathologie neurodégénérative est plus connue sous le nom de « danse de Saint-Guy ».

10. C'est précisément sur ce second point que Locke insiste dans son analyse de l'exemple.

11. Dans le vocabulaire post-leibnizien des mondes possibles, on se demande si le monde possible dans lequel le malade cesse de bouger les jambes à t_2 lui est *accessible* (le terme « accessible » signifie ici réalisable par une action).

maîtrise de ses gestes au sens où il les accomplit volontairement et intentionnellement¹², et d'autre part il contrôle la possibilité d'agir autrement. En réunissant les conditions de source et de contingence, on obtient une première caractérisation de la liberté comme *liberté des alternatives*¹³ :

(LA) Une personne S fait A librement si et seulement si S est la source de A et S pouvait éviter de faire A.

Il s'agit là de ce que la tradition appelle *liberté d'indifférence*¹⁴. Elle est ici définie par la conjonction de deux pouvoirs : l'un est exercé par S (le pouvoir d'être la source de A), tandis que l'autre reste à l'état de puissance (le pouvoir de ne pas être la source de A, qui implique le pouvoir d'être la source d'un acte volontaire B¹⁵). Mais le pouvoir d'agir librement, lorsqu'on parle de liberté des alternatives, n'est pas vraiment la somme de ces deux pouvoirs. Plus exactement, la conjonction du pouvoir de faire A et du pouvoir de faire B fait émerger un pouvoir alternatif de faire A ou B, et c'est en exerçant ce *pouvoir des contraires*¹⁶ que l'agent détermine ce qu'il va faire. Dans sa célèbre lettre à Mesland sur la liberté, Descartes définit ainsi la liberté d'indifférence comme « la faculté positive de se déterminer pour l'un ou l'autre de deux contraires, c'est-à-dire de poursuivre ou de fuir, d'affirmer ou de nier¹⁷ ». Concevoir la liberté comme un pouvoir des contraires, c'est dire que l'action libre dépend de son agent en un sens spécial, lié à une forme de contingence. L'action libre est un événement contingent au sens où elle est *évitable* par son agent.

12. Les deux termes ne sont pas exactement synonymes. La volontariété est associée à la maîtrise des mouvements (chose qui n'est pas spécifique aux êtres humains), et l'intentionnalité à l'idée de rationalité pratique (une action intentionnelle obéit à des raisons). Toutes nos actions intentionnelles sont volontaires, mais l'inverse n'est peut-être pas vrai (il semble que certaines de nos actions volontaires ne soient pas accomplies dans un but particulier : se gratter la barbe machinalement, par exemple). Si tel est le cas, une action libre n'est pas nécessairement intentionnelle. En revanche, une action libre est nécessairement accomplie par un agent rationnel, c'est-à-dire capable d'action intentionnelle.

13. En anglais, on parlera de *leeway freedom*. John Martin Fischer l'appelle « contrôle de régulation » (*regulative control*). Voir FISCHER J. M., *The Metaphysics of Free Will. An Essay on Control*, Oxford, Blackwell, 1994, chap. 7.

14. À ne pas confondre avec l'indifférence au sens négatif, c'est-à-dire la situation d'équilibre de la volonté entre plusieurs options.

15. Nous reviendrons sur ce point quand nous aborderons la question des omissions.

16. On peut aussi dire « pouvoir des opposés ». Dans le latin des Médiévaux, *potentia ad opposita*.

17. DESCARTES R., *Lettre au Père Mesland du 9 février 1645*, trad. F. Alquié, dans ID., *Œuvres philosophiques*, tome 3, F. ALQUITÉ (éd.), Paris, Garnier, 1973, p. 551.

Il semble que la liberté des alternatives soit la conception classique de la liberté. Jusqu'à récemment, les philosophes débattant sur le libre arbitre partageaient l'idée que la liberté est le pouvoir d'agir autrement. La question qui les divisait portait sur les conditions métaphysiques de l'existence d'un authentique pouvoir d'agir autrement. Cette querelle n'est pas terminée, mais une autre, qui a modifié la situation générale du débat sur le libre arbitre, a depuis fait surface. La discussion sur la responsabilité morale déclenchée par un article de Harry Frankfurt¹⁸ a fait surgir une position qui a amené une partie des philosophes à adopter une notion non modale de liberté : on s'est mis à appliquer le prédicat « libre » à des actions que leur agent n'aurait pas pu éviter de commettre. Frankfurt s'est en effet rendu célèbre en défendant la thèse que la responsabilité morale ne requiert pas le pouvoir d'agir autrement. Par un argument ingénieux, qui a suscité une littérature surabondante, il en a convaincu beaucoup que l'inévitabilité (la nécessité pour les actions humaines) est compatible avec la responsabilité.

Pour donner une idée de la question sans entrer dans l'argument de Frankfurt, je me contenterai d'un exemple. Œdipe n'aurait pas pu éviter de tuer son père, car c'était son destin. Mais n'a-t-il pas accompli cette action de son plein gré ? Ignorant que l'homme qu'il a tué était son père, il n'est pas responsable du parricide qu'il a commis. Néanmoins on pourrait le juger blâmable d'avoir tué Laïos. Comme personne ne l'a forcé à le faire, il a agi de façon autonome. Faisons donc l'hypothèse qu'Œdipe est moralement responsable du meurtre de Laïos¹⁹. Un dilemme terminologique se pose alors. Faut-il garder la conception classique de la liberté comme pouvoir des contraires et disjoindre liberté et responsabilité morale ? On dira alors qu'Œdipe est responsable d'une action qu'il n'a pas accomplie librement. Ou bien faut-il admettre une autre conception de la liberté qui ne requiert pas le pouvoir d'agir autrement ? On dira alors qu'Œdipe est responsable d'une action inévitable accomplie librement.

Les deux solutions ont leurs partisans²⁰. Pour certains, être libre *signifie* avoir le choix entre des possibilités alternatives²¹. L'idée d'une liberté sans possibilités

18. FRANKFURT H. G., « Alternate Possibilities and Moral Responsibility », *The Journal of Philosophy*, vol. 66, n° 23, 1969, p. 829-839 (reproduit dans ID., *The Importance of What We Care About*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 1-10).

19. Cette hypothèse n'implique pas qu'être la source de son action soit une condition suffisante de la responsabilité morale, mais uniquement que le contrôle de régulation sur les mouvements volontaires, pour le dire comme Fischer, est superflu : le seul contrôle pratique requis par la responsabilité est ce qu'il nomme le « contrôle de guidage » (ce point est précisé plus bas).

20. Signalons que dans « Alternate Possibilities and Moral Responsibility », Frankfurt parle seulement de responsabilité morale. Mais dans son article « Freedom of the Will and the Concept of a Person » (art. cit., p. 24), il distingue avoir le libre arbitre (avoir une volonté hiérarchiquement ordonnée) et agir « de son libre arbitre » : l'expression anglaise est *to act of one's own free*

alternatives peut en effet paraître surprenante, car la notion ordinaire de liberté est associée à celle de contingence. Mais d'un autre côté, il serait étrange de dissocier liberté et responsabilité morale. Il est impossible d'être responsable de ce que l'on fait sans avoir un certain contrôle sur son comportement. Dans ces conditions, pourquoi ne pas dire que ce contrôle, quelle qu'en soit la nature, est une forme de liberté²²? C'est le parti que je prendrai. Je ne caractériserai donc pas la notion de libre arbitre par le pouvoir des contraires, et je parlerai d'une *liberté de la source (de l'action)* qui ne requiert pas d'autres possibilités d'action. Selon le partisan de la liberté la source :

(LS) Une personne S fait A librement si et seulement si S est la source de A.

J'ai dit plus haut que la liberté des alternatives était la conception classique du libre arbitre, mais c'est discutable. Dans la tradition philosophique, il y a semble-t-il un auteur, et non des moindres, qui accepte de dissocier liberté et pouvoir d'agir autrement. Dans son traité sur le libre arbitre, Augustin admet la thèse d'une fatalité due à la prescience divine. Cette thèse énonce que, si Dieu sait d'avance que S fera A à t, alors il est nécessaire que S fasse A à t²³. Or d'après Augustin, cette nécessité ne détruit pas la liberté et la responsabilité de l'homme, parce qu'elle ne lui ôte pas le pouvoir d'être la source de ses actes :

will, qu'il faudrait traduire en français par « agir de soi-même », l'idée étant que l'action procède de la volonté de l'agent.

21. Peter van Inwagen affirme que le terme « libre arbitre » dénote ou bien le pouvoir d'agir autrement à certains moments, ou bien la propriété d'avoir à certains moments le pouvoir d'agir autrement (voir VAN INWAGEN P., « How to Think about the Problem of Free Will », *The Journal of Ethics*, vol. 12, n° 3-4, 2008, p. 331-332). Locke écrivait déjà que « là où une contrainte ôte l'indifférence ou la capacité d'agir en l'un ou l'autre sens, la liberté disparaît aussitôt et avec elle la notion que l'on en a » (LOCKE J., *Essai sur l'entendement humain*, op. cit., II, XXI, § 10, p. 381).

