

Introduction : la question épistémologique

“A libertarian, it seems, must claim that he knows from his armchair that causal determinism is false; but how could we know in advance such an empirical thesis?”

(Fischer et al. 2007, 81)

1. Le libre-arbitre : concept et problèmes	4
1.1. Difficultés pour définir le concept de « libre-arbitre »	4
1.2. Aux origines du débat contemporain	6
1.3. L'étrange discrédit de la position libertarienne	7
1.4. Le problème épistémologique : un Défi d'Intégration.....	10
2. Connaissance et Justification : définitions	15
2.1. une notion minimale externaliste de « connaissance »	17
2.2. une notion internaliste non déontologique de « justification ».....	21
3. Le Problème d'Intégration du Libre-Arbitre.....	27
3.1. Justification et Rationalité dans le débat philosophique	27
3.2. Rationalité et Connaissance : la contrainte de métacohérence	29
4. Plan général de cette étude.....	31

- Etes-vous libre ?
- Oui bien sûr !
- Comment le savez-vous ?
- ...

Je sais par expérience que ce petit dialogue aboutit, bien souvent, à un regard d'incompréhension voire de mécontentement, le genre de regard que depuis plusieurs siècles les disciples de Socrate et de Diogène se sont habitués à rencontrer lorsqu'ils pressent leurs semblables de questions indiscreètes. Ce petit dialogue n'utilise pourtant que des termes bien simples et bien communs, et suit un schéma tout ce qu'il y a de plus banal : « Avez-vous encore de l'essence ? Oui, bien sûr ! Comment le savez-vous ? J'ai vérifié le niveau ce matin. » « Etes-vous prêt pour l'examen terminal ? Oui, bien sûr ! Comment le savez-vous ? J'ai été classé premier à l'examen blanc. » Ce schéma de dialogue peut avoir lieu plusieurs fois par jour sans que personne ne songe à s'offusquer de la question « comment le savez-vous ? ». Comment donc se fait-il que cela ne « marche » pas aussi bien lorsqu'il s'agit de la liberté ? Sans doute la question est-elle trop « philosophique ». C'est à cette question philosophique que cette étude sera consacrée. On peut la formuler ainsi :

Comment savons-nous que nous sommes libres ? Quel genre de connaissance pourrait être la source de notre croyance au libre-arbitre ?

Si cette question laisse perplexe le commun des mortels, on pourrait s'attendre à trouver plus de réponses chez les philosophes eux-mêmes. Pourtant, lorsqu'on consulte la tradition philosophique, les questions les plus traitées sur le libre arbitre concernent ses conditions *métaphysiques* : comment le libre arbitre s'inscrit-il dans la trame des événements ? Est-il

compatible avec diverses formes de « déterminismes » (théologique, causal, ou logique) ? La question de *connaissance* proprement dite n'apparaît que fort rarement. Il serait exagéré de dire qu'elle est totalement absente : elle a notamment été l'objet d'un débat assez vif à l'époque moderne entre Descartes (et les cartésiens), tenants d'une connaissance du libre arbitre « par la seule expérience que nous en avons » (Descartes 1953, 588), et d'autre part toutes sortes d'objecteurs (au premier rang desquels Spinoza et Leibniz) qui ne pouvaient accorder à notre sentiment intérieur une telle autorité épistémologique. Un autre débat fondamental dans la période moderne est celui qui opposa Thomas Reid à David Hume, le premier défendant une conception de la liberté où l'agent peut se *connaître* lui-même comme cause de l'action, le second étant, comme on sait, sceptique à l'égard de toute possibilité de connaissance de la causalité. Dans chacun de ces deux débats, débat « Cartésien » et débat « Humien », la place de la théorie de la connaissance, de « l'épistémologie » au sens général que lui donnent les auteurs analytiques, est au moins aussi importante que la théorie du libre-arbitre proprement dit et de ses conditions métaphysiques. Ce sera également le cas de cette étude qui peut être considérée comme une étude « d'épistémologie appliquée », au sens où l'on parle aujourd'hui « d'éthique appliquée ».

Dans le débat actuel en philosophie analytique, la question « épistémologique » du libre arbitre n'est que rarement formulée de manière directe et explicite. L'enjeu de mon travail est de la remettre sur le devant de la scène, et de montrer que les avancées récentes en philosophie du libre arbitre d'une part, et en épistémologie d'autre part, peuvent aujourd'hui être réunies pour fournir un modèle vraiment développé d'épistémologie du libre arbitre. En m'appuyant sur ces avancées récentes et sur des travaux plus anciens dans la tradition anglo-saxonne, je défendrai *une* réponse possible à la question épistémologique. Cette réponse comportera, ultimement, à la fois une certaine théorie du libre arbitre (une théorie dite « libertarienne ») et une certaine théorie de la connaissance du libre arbitre (une théorie que j'appelle « introspectionniste »). Mais mon intention, par ce travail, n'est pas seulement de défendre une position particulière ; c'est aussi de fournir une « carte du territoire » des positions possibles, pour un débat qui jusqu'à présent était largement inexploré.