22. Voir par exemple Derk Pereboom : « On suppose traditionnellement que la responsabilité morale requiert que nous possédions un type de libre arbitre dans la production de nos actions, et l'on suppose que les êtres humains, contrairement aux machines, possèdent cette sorte de libre arbitre » (PEREBOOM D., *Living Without Free Will*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. xiv). Michael McKenna écrit de son côté : « Comme point de départ théoriquement neutre (*theory-neutral*), on peut définir le libre arbitre comme le pouvoir unique que possèdent les personnes d'exercer sur leur conduite un contrôle nécessaire pour la responsabilité morale » (MCKENNA M. et COATES D. J., « Compatibilism », dans E.N. ZALTA [ed.], *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2015 Edition, [<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/compatibilism/>]).

23. L'idée que la prescience entraîne la nécessité de l'action presue est contestable, mais laissons de côté ce point. Notons seulement qu'il s'agit là d'un cas de nécessité du *conséquent*, par contraste avec la nécessité de la *conséquence* (nous retrouverons cette distinction au début du chapitre 6).

« Il est nécessaire que se réalise tout ce dont Dieu a la prescience et qu'il ait la prescience de nos péchés, mais de telle sorte que notre volonté demeure libre pour nous et soit placée en notre puissance.

[...] Dieu, ne contraignant personne à pécher, voit cependant à l'avance ceux qui pécheront par leur propre volonté. Pourquoi donc lui, qui est juste, ne punirait-il pas les actes que sa prescience ne contraint pas à commettre? Car, de même que le souvenir que tu en as ne contraint pas à s'être réalisé ce qui est arrivé, de même la prescience de Dieu ne contraint pas à se réaliser ce qui arrivera²⁴. »

On voit qu'Augustin souscrit à l'idée d'une liberté de la source, ou *liberté de spontanéité*²⁵.

Il faut ici faire une remarque supplémentaire au sujet du rapport entre liberté et pouvoir d'agir autrement. On pourrait refuser de distinguer les deux concepts de liberté au motif que la liberté de la source *implique* la liberté des alternatives. Le cas d'Aristote est intéressant à cet égard. Le Stagirite n'a certes pas développé une théorie du libre arbitre au sens d'une liberté de la volonté distincte d'une liberté d'action²⁶, mais on trouve bien chez lui l'idée d'un pouvoir des contraires : « Là où il dépend de nous d'agir, il dépend de nous aussi de ne pas agir, et là où il dépend de nous de dire non, il dépend aussi de nous de dire oui²⁷. » Aristote a l'air de penser qu'une action A dont l'agent est la source doit être une action qu'il peut éviter. Mais en quel sens? Non pas au sens où l'agent a la capacité *générale* d'éviter de faire A, mais au sens où il a le pouvoir d'*exercer* cette capacité. Je suivrais volontiers Aristote sur ce point, mais puisque les participants à notre débat distinguent le pouvoir d'être source et celui d'agir autrement, je suis obligé d'employer une terminologie qui ne présuppose pas une certaine position dans cette discussion.

Nous avons donc deux conceptions concurrentes du libre arbitre. Laquelle, de la liberté des alternatives ou de la liberté de la source, est requise par la responsabilité morale? Tel sera le premier problème que nous étudierons.

24. SAINT AUGUSTIN, *Le libre arbitre*, trad. S. Dupuy-Trudelle, dans ID., *Œuvres*, tome 1, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1998, III, 8 et 10-11, p. 498-499. Pour un commentaire de ce texte, voir MICHON C., *Prescience et liberté. Essai de théologie philosophique sur la Providence*, Paris, PUF, 2004, p. 42-44.

25. John Martin Fischer l'appelle « contrôle de guidage » (*guidance control*).

26. Des commentateurs ont soutenu qu'Aristote ne possède pas la notion de volonté, telle qu'on la trouve entre autres chez Augustin. Anthony Kenny a montré que cette interprétation présuppose une certaine conception de la volonté : contrairement à celle d'Augustin, la conception aristotélicienne de la volonté n'est pas *internaliste* (voir KENNY A., *Aristotle's Theory of the Will*, Londres, Duckworth, 1979, p. VII-VIII).

27. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990, III, 7, 1113b7-8, p. 140. Le paragraphe dont sont extraites ces lignes porte bien sur la responsabilité morale (la question est celle du caractère volontaire des actes vertueux et vicieux).

La responsabilité morale

Nous utilisons généralement la notion de responsabilité morale pour justifier l'éloge ou le blâme d'un agent, en fonction de la qualité morale de son comportement²⁸. Précisons tout d'abord que nous parlons ici de l'éloge (ou louange) au sens *moral*. Il existe en effet un sens du mot « éloge » qui n'implique pas la responsabilité morale : on peut louer l'intelligence d'une personne sans la présupposer responsable de cette qualité. D'autre part, on peut douter que la responsabilité morale d'un agent implique qu'il soit louable ou blâmable. Il ne semble pas absurde de parler de responsabilité morale lorsque l'acte en question, sans être moralement insignifiant, n'est pas assez grave pour mériter le blâme. Cela étant, s'il est moralement négatif, on peut penser qu'il mérite au moins une forme de désapprobation, même très légère, ce qui est bien une forme atténuée de blâme. Cela vaut aussi pour les actes moralement positifs : on ne loue peut-être pas l'écopier qui apprend sa leçon, mais on l'encourage à continuer. Par conséquent, si l'on entend « éloge » et « blâme » de façon assez large (synonymes d'approbation et de désapprobation morales), on peut dire qu'un agent est moralement responsable si et seulement s'il est louable ou blâmable.

De quoi sommes-nous responsables ? Nous imputons aux agents personnels deux types de choses : des *événements* ou des *faits*. Les événements sont des changements qui ont lieu dans le monde, les faits sont des états de choses dénotés par des propositions vraies. Parmi les événements, on peut distinguer les *actions* (et omissions volontaires) et leurs *conséquences* plus ou moins lointaines. Supposons que Jean ait tué Jacques. On peut lui reprocher d'avoir poignardé Jacques, le trépas de Jacques, la dépression de sa veuve, etc. Par contraste, imputer à un agent un fait, c'est lui imputer la vérité d'une proposition décrivant un état du monde passé ou présent – le fait que Jacques a été poignardé, le fait que Jacques est mort, le fait que sa femme souffre de dépression, etc.

Parmi les événements imputables à Jean, il faudrait peut-être préciser lesquels sont des actions et lesquels sont des conséquences. Il va de soi que poignarder Jacques est une action accomplie par Jean, et que la dépression de la femme de Jacques en est une conséquence. Mais qu'en est-il du trépas de Jacques par exemple ? Cet événement entre-t-il dans l'action de Jean, ou bien en est-il une

28. Même si je parlerai essentiellement du blâme, n'oublions pas que la responsabilité justifie aussi l'éloge. C'est un point que négligent les philosophes pour lesquels l'imputation morale est intrinsèquement punitive. Je pense en particulier à Nietzsche, selon qui le libre arbitre est une fiction métaphysique inventée pour condamner les gens (voir NIETZSCHE F., *Crépuscule des idoles*, trad. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1974, « Les quatre grandes erreurs », § 7, p. 44-45).

conséquence immédiate? La difficulté est ici de déterminer ce qu'est l'action de tuer Jacques. Se résume-t-elle à accomplir le mouvement physique d'introduire le poignard dans la poitrine de Jacques, ou bien s'étend-elle au-delà de ces gestes? La question de savoir ce qui appartient à une action et ce qui en est une conséquence reste un délicat problème de philosophie de l'action.

Pour en dire quelques mots, considérons un fameux exemple d'Anscombe²⁹. Un homme S bouge son bras de bas en haut pour actionner une pompe, ce qui remplit une citerne d'eau toxique et empoisonne les habitants d'une maison approvisionnée par ladite citerne. Faut-il dire que cet homme accomplit une seule action (bouger son bras), dont les autres événements (le pompage, le remplissage de la citerne, l'empoisonnement des habitants de la maison) sont les conséquences plus ou moins éloignées? Ou bien faut-il dire – c'est la thèse d'Anscombe – que tous ces événements sont des redescriptions plus ou moins élargies d'une seule et même action?

Ce débat a-t-il une pertinence pour la responsabilité morale de S? Imaginons que la maison soit habitée par une famille innocente. S bouge volontairement le bras pour actionner la pompe. Peut-on lui reprocher l'empoisonnement de la famille? À vrai dire, que l'empoisonnement soit inclus dans l'action de S ou qu'il en soit une conséquence n'a ici aucune importance. La responsabilité de S par rapport à cet événement dépend plutôt de ses connaissances. S'il sait que ses mouvements entraîneront (plus ou moins probablement) l'empoisonnement de la famille, il en est moralement responsable. Mais s'il ignore que l'eau pompée est toxique, il ne sera pas nécessairement excusé pour autant. En effet, s'il pouvait se douter que l'eau était empoisonnée au moment où il a entrepris de pomper, autrement dit, si l'empoisonnement de la maisonnée était prévisible, alors S est blâmable. Ainsi, la distinction entre action et conséquence d'action ne semble pas pertinente pour évaluer la responsabilité morale de S; la condition essentielle, en l'occurrence, est d'ordre épistémique.

Poursuivons. On remarquera que le mot « responsabilité » n'est pas toujours utilisé dans un sens moral (ou judiciaire). Quand on dit qu'un virus est responsable de la mort de centaines de gens, on l'utilise dans un sens purement *causal*. On peut également affirmer qu'un homme est responsable de la mort de centaines de gens sans se prononcer sur sa culpabilité morale. Dans ce cas on veut seulement dire qu'il est la cause productrice, comme le virus, d'un certain résultat. Il en va autrement pour la responsabilité morale, car l'on peut être tenu pour responsable d'un événement qu'on n'a pas empêché : il est répréhensible de ne pas porter secours à un baigneur en train de se noyer. En choisissant de ne pas aider cette

29. ANSCOMBE G. E. M., *L'intention*, trad. M. Maurice et C. Michon, Paris, Gallimard, 2002, § 23-26, p. 81-95.

personne, je ne cause pas sa mort³⁰, je la laisse arriver volontairement, et cela suffit pour qu'elle me soit imputée.

On peut également reprocher à des agents un événement qu'ils ont laissé se produire par négligence. Il est légitime de blâmer l'infirmier qui oublie d'administrer son traitement à un patient en danger de mort. L'omission n'est ici pas volontaire, elle n'est pas *accomplie* par l'infirmier. En d'autres termes, on ne dirait pas qu'il a *permis* la mort du patient en oubliant, comme s'il avait refusé de le soigner. Néanmoins, il ne paraît pas injuste de sanctionner cet infirmier distrait (du moins si sa négligence n'a pas été causée par un facteur disculpant, tel qu'avoir été drogué ou hypnotisé par un individu malveillant) : il aurait dû penser à soigner le patient.

La question de la responsabilité en cas de négligence est complexe. Bien que ce point soit discuté, il me semble qu'il s'agit d'une responsabilité *indirecte* (ou dérivée). Ce qui nous amène à une dernière distinction : on dit qu'un agent est indirectement responsable d'un événement E lorsqu'il est responsable de E en vertu du fait qu'il est responsable d'un événement antérieur E'. L'exemple typique est celui de l'automobiliste ivre qui a renversé un piéton. Cet automobiliste était dans un état second au moment de l'accident, et ne contrôlait plus son véhicule. S'il n'est pas responsable de l'état anormal dans lequel il se trouve, nous l'excusons, mais s'il a bu et pris le volant volontairement, nous lui attribuons la responsabilité indirecte de son action. Dans un cas de négligence, l'agent ne se trouve pas dans un état second, mais l'attribution de la responsabilité reste indirecte. On ne blâme pas directement – si l'on peut dire – une personne qui s'est endormie au volant ; ce qu'on lui reproche, c'est de n'avoir pas pris ses précautions pour éviter de s'endormir.

Par la suite, je laisserai de côté les omissions involontaires pour ne considérer que les cas d'omissions volontaires. Lorsque l'omission est volontaire, il s'agit d'une inaction, mais la personne qui omet d'agir n'est pas *passive*, elle est la source directe de cette inaction. À cet égard, les omissions volontaires s'apparentent davantage à des actions d'éviter qu'à des omissions pures : se retenir, s'abstenir, s'empêcher ou plus simplement éviter de faire quelque chose sont des comportements actifs.

Nous allons à présent passer en revue une série de conditions nécessaires à la responsabilité morale, et plus particulièrement au blâme. Je ne prétends pas que le contenu de cette liste soit exhaustif, pas plus que de fournir une analyse satisfaisante des conditions qui y figurent, ce qui réclamerait une étude à part entière. Mon but, bien plus modeste, est de proposer une caractérisation générale de l'imputation morale, afin de cerner un peu mieux la notion sur laquelle je travaillerai.

30. Ce point est certes contestable. Certains soutiendraient que l'on peut parler de causation d'un résultat par omission.

Les conditions les plus évidentes sont probablement les suivantes : une personne S est blâmable à t_2 pour une action A accomplie à t_1 seulement si, d'une part, S a bien fait A à t_1 , et d'autre part, S a fait A librement³¹.

Deux conditions concernent la nature de l'agent. La première condition est la *rationalité*, et plus particulièrement la rationalité pratique, à savoir les capacités d'agir pour des raisons qui rendent intelligible une conduite, de concevoir des moyens pour atteindre une fin, et de réfléchir ou de délibérer sur ce que l'on va faire, c'est-à-dire de comparer et d'évaluer des fins ou des moyens concurrents. La seconde condition est d'avoir un *sens moral*, c'est-à-dire de posséder la notion générale du bien et du mal. Quiconque n'a pas reçu et assimilé une éducation morale est jugé moins blâmable, voire non responsable, d'une conduite moralement indésirable. Les critères typiques de la possession d'un sens moral sont la capacité à citer ou discerner des cas exemplaires de comportements moralement bons ou mauvais, ainsi que la disposition à éprouver des sentiments moraux tels que la honte, la gratitude, le ressentiment, etc., même si on ne les éprouve que rarement³². Par ailleurs, la possession d'un sens moral implique une capacité de délibération pratique accrue. Normalement, l'assimilation d'un vocabulaire moral confère une aptitude à mieux juger, à délibérer de manière plus élaborée et autonome. Ceci explique pourquoi l'on ne considère pas les enfants comme pleinement responsables de tous leurs actes : ils ne savent pas toujours ce qu'ils font, car ils n'ont pas les moyens de mesurer la gravité de leurs actions.

La dernière condition est *épistémique*. Pour qu'une personne soit responsable de ce qu'elle fait, il faut qu'elle puisse savoir ce qu'elle fait au moment où elle le fait ; et s'il s'agit de responsabilité pour une conséquence d'action, il faut qu'elle puisse prévoir quels effets auront son action quand elle délibère. Si je cuisine pour un ami un plat avec un ingrédient dont je n'ai aucune raison de croire qu'il y sera allergique, je ne suis pas responsable (au moins directement) de l'avoir rendu malade. On blâme à juste titre quelqu'un qui ne déplore pas (ou pire, qui se réjouit) d'avoir commis à son insu un acte regrettable, mais on le blâme alors pour sa réaction lamentable, non pour ce qu'il a fait.

31. Cette condition de liberté pour la responsabilité morale correspond au choix lexicologique défendu plus haut.

32. Dans son article classique « Freedom and Resentment », Peter Strawson analyse l'importance de ces sentiments moraux, qu'il appelle « attitudes réactives » (*reactive attitudes*), pour la question métaphysique du libre arbitre : voir STRAWSON P. F., « Freedom and Resentment », *Proceedings of the British Academy*, vol. 48, 1962, p. 187-211 (reproduit dans ID., *Freedom and Resentment and Other Essays*, Abingdon, Routledge, 2008, p. 1-28 ; trad. fr. de F. Cayla dans M. NEUBERG [éd.], *La responsabilité. Questions philosophiques*, Paris, PUF, 1997, p. 109-140).

Le déterminisme causal

De façon générale, le déterminisme est la thèse qui pose que, étant donné un ensemble de conditions, il n'existe, pour tout moment t , qu'un seul futur possible. Il s'agit donc d'une conception « fermée » du cours des événements. On peut distinguer quatre grands types de déterminisme : le déterminisme *logique*, le déterminisme *théologique*, le déterminisme *rationnel* et le déterminisme *causal*. C'est le dernier qui retiendra plus particulièrement notre attention.

Expliquons d'abord brièvement en quoi consistent les trois premiers déterminismes. La thèse du déterminisme logique part du principe que toute proposition est vraie ou fausse (principe de bivalence), puis elle affirme que les énoncés portant sur le futur ont une valeur de vérité, même si nous ignorons laquelle. Par conséquent, il est vrai à t_1 que S fera A à t_2 . Pour rejeter ce déterminisme, il suffit de nier que les énoncés portant sur le futur ont une valeur de vérité. C'est la solution adoptée par Aristote pour échapper au fatalisme logique : pour prendre son célèbre exemple, il n'est ni vrai ni faux maintenant qu'il y aura une bataille navale demain³³. On peut suivre cette voie en rejetant le principe de bivalence, mais ce n'est pas nécessaire. En effet, on pourrait aussi soutenir que les énoncés portant sur le futur n'expriment pas d'authentiques propositions, que ce qu'ils expriment a seulement la *forme* d'une proposition, c'est-à-dire, la forme de ce qui peut être vrai ou faux³⁴ : ce sont, si l'on veut, des *quasi-propositions*. Je me contente d'évoquer cette thèse qui pourrait évidemment être contestée, et je ne m'étendrai pas davantage sur cette question.

Le déterminisme théologique ressemble à une variante du déterminisme logique. Il repose sur l'hypothèse de l'existence d'un Dieu possédant la prescience des événements futurs : Dieu sait à t_1 que S fera A à t_2 . La nécessité induite par cette connaissance divine est *conditionnelle*. La thèse du déterminisme théologique ne dit pas « il est nécessaire en soi que S fasse A à t_2 », mais « il est nécessaire que, si Dieu sait à t_1 que S fera A à t_2 , alors S fera A à t_2 ». Pour en tirer la nécessité de l'action A elle-même et aboutir au fatalisme théologique, des prémisses supplémentaires sont requises. En comparaison, dans la thèse du déterminisme logique, la proposition « S fait A à t_2 » n'est pas déterminée du fait que sa vérité est connue d'avance, mais du simple fait qu'elle est vraie. Et si l'on suppose que toutes les propositions vraies le sont éternellement (ce qui bien sûr ne va pas de soi), alors il semble que cette proposition soit nécessaire absolument (c'est-à-dire non conditionnellement).

La question du déterminisme rationnel relève plus de la philosophie de l'action que de la métaphysique. Le déterminisme rationnel est généralement assimilé à un

33. ARISTOTE, *De l'interprétation*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1994, 9, 19a39-19b2, p. 103.

34. Je dois cette remarque à Sébastien Motta.

déterminisme causal spécifique, qui peut être présenté dans le langage des causes ou dans celui des raisons. Dans sa version causale, il énonce que nous sommes déterminés à agir par des causes psychologiques (nos croyances et raisons pratiques). Dans sa version rationnelle, il énonce qu'un agent choisira nécessairement de faire ce qui lui paraît être le plus grand bien³⁵. Supposons que je délibère pour savoir si je vais faire A. Si cette délibération me fait apparaître qu'il est *tout bien considéré* meilleur de faire A plutôt que B (quelles que soient mes raisons), alors je choisirai de faire A. On remarquera que le déterminisme rationnel présuppose une conception *intellectualiste* de la décision selon laquelle la volonté est subordonnée à la raison : un agent ne peut pas éviter de vouloir ce qui lui paraît être le meilleur. L'intellectualisme est traditionnellement opposé au *volontarisme*, conception selon laquelle la volonté peut ignorer le jugement de la raison pratique³⁶.

Venons-en au déterminisme causal. D'après la définition couramment utilisée dans la littérature analytique, le déterminisme causal universel est la thèse que, étant donné le passé et les lois de la nature, il n'y a, pour tout moment t, qu'un seul futur possible³⁷. La notion de déterminisme causal universel utilisée dans ce livre se définira donc de la façon suivante :

(DCU) Le monde est soumis au déterminisme causal si et seulement si la conjonction de toute proposition p décrivant l'état complet du monde à t jointe aux lois de la nature implique strictement (*entails*) toute proposition q décrivant l'état complet du monde à t' postérieur à t.

Cette définition appelle quelques remarques. Tout d'abord, c'est une caractérisation *nomologique* du déterminisme causal. Il s'agit, pour simplifier, d'une nécessité par les lois de la nature. On pourra s'étonner qu'une définition du déterminisme causal ne mentionne pas le mot « cause ». Le motif principal de cet usage est que la notion de causalité est souvent jugée délicate à manier, pour ne pas dire obscure. L'influence de Hume est ici patente. On se souvient que pour Hume,

35. Le mot « bien » désigne ici l'objet de la délibération et ne doit pas être pris dans un sens moral : si quelqu'un choisit de répandre une rumeur calomnieuse sur son pire ennemi pour lui nuire, c'est parce qu'il juge bon d'agir ainsi.

36. Une troisième position, d'inspiration aristotélicienne, a récemment été défendue par Vincent Descombes : voir DESCOMBES V., *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004, chap. 30. Voir également MICHON C., « Libre arbitre et responsabilité morale », dans V. AUCOUTURIER et M. PAVLOPOULOS (éd.), *Agir et penser. Essais sur la philosophie d'Elizabeth Anscombe*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, p. 121-129.

37. VAN INWAGEN P., *An Essay on Free Will*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 65 (trad. fr. de C. Michon, Paris, Vrin, 2017, à paraître). Lorsque l'on parle de lois de la nature qui déterminent un événement, c'est un raccourci et il faut comprendre que c'est la conjonction des lois et du passé qui détermine l'événement.

nous ne savons pas réellement en quoi consiste l'action de dissoudre exercée par le café sur le sucre ; tout ce que nous savons, c'est qu'un événement *succède régulièrement* à un autre (chaque fois que je plonge le sucre dans le café, le sucre se dissout). Quoi qu'il en soit, DCU est neutre sur la question de la causalité. Elle n'implique pas une conception de la causalité comme relation de succession régulière entre des événements, et elle est donc compatible avec une autre conception, celle de la *production* d'un changement dans une substance par une autre. Un partisan de la seconde peut donc accepter de reprendre le vocabulaire nomologique tout en affirmant qu'il laisse de côté un aspect essentiel de la causalité, à savoir l'idée qu'une chose en fait arriver une autre. En d'autres termes, il lui suffit de garder à l'esprit que, derrière la détermination du futur par la conjonction du passé et des lois, il y a une opération de production causale. Bref, retenons l'intérêt d'une définition nomologique du déterminisme causal qui, tout en étant pertinente pour le problème de la liberté, évite d'entrer dans un débat sur la causalité³⁸.

Corollaire de ce qui précède, DCU est une thèse sur des *propositions* décrivant l'état du monde. Les descriptions du monde et des lois de la nature qui le gouvernent sont des choses abstraites, non des entités spatio-temporelles susceptibles d'entretenir une relation empiriquement observable. Ce point a une conséquence importante sur la formulation des arguments utilisés dans le débat : il est impossible de traiter du rapport entre le déterminisme causal et la liberté humaine sans employer des expressions techniques pour traduire le pouvoir des agents sur le monde en termes de pouvoir sur la valeur de vérité de propositions décrivant l'état du monde. On dira qu'un agent S a le pouvoir de faire une action A à t s'il peut *rendre vraie* la proposition « S fait A à t », ou *rendre fausse* la proposition « S ne fait pas A à t ». Je m'en tiens à une caractérisation intuitive du pouvoir de rendre vraies ou fausses des propositions décrivant le comportement d'un agent, mais comme nous le verrons dans le chapitre 6, la formulation d'arguments suffisamment précis exige de donner une définition rigoureuse de ces notions. Ici comme ailleurs, le but des philosophes analytiques est de parvenir à des arguments dépourvus de la moindre ambiguïté, afin que les désaccords entre les parties soient clairs et explicites.

Enfin, il est essentiel que la conjonction de la proposition décrivant complètement le monde à t et de la proposition énonçant les lois qui le gouvernent implique *strictement* toute proposition factuelle vraie à t'. S'il existait un monde possible dans lequel la conjonction de ces deux propositions n'implique pas toute proposition factuelle vraie à t', alors par définition le monde ne serait pas soumis

38. On notera toutefois que la formulation nomologique du déterminisme nous expose, elle, à des controverses sur le statut métaphysique des lois de la nature (voir, dans le chapitre 6, la discussion de l'objection de David Lewis contre le premier argument de la conséquence).

au déterminisme causal. Pour le dire autrement, si ce monde est intégralement déterministe, alors tous les mondes possibles déterministes dotés du même passé et des mêmes lois possèdent aussi le même futur.

Le problème qui va nous intéresser est celui de la compatibilité entre le déterminisme causal et la responsabilité morale. Une façon d'exposer ce problème est de se demander : si le déterminisme causal universel était vrai, serions-nous les auteurs libres et responsables de notre conduite? Mais cette façon n'est pas la seule, car le problème ne concerne pas spécifiquement le déterminisme causal *universel* : pour que le libre arbitre et la responsabilité soient menacés, il suffit que notre conduite volontaire soit gouvernée par des lois déterministes. On peut tirer de DCU une définition du déterminisme causal local, restreinte à un seul événement :

(DCL) L'occurrence d'un événement E à t est causalement déterminée si et seulement si la conjonction d'une proposition p décrivant la totalité du passé antérieur à t et des lois de la nature implique strictement la vérité d'une proposition q affirmant que E est le cas à t.

Par exemple, que l'action volontaire de lever le bras accomplie par un agent S à t soit causalement déterminée signifie que, dans tous les mondes possibles régis par les lois de la nature vraies dans le monde actuel où la proposition p décrivant l'histoire du monde avant t est vraie, la proposition « S lève le bras à t » est vraie.

Ceci dit, affirmer que le monde physique est intégralement soumis au déterminisme causal n'implique pas de soutenir la thèse (peu plausible) que les scientifiques prédiront un jour la totalité du futur, y compris nos actions. Il y a deux raisons à cela.

La première raison concerne spécifiquement les actions humaines. Peut-on prédire le comportement humain *volontaire* ou *intentionnel* à partir des lois de la nature? Peut-on rendre compte des événements mentaux qu'il implique (les raisons, désirs et croyances pratiques de l'agent) dans les termes d'une science exacte? Nous rencontrons ici le problème du rapport entre l'esprit et la matière régie par les lois physiques. Si les événements mentaux sont identiques à des événements cérébraux (position dite *matérialiste* ou *physicaliste*), il est concevable de réussir à prédire mon choix de faire A à partir de causes physiques³⁹. Mais supposons que le domaine mental soit immatériel et ontologiquement indépendant du domaine matériel. Ainsi, mon choix de faire A serait un événement mental irréductible à

39. À condition néanmoins que les événements mentaux soient ontologiquement réductibles à des événements physiques, ce qui ne va pas de soi. Certains philosophes physicalistes *non-réductionnistes* soutiennent en effet qu'il n'existe pas de lois permettant de réduire le mental à du physique (principe dit de l'*anomie du mental*). J'y reviendrai dans les chapitres 5 (« Le conditionnalisme classique ») et 6 (« Le troisième argument de la conséquence »).

tout événement physique et ne pourrait être prédit à partir de causes physiques. Selon cette position *dualiste*, le déterminisme physique n'entraîne pas un déterminisme psychologique. Cela n'exclut toutefois pas que les événements mentaux soient déterminés et prédictibles d'une autre façon, car on peut envisager des lois déterministes non physiques. Peter van Inwagen imagine un monde habité uniquement par des agents rationnels immatériels métaphysiquement simples, par exemple des anges :

« Si l'on suppose que les anges font des choix, nous devons supposer que le temps existe (d'une façon ou d'une autre) dans ce monde immatériel, et que les agents sont dans des "états" à différents moments. Mais qu'est-ce qui est responsable de la façon dont un ange change d'état avec le passage du temps ? On peut supposer qu'il existe quelque chose de structurellement analogue aux lois de la physique – quelque chose qui entretient la même relation par rapport aux anges que nos lois de la physique par rapport aux électrons et aux quarks. [...] Ce "quelque chose" prend les propriétés des anges à n'importe quel moment comme *input*, et délivre comme *output* un ensemble de futurs possibles du monde. [...] Bref, ou bien "l'ensemble de futurs possibles" relatif à chaque moment possède plusieurs membres, ou bien il en possède un seul. S'il n'en possède qu'un, le monde angélique est déterministe⁴⁰. »

Ainsi, adopter le dualisme ne permet pas d'échapper au déterminisme : même si le dualisme est vrai, on peut envisager que les événements mentaux soient causalement déterminés.

Mais quelle que soit la nature (physique ou non) des lois, il semble normal de penser que dans un monde déterministe, il est théoriquement possible de prédire tout événement futur si l'on connaît les conditions causales et les lois de la nature pertinentes. Dans un texte célèbre, Laplace fait l'hypothèse suivante :

« Nous devons donc envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome ; rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux⁴¹. »

En réalité, il n'est pas sûr que cette hypothèse vaille pour tous les mondes possibles soumis au déterminisme causal. Certains affirment qu'il existe des systèmes déterministes dits *chaotiques*, dans lesquels il est impossible de prédire

40. VAN INWAGEN P., « The Mystery of Metaphysical Freedom », P. VAN INWAGEN ET D. ZIMMERMAN (ed.), *Metaphysics. The Big Questions*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 371-372.

41. LAPLACE P.-S. (de), *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, Gauthier-Villars, 1886, p. 3.

la totalité des événements qui s'y produisent, même pour une intelligence supérieure possédant la description complète de l'état du monde et des lois de la nature. Il s'agit là d'une question épistémologique complexe et loin d'être réglée⁴².

Résumons les trois points essentiels au sujet du déterminisme causal : d'abord, on définira le déterminisme causal par la conjonction du passé et des lois ; ensuite, la notion de déterminisme causal est plus large que celle de déterminisme physique ; enfin, déterminisme causal n'implique pas prévisibilité.

Habitons-nous un monde intégralement déterministe ? C'est une vaste question à laquelle je ne répondrai pas ici. Je laisserai de côté le problème de la vérité de l'hypothèse déterministe et me contenterai d'examiner ses conséquences : si cette hypothèse était vraie, qu'en serait-il de notre liberté et notre responsabilité ? C'est une question plus restreinte mais tout à fait essentielle, car si le déterminisme ne menace pas la liberté morale, savoir si les lois déterminent notre comportement n'a pas le même enjeu.

Le problème de la compatibilité

Le débat actuel sur le libre arbitre se signale par la grande variété des positions qui y sont défendues. Je vais présenter les principales en commençant par développer le problème au cœur de ce livre, après quoi j'exposerai rapidement d'autres problèmes importants objets de débat⁴³.

Le problème de la compatibilité concerne le rapport entre le déterminisme et la responsabilité : sont-ils conciliables ? Cette question divise les *compatibilistes* et les *incompatibilistes*⁴⁴ :

- (C) La responsabilité morale est compatible avec le déterminisme causal.
- (I) La responsabilité morale est incompatible avec le déterminisme causal.

42. Carl Hoefer écrit : « Il est tout à fait possible qu'il y ait des systèmes déterministes dynamiques qui, *correctement examinés*, manifestent un comportement indiscernable de celui d'un authentique processus stochastique. [...] Mais cela ne veut pas dire que le même système, examiné sous un angle *différent* (avec un plus grand degré de précision peut-être) ne cesse pas d'apparaître comme aléatoire, trahissant plutôt sa nature déterministe » (HOEFER C., « Causal Determinism », dans E.N. ZALTA [ed.], *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2016 Edition, [<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/determinism-causal/>]).

43. Sauf mention explicite, les termes « responsabilité » et « déterminisme » seront dorénavant utilisés comme des abréviations de « responsabilité morale directe » et « déterminisme causal ».

44. Il semble que l'inventeur de ces dénominations commodes soit Keith Lehrer : voir CORNMAN J. W. et LEHRER K., *Philosophical Problems and Arguments. An Introduction*, New York, Macmillan, 1968, p. 162 (Lehrer parle de « compatibilisme » et « incompatibilisme »).

Mais pour traiter complètement le problème de la compatibilité, il faut encore savoir quelle est la liberté requise par la responsabilité morale. Nous avons ici un deuxième clivage, entre les partisans de la liberté des alternatives et les partisans de la liberté de la source. La question qui les oppose est de savoir si la responsabilité requiert le pouvoir d'agir autrement. En combinant les deux questions, celle de la compatibilité entre responsabilité et déterminisme, et celle du rapport entre responsabilité et pouvoir d'agir autrement⁴⁵, nous obtenons deux types de compatibilismes et deux types d'incompatibilismes.

Le camp compatibiliste se partage entre compatibilistes des alternatives et compatibilistes de la source :

- (CA) La responsabilité morale requiert le pouvoir d'agir autrement *et* le pouvoir d'agir autrement est compatible avec le déterminisme causal.
- (CS) La responsabilité morale ne requiert pas le pouvoir d'agir autrement *et* le pouvoir d'être la source de son action requis par la responsabilité morale est compatible avec le déterminisme causal.

Symétriquement, le camp incompatibiliste se partage entre incompatibilistes des alternatives et incompatibilistes de la source :

- (IA) La responsabilité morale requiert le pouvoir d'agir autrement *et* le pouvoir d'agir autrement est incompatible avec le déterminisme causal.
- (IS) La responsabilité morale ne requiert pas le pouvoir d'agir autrement *et* le pouvoir d'être la source de son action requis par la responsabilité morale est incompatible avec le déterminisme causal.

La situation dialectique posée par le problème de la compatibilité peut être schématisée par un tableau :

	Liberté des alternatives	Liberté de la source
Incompatibilisme	Incompatibilisme des alternatives	Incompatibilisme de la source
Compatibilisme	Compatibilisme des alternatives	Compatibilisme de la source

Nous avons quatre camps. Une bonne façon d'éclaircir les enjeux de ce débat complexe est d'examiner ce qui oppose deux camps partageant une thèse sur le rapport entre responsabilité et déterminisme, ou sur le rapport entre responsabilité et pouvoir d'agir autrement.

45. Cette deuxième question pose donc le problème de la compatibilité entre responsabilité et inévitabilité. Cependant, pour ne pas introduire de confusion, il est préférable de mettre en avant un problème de compatibilité entre deux concepts (défini comme *le* problème de la compatibilité), puis de réserver les étiquettes « compatibiliste » et « incompatibiliste » aux deux positions qui en découlent.

La première querelle oppose les incompatibilistes des alternatives aux compatibilistes de la source sur la question de savoir pourquoi le déterminisme exclut la responsabilité. La réponse de l'incompatibiliste des alternatives est on ne peut plus simple : parce qu'il exclut le pouvoir d'agir autrement. La réponse de l'incompatibiliste de la source est moins évidente : c'est, affirme-t-il, parce qu'il nous prive du pouvoir d'être la *source ultime* de nos actions. Selon l'incompatibiliste de la source, une personne S est donc responsable d'une action A seulement si elle est la source ultime de A. Mais qu'est-ce qu'être la source ultime d'une action ? L'idée est que l'explication dernière de l'action réside dans la volonté rationnelle de l'agent, ce qui implique qu'elle n'a pas de cause antérieure à lui⁴⁶. Être la source ultime de l'action A signifie donc faire A de soi-même *et* être la cause première de A :

(SU) Une personne S est la source ultime d'une action A si et seulement si S fait A volontairement *et* S est la cause première de A.

Pour l'incompatibiliste de la source, une action libre est une action dont les conditions suffisantes résident toutes dans l'agent. Si la responsabilité requiert le pouvoir d'être la source ultime de son action, elle ne saurait donc exister dans un monde déterministe. En effet, dans ce monde, *tous* les événements sont liés causalement de façon nécessaire, formant ainsi les maillons d'une chaîne qui remonte jusqu'à l'origine du monde. Mais, pour exclure ma responsabilité, il n'est pas nécessaire que l'explication ultime de mon action remonte jusqu'au Big Bang ; dès lors que l'histoire causale me « traverse » pour remonter à des causes extérieures, je n'en suis pas le principe premier. L'incompatibiliste des alternatives, notons-le, admet aussi que le pouvoir d'être la source ultime de son action est nécessaire pour en être responsable. N'oublions pas que selon lui, le pouvoir d'agir autrement est incompatible avec le déterminisme. Pour un incompatibiliste des alternatives, par conséquent, si j'ai le pouvoir d'agir autrement, j'ai *ipso facto* celui d'être la source ultime de mon action.

La deuxième querelle oppose les incompatibilistes de la source aux compatibilistes de la source. À première vue, la controverse porte ici sur la façon dont il faut concevoir l'idée d'être la source de son action. Ce n'est pas tout à fait exact. La notion de source en question est celle d'agent volontaire et rationnel. Une personne est la source de certains gestes si c'est bien elle qui les accomplit volontairement, si ces gestes ne sont pas quelque chose qui lui arrive, comme lors d'une

46. On pourrait aussi dire : l'action libre n'a pas de cause antérieure à un événement volontaire ayant lieu dans l'agent (typiquement, une décision). Ou bien l'on parle en termes de substance (l'agent), ou bien l'on parle en termes d'événements (les changements dans l'esprit). La différence n'est pas très importante ici.

crise d'épilepsie⁴⁷. Or cette notion semble tout à fait compatible avec le déterminisme causal ; il n'y a *a priori* rien d'impossible à ce que des personnes déterminées soient dotées du pouvoir d'être les agents rationnels de leurs actions. Par conséquent, sauf à tomber dans une dispute verbale sur le sens du mot « source », le désaccord entre les partisans de la liberté de la source doit porter sur la question de savoir quelle est la notion de source *requise par la responsabilité morale*. Nous avons vu que le pouvoir d'être la source ultime d'un acte est incompatible avec le déterminisme. Mais le pouvoir d'en être la *source prochaine*, lui, ne l'est pas :

(SP) Une personne S est la source prochaine d'une action A si et seulement si S fait A volontairement.

Nous sommes maintenant en mesure de préciser l'opposition entre compatibilistes et incompatibilistes de la source :

(CS') La responsabilité morale ne requiert pas le pouvoir d'agir autrement *et* elle ne requiert pas d'être la source ultime de son action *et* le pouvoir d'être la source prochaine de son action requis par la responsabilité morale est compatible avec le déterminisme causal.

(IS') La responsabilité morale ne requiert pas le pouvoir d'agir autrement *et* le pouvoir d'être la source ultime de son action requis par la responsabilité morale est incompatible avec le déterminisme causal.

La troisième querelle oppose les compatibilistes de la source aux compatibilistes des alternatives. Leur désaccord porte sur les conditions de l'existence de la responsabilité morale dans un monde déterministe. Selon le compatibiliste des alternatives, la responsabilité morale requiert le pouvoir d'agir autrement, lequel est compatible avec le déterminisme. Mais selon le compatibiliste de la source, la responsabilité morale ne requiert pas le pouvoir d'agir autrement ; elle requiert seulement le pouvoir, compatible avec le déterminisme, d'être la source prochaine de son action.

Enfin la dernière querelle oppose les compatibilistes des alternatives aux incompatibilistes des alternatives. Tous partagent l'idée que l'inévitabilité d'une action est suffisante pour que son auteur n'en soit pas responsable. Ce qui les départage est la question de savoir si le déterminisme entraîne l'inévitabilité : un monde déterministe admet-il le pouvoir d'agir autrement ? Les uns pensent que la nécessité causale entraîne l'inévitabilité : ils jugent que si une action est causalement nécessaire, son

47. On peut dire qu'une personne atteinte d'une crise d'épilepsie « fait » quelque chose quand elle bouge ses bras et ses jambes, mais ce n'est qu'une façon de parler. Quand on parle de « ses » gestes, on veut dire « les mouvements de son corps », car ces gestes ne sont pas les siens au sens propre.

agent ne peut éviter d'agir comme il le fait. Les autres répondent par une distinction : pour eux, qu'un agent déterminé ne puisse pas agir autrement en un certain sens du mot « pouvoir » (le sens causal) n'exclut pas qu'il le puisse en un autre sens (le « pouvoir » de la liberté).

Dans la présentation de ces quatre querelles, je me suis limité aux accords et désaccords relatifs à la responsabilité morale. Un incompatibiliste de la source peut avoir une opinion sur la compatibilité entre déterminisme et pouvoir d'agir autrement ; mais de son point de vue, que l'on puisse ou non y agir autrement, la responsabilité ne saurait exister dans un monde déterministe. Il en va de même pour les compatibilistes de la source. Certains d'entre eux défendent la thèse selon laquelle le pouvoir d'agir autrement exclut le déterminisme. Ceux-là ont deux points de désaccord avec les compatibilistes des alternatives, mais encore une fois l'enjeu de cette dispute, à leurs yeux, n'est pas l'imputation morale.

Il me faut encore préciser que la classification des positions proposée ici⁴⁸ n'est pas standard, tout simplement parce qu'il n'y a pas de classification standard en la matière. Les mots « compatibiliste » et « incompatibiliste » sont ambigus. Tant qu'on n'a pas indiqué quels sont les deux concepts tenus pour (in)compatibles, on ne sait pas encore de quoi l'on parle. Par exemple, John Martin Fischer défend une position qu'il nomme *semi-compatibiliste*, basée sur une distinction entre le libre arbitre et la responsabilité : il soutient que le libre arbitre est le pouvoir des contraires, que le libre arbitre exclut le déterminisme, mais que la responsabilité n'exclut pas le déterminisme (car elle ne requiert pas le libre arbitre). Dans la classification que j'adopte, cette position se définirait comme un compatibilisme de la source, assorti de la thèse que la liberté des alternatives exclut le déterminisme.

Les autres questions

Les doctrines compatibilistes et incompatibilistes présentées ci-dessus sont purement conceptuelles, et donc agnostiques quant à l'existence de la responsabilité, qui est l'autre problème fondamental traité dans le débat sur le libre arbitre⁴⁹.

48. Elle s'inspire de Derk Pereboom : voir PEREBOOM P., *Living Without Free Will*, *op. cit.*, p. 2-6.

49. Ce qui suit n'est qu'un bref survol de l'état du débat. Pour une présentation approfondie, voir KANE R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 2002 (1^{re} éd.) et 2011 (2^e éd.). Il existe des livres d'introduction remarquables : BEEBEE H., *Free Will, An Introduction*, Londres, Palgrave Macmillan, 2013 ; CAMPBELL J. K., *Free Will*, Cambridge, Polity Press, 2011 ; KANE R., *A Contemporary Introduction to Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 2005 ; MCKENNA M. et PEREBOOM D., *Free Will. A Contemporary Introduction*, New York, Routledge, 2016. On pourra aussi consulter l'excellente *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<http://>

Les partisans de l'existence de la responsabilité se partagent entre compatibilistes et incompatibilistes. Les premiers n'ont pas vraiment reçu d'étiquette. Les seconds sont appelés *libertariens*. On distingue parmi ceux-ci les libertariens des alternatives des libertariens de la source. Pour un libertarien, l'existence de la liberté ou de la responsabilité dépend donc d'une condition empirique : que le comportement humain ne soit pas intégralement déterminé. La question qui se pose alors est de savoir si l'on peut avoir une connaissance de l'existence du libre arbitre, et donc, par inférence, de l'indéterminisme. Ce peut être une connaissance *a priori* ou empirique (une connaissance introspective par exemple). Si nous savions que nous sommes libres, et si nous savions que ce fait implique la fausseté du déterminisme, nous saurions, par d'autres voies que la science, que nos actes volontaires ne sont pas gouvernés par des lois déterministes⁵⁰. Cette conclusion peut paraître inouïe. Mais le libertarien peut tenir une position plus modeste et affirmer qu'il a le droit de croire que nous sommes libres et responsables tant que le déterminisme n'a pas été prouvé.

Parmi les philosophes qui croient en l'existence du déterminisme, on distingue traditionnellement les *déterministes durs* (incompatibilistes) et les *déterministes souples* (qui soutiennent la compatibilité entre le déterminisme et la liberté des alternatives)⁵¹. Là encore, une question importante est de savoir s'il existe des preuves *a priori* ou empiriques de l'existence du déterminisme. Un argument classique pour l'existence du déterminisme est que l'idée même de causalité implique celle de nécessité. Mais pourquoi une cause devrait-elle être nécessitante ? Le motif est le suivant : si C ne suffisait pas à produire E, l'occurrence de E ne serait pas véritablement expliquée par celle de C. Cette thèse présuppose qu'une explication causale est de type *contrastif*. Cependant, du fait que C n'est pas la raison suffisante de E, peut-on déduire que C n'est pas la *cause* de E ? Tout dépend de la façon dont

plato.stanford.edu/]. Les études françaises traitant spécifiquement du libre arbitre et du déterminisme dans une perspective analytique sont rares. Parmi les textes publiés, on peut toutefois signaler : APPOURCHAUX K., *Un nouveau libre arbitre*, Paris, CNRS Éditions, 2014 ; MICHON C., *Qu'est-ce que le libre arbitre ?*, Paris, Vrin, 2011 ; PROUST J., *La nature de la volonté*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2005 ; VIDAL-ROSSET J., *Les paradoxes de la liberté. Arguments logiques au sujet de la contingence, du libre arbitre et du choix rationnel*, Paris, Ellipses, 2009.

50. Ce raisonnement repose sur un principe controversé, le principe de la clôture épistémique sous l'implication connue, selon lequel si je sais que P, et si je sais que P entraîne Q, alors je sais que Q. Voir ENGEL P., *Va savoir !*, Paris, Hermann, 2006, p. 61-69, et GUILLON J.-B., *L'épistémologie du libre-arbitre dans la tradition analytique*, thèse de doctorat, université de Nantes, 2014, II.3.b et II.3.c, p. 153 *sqq.*

51. Les expressions anglaises *hard determinism* et *soft determinism* sont de William James. Voir JAMES W., « The Dilemma of Determinism », dans *id.*, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, Dover, 2003, p. 145-183.

on analyse le concept de cause. Si l'on accepte une conception de la causalité comme succession régulière (sans exception) entre des types d'événements, il n'y a pas de causalité sans nécessité. Mais il n'est pas clair que le concept de causalité soit celui d'une telle succession d'événements. Anscombe a beaucoup fait pour discréditer cette idée. D'après elle, le concept de causalité est celui de production⁵². Si cette thèse est juste, un processus causal indéterminé n'a rien d'inconcevable, et il faut alors distinguer la thèse du déterminisme causal universel du *principe de causalité universelle*, selon lequel tout événement a une cause⁵³.

En ce qui concerne les arguments empiriques, il faut distinguer deux niveaux. Au niveau microscopique, la conceptualisation de la mécanique quantique a rendu tout à fait plausible l'idée d'une indétermination physique objective dans la matière. Il existe des interprétations déterministes de la mécanique quantique, mais elles semblent minoritaires parmi les physiciens. L'essentiel, en tout cas, est que les interprétations indéterministes ne sont actuellement pas réfutées⁵⁴. Chose importante, une indétermination au niveau microscopique peut avoir des effets macroscopiques. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer le cas d'une bombe connectée à un compteur Geiger placé à proximité d'une substance radioactive⁵⁵. Au niveau macroscopique, les fameuses expériences de Benjamin Libet suscitent encore des discussions, aussi bien chez les neuroscientifiques et les psychologues que chez les philosophes. Libet a établi qu'une décharge électrique typique, le « potentiel de préparation motrice » (*readiness potential*) apparaît dans notre cerveau entre 350 et 400 millisecondes avant que nous soyons conscients de notre intention d'agir, et

52. Voir ANSCOMBE G. E. M., « Causality and Determination », dans ID., *Metaphysics and the Philosophy of Mind. Collected Philosophical Papers, Volume II*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 133-147. Anscombe critique notamment Donald Davidson, qui affirme qu'un énoncé causal singulier (« l'occurrence de C à t_1 est la cause de l'occurrence de E à t_2 ») implique une proposition universelle vraie (« chaque fois que C est le cas, E est le cas »). Pour une discussion et une défense des thèses d'Anscombe, voir SORABJI R., *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980, chap. 2.

53. Certains philosophes estiment que nier le déterminisme causal équivaut à nier la causalité, et accusent les incompatibilistes libertariens de défendre l'existence d'une liberté *contra-causale*. Mais ce reproche repose justement sur une conception discutable de la causalité. Si l'on inclut la notion de raison *suffisante* dans le concept de cause, alors toute relation causale est par définition une relation déterministe ; et si tout événement est le produit d'une cause antérieure, alors le déterminisme causal universel est vrai. Mais si l'on admet qu'il existe une causalité non-déterministe, rejeter le déterminisme causal ne revient pas à rejeter la causalité, et la causalité universelle n'entraîne pas le déterminisme causal universel.

54. Sur ces questions, voir HODGSON D., « Quantum Physics, Consciousness, and Free Will », dans KANE R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, *op. cit.*, 1^{re} éd., chap. 4, et 2^e éd., chap. 3.

55. ANSCOMBE G. E. M., « Causality and Determination », p. 144-145 (l'exemple est de Richard Feynman).

550 millisecondes avant l'action physique elle-même. Certains ont interprété ce résultat comme la preuve que des événements cérébraux inconscients déterminent nos actes volontaires. Ce n'est pas le point de vue de Libet. Pour lui, le déclenchement inconscient du processus volitionnel n'exclut pas que nous puissions agir autrement lorsque nous en prenons conscience⁵⁶. Encore une fois, la question n'est pas tranchée. À l'heure actuelle, il n'existe aucune preuve en bonne et due forme démontrant que nos actes volontaires sont causalement déterminés⁵⁷.

Les philosophes qui nient l'existence de la responsabilité morale sont souvent considérés comme des partisans du *scepticisme moral*, mais ils adoptent en général une position plus nuancée, sans doute parce que le scepticisme moral radical n'est pas loin d'être inintelligible. Ce sont traditionnellement des déterministes durs⁵⁸, mais il n'est pas nécessaire de croire en l'existence du déterminisme pour nier l'existence de la responsabilité. Pour le voir, considérons l'argument suivant⁵⁹ :

- (1) Le déterminisme causal est vrai ou faux.
 - (2) La responsabilité morale est incompatible avec le déterminisme causal.
 - (3) La responsabilité morale est incompatible avec l'indéterminisme causal.
- ∴ La responsabilité morale est impossible.

Il s'agit d'un argument *impossibiliste*. En faisant valoir un tel argument, on peut nier l'existence de la responsabilité tout en restant agnostique sur celle du déterminisme : la responsabilité n'existe pas, ou bien parce que le déterminisme est vrai (déterminisme dur), ou bien parce qu'il est faux⁶⁰. Les arguments pour la

56. LIBET B., « Do We Have Free Will? », dans R. KANE (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, op. cit., 1^{re} éd., chap. 25. Pour une explication en français des études de Libet, voir APOURCHAUX K., *Un nouveau libre arbitre*, op. cit., chap. 3, ou JEANNEROD M., *Le cerveau volontaire*, Paris, Odile Jacob, 2009, p. 161-176.

57. Mark Balaguer soutient cette thèse de façon convaincante dans BALAGUER M., *Free Will as an Open Scientific Problem*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 2009, chap. 4. D'après Balaguer, il n'existe pas plus de preuve que nos actes volontaires *ne sont pas* déterminés. La question de l'existence du déterminisme (et pour Balaguer celle du libre arbitre, car il est incompatible) est donc une « question empirique ouverte ».

58. Voir par exemple HONDERICH T., *How Free Are You?*, Oxford, Oxford University Press, 1993 (trad. fr. de N. D. Renaud et É. Guinet, Paris, Syllepse, 2009).

59. MOYA C. J., *Moral Responsibility. The Ways of Scepticism*, Abingdon, Routledge, 2006, p. 5-6.

60. Van Inwagen avance un argument semblable pour l'impossibilité de la liberté des alternatives, liberté qui est selon lui nécessaire à la responsabilité morale. Croyant en l'existence de la responsabilité, il en conclut qu'une des prémisses de l'argument impossibiliste doit être fautive, mais il ne sait pas laquelle. L'existence du libre arbitre serait donc un *mystère* (voir VAN INWAGEN P., « The Mystery of Metaphysical Freedom », art. cit., p. 373-374). Galen Strawson défend également un argument contre la possibilité de la responsabilité morale. Pour

prémisse (2) ont déjà été évoqués. La prémisse (3) est motivée par l'*argument de la chance*. Cet argument veut établir l'incompatibilité de la liberté (ou de la responsabilité) et de l'indéterminisme⁶¹. En voici le principe : si un événement est indéterminé, son occurrence résulte du *hasard*. Si l'événement en question est un acte volontaire, je n'en suis donc pas l'auteur libre et responsable, car ce qui dépend du hasard ne dépend pas de moi⁶².

On admet généralement que les événements naturels, quand ils sont indéterminés, sont aléatoires (pensons à l'émission d'un rayonnement par un morceau d'uranium). Des événements naturels aléatoires peuvent avoir lieu dans un agent, déclenchant chez lui des comportements incontrôlés (une crise de larmes, un étournement, etc.). La question est de savoir s'il en va de même pour les événements volontaires ou intentionnels, si l'on admet qu'ils sont corrélés à un événement cérébral indéterminé⁶³. Par exemple, si l'événement est un choix rationnel (décider de sortir plutôt que rester travailler chez soi), cela change-t-il quelque chose, et pourquoi? Bref, le problème est de savoir comment un agent pourrait contrôler un événement mental indéterminé. C'est ce que Robert Kane appelle le *problème de l'intelligibilité du libertarianisme* : comment le libre arbitre peut-il exister dans un monde indéterministe? Si mon choix de faire A dépend d'un événement quantique indéterminé dans mon cerveau, comment pourrait-il dépendre de moi? Ma décision est le jouet du hasard microphysique. Il s'agit alors, pour le libertarien, d'expliquer pourquoi « indéterminé » ne signifie pas nécessairement « fortuit », du moins en ce qui concerne les actes humains. Des théories

lui, la responsabilité requiert le pouvoir d'être *causa sui*, ce qui est incompatible avec le déterminisme et l'indéterminisme (voir STRAWSON G., *Freedom and Belief*, Oxford, Oxford University Press, 1986).

61. Dans la littérature, on parle indifféremment de *Luck Argument* ou de *Mind Argument*. Van Inwagen lui a donné ce nom en référence à la revue *Mind*, dans laquelle il l'a lu à plusieurs reprises.

62. Ce problème a conduit des compatibilistes à soutenir que l'existence de la responsabilité morale requiert celle du déterminisme : voir HOBART R. E. (pseudonyme de Dickinson S. Miller), « Free Will as Involving Determination and Inconceivable Without It », *Mind*, vol. 43, n° 69, 1934, p. 1-27. On trouve déjà cette position chez Hume, dans l'optique d'un déterminisme psychologique : « Quand [les actions] ne proviennent pas d'une cause déterminée dans le caractère ou dans la disposition de la personne qui les effectue, elles ne s'insèrent pas en celle-ci et ne sauraient lui incomber, tant à son honneur, si elles sont bonnes, qu'à sa honte, si elles sont mauvaises » (HUME D., *Traité de la nature humaine*, Livre II, trad. J.-P. Cléro, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, III, 2, p. 266-267).

63. Peter van Inwagen pense que le problème est même encore plus radical, car selon lui c'est l'indéterminisme en tant que tel, et pas spécialement l'indéterminisme physique, qui semble vouer nos décisions au hasard. Voir VAN INWAGEN P., « The Mystery of Metaphysical Freedom », art. cit., p. 371-372.

très sophistiquées ont été avancées pour résoudre ce problème, chacune essayant de montrer que l'indéterminisme ne nous empêche pas de contrôler efficacement nos actions, et même qu'il garantit ou améliore ce contrôle pratique.

Parmi les stratégies envisageables, on peut distinguer deux grandes directions. La première est d'essayer de montrer que si l'indétermination intervient de la bonne façon dans le processus cérébral, le processus volontaire n'est pas aléatoire. Supposons qu'un agent délibère entre deux options A et B qui le tentent également. Il y a donc en lui un conflit entre deux tendances volontaires auxquelles il s'identifie pleinement, l'une le portant à choisir A et l'autre à choisir B, conflit qu'il expérimente comme une indétermination pratique, et auquel correspond une indétermination au niveau cérébral. Dans ce cas, le caractère indéterminé de la décision ne paraît pas exclure son contrôle par l'agent, car quelle que soit l'issue de la délibération, c'est bien lui qui aura décidé pour des raisons qui lui sont propres⁶⁴. La seconde solution au problème de l'intelligibilité part de l'idée qu'on ne peut rendre compte du contrôle de l'agent sur un processus de décision indéterministe avec un modèle causal qui vaut pour les événements naturels (la causalité événementielle). Il faut donc postuler un type de causalité spécifique, la *causalité de l'agent* (en anglais, *agent-causation*). Dans cette perspective, la décision n'est pas un événement causé par un autre événement, mais par l'agent lui-même⁶⁵.

Je n'entrerai pas plus dans les détails de ce débat complexe de métaphysique de l'action, mais avant de poursuivre, je voudrais signaler un point qui sera approfondi à la fin du chapitre 2. Si une décision D prise par un agent S est *nécessaire*, en quelque sens que ce soit, le risque de hasard est dissipé : il n'y a plus de raison de déclarer cette décision aléatoire, mais il semble que S n'en soit pas responsable, car il n'aurait pas pu agir autrement – c'est en tout cas la thèse que je soutiendrai. À présent, si la décision D est un événement *absolument* contingent⁶⁶, je crois qu'elle n'est pas hasardeuse seulement si l'agent pouvait éviter de la prendre. En effet, on ne voit pas comment une décision totalement indéterminée pourrait

64. Robert Kane et Mark Balaguer proposent des théories qui vont dans cette direction. Voir par exemple KANE R., *The Significance of Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 1998, chap. 7.

65. On attribue généralement la paternité de cette théorie à Thomas Reid. Elle fut introduite dans le débat analytique par l'article de CHISHOLM R. M., « Human Freedom and the Self », dans ID., *The Lindley Lecture*, University of Kansas, Department of Philosophy, 1964 (trad. fr. de F. Cayla dans M. NEUBERG [éd.], *La responsabilité. Questions philosophiques, op. cit.*, p. 39-54). Après être tombée en désuétude, cette théorie est de nouveau défendue, notamment par Timothy O'CONNOR : voir O'CONNOR T., *Persons and Causes. The Metaphysics of Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

66. C'est-à-dire nécessaire en aucun sens (causalement, logiquement, théologiquement, rationnellement, et donc métaphysiquement).

ne pas être aléatoire si l'agent ne contrôle pas l'alternative⁶⁷ entre décider et ne pas décider. Pour le dire autrement, le pouvoir des contraires ne suffit peut-être pas pour éviter le hasard, mais il me paraît nécessaire.

Concluons sur la question de l'existence de la responsabilité morale. La menace exercée par le déterminisme (ou l'indéterminisme) sur la responsabilité, si elle est avérée, nous expose à une forme de scepticisme moral. Qu'en penser ? Dans une veine humienne, Peter Strawson défend la thèse que les arguments sceptiques sont vains : la croyance en la responsabilité morale est une caractéristique immuable de la nature humaine, qui s'exprime dans nos attitudes réactives à l'égard d'autrui. Nous pouvons cesser temporairement d'éprouver ces sentiments moraux en envisageant un acte ou une personne sous un angle purement rationnel (si l'action a été accomplie sous la contrainte, ou si son agent est un malade mental, etc.), mais c'est une chimère de penser que l'on puisse envisager *toutes* les relations interpersonnelles avec cette attitude « objectivante ». De même que nous ne pouvons pas cesser de croire en l'existence du monde, nous ne pouvons pas cesser de croire en l'existence de la responsabilité⁶⁸. La vision de l'être humain comme libre et responsable relève de ce que Wilfrid Sellars appelle notre « image manifeste » de l'homme dans le monde, image qui ne saurait être abolie par une vision scientifique – déterministe – de l'homme⁶⁹.

Si la responsabilité est une illusion, ni l'éloge ni le blâme n'ont de sens. À première vue, il est difficile de renoncer à l'idée que l'on a raison de réprimander un élève qui a triché (je pense bien sûr à un élève ordinaire, qui n'aurait pas d'excuse exceptionnelle), ou de féliciter un autre qui a bien travaillé. En punissant le tricheur, on n'accomplirait pas un acte juste. Mais s'il n'y a pas de punition juste, il n'y a pas non plus de punition injuste. Un professeur punissant un élève qui n'a pas triché ne commettrait pas d'injustice. Ce serait un acte regrettable à certains égards, mais pas injuste. Pouvons-nous accepter une telle vision du monde ? On pourrait notamment se demander si l'abandon de la responsabilité n'implique pas l'abandon de tout vocabulaire moral. Nous ne décrivons pas le comportement des bêtes de façon morale, sinon par anthropomorphisme (dire qu'un chat fait preuve de cruauté quand il joue avec une souris n'est qu'une façon de parler). Peut-on justifier

67. Afin de prévenir tout malentendu, je rappelle qu'en français le mot « alternative » désigne une situation où plusieurs possibilités se présentent, tandis qu'en anglais les alternatives sont justement les possibilités offertes.

68. Les idées de Strawson sur la responsabilité ont suscité une vaste discussion : voir MCKENNA M. et RUSSELL P. (ed.), *Free Will and Reactive Attitudes. Perspectives on P.F. Strawson's « Freedom and Resentment »*, Farnham, Ashgate, 2008.

69. Voir SELLARS W., « Philosophy and the Scientific Image of Man », dans ID., *Science, Perception and Reality*, Atascadero (California), Ridgeview, 1991, chap. 1. Je remercie Jean-Baptiste Rauzy pour cette référence.

l'utilisation du vocabulaire moral pour décrire le comportement humain par le seul fait que les hommes sont des animaux rationnels? Pourquoi la rationalité changerait-elle quelque chose, si elle n'entraîne pas la responsabilité? Il semble donc que le rejet de la responsabilité morale risque de conduire au nihilisme moral, voire au nihilisme existentiel. Mais les philosophes qui nient l'existence de la responsabilité contestent cette idée. Pour eux, abandonner la responsabilité ne revient pas à ôter toute dimension morale à l'existence humaine, car celle-ci ne dépend pas entièrement de l'idée que nous méritons l'éloge ou le blâme pour nos actions⁷⁰.

Argument du livre

Il m'est impossible de traiter dans tous ses aspects un sujet aussi vaste que le problème métaphysique du libre arbitre et de la responsabilité morale. Je me limiterai donc à deux questions qui forment ensemble la réponse à une question essentielle, celle de la compatibilité entre la responsabilité morale et le déterminisme causal. Premièrement, la liberté morale est-elle une liberté des alternatives ou une liberté de la source? Deuxièmement, la liberté morale est-elle compatible avec le déterminisme causal? En répondant à ces questions, je soutiendrai la position de l'*incompatibilisme des alternatives* : selon cette position, la liberté morale doit être conçue comme un pouvoir des contraires incompatible avec le déterminisme causal. Je défendrai donc l'argument suivant :

- (1) La responsabilité morale requiert le pouvoir d'agir autrement.
 - (2) Le pouvoir d'agir autrement est incompatible avec le déterminisme causal.
- ∴ La responsabilité morale est incompatible avec le déterminisme causal.

Notre étude se divisera ainsi en deux parties. Dans la première (chapitres 1 à 4), je débattrai avec les partisans de la liberté de la source pour défendre la prémisse (1). Dans la deuxième partie (chapitres 5 et 6), je débattrai avec les compatibilistes des alternatives pour défendre la prémisse (2).

70. Parmi les diverses tentatives faites pour « sauver les phénomènes moraux », la plus notable est celle de Derk Pereboom (voir PEREBOOM D., « Hard Incompatibilism », dans J. M. FISCHER *et alii*, *Four Views on Free Will*, Oxford, Blackwell, 2007, p. 114-125). Pereboom est incompatibiliste, mais agnostique quant à la vérité du déterminisme. Il n'est donc pas déterministe dur, mais pas impossibiliste non plus. Sa position, qu'il appelle *incompatibilisme dur*, est subtile. Il soutient que la responsabilité est compatible avec l'indéterminisme, mais seulement si la théorie de la causalité de l'agent est vraie. Or cette théorie lui paraît incompatible avec la physique actuelle. Selon lui la responsabilité morale n'est donc pas métaphysiquement impossible, elle est seulement impossible dans le monde actuel, où la causalité de l'agent n'existe pas.