La question de la connaissance du libre arbitre peut paraître à première vue une question très locale et très spécialisée, peut-être moins importante que le traditionnel « problème du libre arbitre » : n'est-il pas plus important de déterminer si nous sommes libres que de déterminer comment nous le savons ? Pourtant, la conviction qui a guidé mes recherches est que la question épistémologique est aujourd'hui la question cruciale à se poser pour pouvoir répondre à la question métaphysique elle-même. C'est-à-dire que le débat sur le libre arbitre se trouve, à mon sens, à un « tournant épistémologique ». Un tournant épistémologique se produit, pour un problème philosophique donné, lorsque les philosophes, ne parvenant pas à trancher leur différend par des arguments sur la chose elle-même – par exemple, le monde est-il fini ou infini ? – passent à des questions de niveau épistémologique – que sommes-nous *justifiés* à penser à propos de l'infini du monde ? Comment pourrions-nous la *connaître* ? Dans certains cas, le tournant épistémologique entraîne un abandon de la question de départ : on peut penser ici à Kant, dont la « révolution copernicienne » est précisément un tournant épistémologique pour toute la métaphysique, ayant pour conséquence de renvoyer dos à dos toutes les thèses opposées des débats métaphysiques traditionnels (aussi bien la thèse de l'infini du monde que celle de la finitude du monde, par exemple). Mais dans d'autres cas, le tournant épistémologique peut se faire au profit d'une des thèses antérieurement débattues. C'est le cas à mon sens de la philosophie du libre arbitre, où le passage au niveau épistémologique peut permettre de mieux soutenir une thèse libertarienne. Aussi, mon ambition véritable dans ce travail n'est pas de traiter une question d'épistémologie, mais bel et bien de proposer une solution au problème traditionnel du libre arbitre. L'épistémologie n'est à mes yeux qu'un moyen, mais un moyen indispensable, pour parvenir à un tel résultat.

Pour pouvoir aborder la question de la connaissance du libre-arbitre, il est indispensable de poser, en introduction, quelques bases pour chacun de ces deux domaines que sont la connaissance d'une part, et le libre-arbitre d'autre part. Chacun constitue à soi seul un continent de la pensée philosophique ; il nous faut donc, avant de nous lancer dans l'aventure, quelques indications et définitions initiales.

1. Le libre-arbitre : concept et problèmes

1.1. Difficultés pour définir le concept de « libre-arbitre »

Commençons par le libre arbitre. Le « problème du libre arbitre et du déterminisme » est si connu que l'honnête homme a généralement une idée vague du sens de l'expression « libre arbitre ». Mais on ne peut se contenter de cette idée vague. Pour pouvoir fonder notre étude sur des bases solides, il nous faudrait une définition. Comment définir alors le concept de libre arbitre ?

Malheureusement, la tâche de définir le libre arbitre s'avère extrêmement délicate. Il existe en effet, dans la littérature sur le libre arbitre, des conceptions extrêmement variées de ce qu'est le libre arbitre : pour certains auteurs, le libre arbitre est une faculté qui nous permet de déterminer ou de sélectionner nos volontés, celles-ci étant auparavant indéterminées ; pour d'autres, le libre arbitre ne concerne pas la sélection (en amont) de nos volontés mais l'influence de nos volontés (ou de nos désirs) sur l'action qui s'ensuit (en aval) ; pour d'autres encore, le libre arbitre concerne la structure hiérarchique de nos désirs pris dans leur ensemble, en non pas l'effet de ces désirs dans l'action.¹ Parmi ces diverses conceptions, certaines sont telles que la description complète du fonctionnement du libre arbitre contient des indéterminismes causaux, et d'autres au contraire peuvent être décrites sans aucune forme d'indéterminisme. Autrement dit, les désaccords sur la nature du libre arbitre entraînent une division importante entre philosophes incompatibilistes (ceux pour qui le libre arbitre est incompatible avec le déterminisme) et philosophes compatibilistes (ceux pour qui les deux notions sont compatibles). Mais comment trancher un tel débat s'il y a un désaccord sur la définition même du libre arbitre.

Une solution classique en philosophie consiste à distinguer définition nominale et définition réelle : la définition nominale est ce qui permet de fixer la référence d'un mot, de déterminer de quelle chose on parle, et elle est donc un préalable indispensable à la discussion ; la définition réelle est ce qui décrit la nature ou l'essence d'une chose, et peut faire l'objet de désaccords. Par exemple, on peut très bien fixer la référence du mot « eau » sans avoir recours à la description de l'eau comme composée de molécules H₂O : il suffit pour cela de disposer d'une définition nominale, telle que « l'élément translucide qui coule dans les rivières et les robinets, et qui nous désaltère » ; la description H₂O ne vient que dans un deuxième temps, comme une définition réelle donnant la nature de la chose. De même, on peut considérer que la question du fonctionnement réel du libre arbitre, et notamment la question de savoir s'il engage des indéterminismes causaux, est une question qui concerne la nature profonde de la chose « libre arbitre » (sa définition réelle), et que l'on peut peut-être

¹ Nous aurons l'occasion de revenir abondamment sur ces diverses conceptions du libre arbitre, au chapitre 1 (voir p.30) et de manière plus détaillée au chapitre 4 (voir p.239). Les trois descriptions que je viens de donner de manière informelle et préparatoire correspondent respectivement aux conceptions *libertarienne*, *conditionnaliste*, et *hiérarchique* du libre arbitre.

donner une définition nominale qui fixe la chose dont on parle tout en laissant ouverte cette question du compatibilisme et de l'incompatibilisme. Les philosophes ont donné diverses définitions réelles du libre arbitre, mais cela n'est pas un problème si l'on peut trouver une définition nominale commune.

Malheureusement, lorsqu'on laisse de côté les définitions réelles du libre arbitre pour se tourner vers la question de la définition nominale, on trouve une diversité presque aussi grande parmi les philosophes. Un certain nombre de philosophes définissent nominalement le libre arbitre à partir de la responsabilité morale : « Le libre arbitre est souvent considéré comme la capacité, ou l'ensemble de capacités, requises pour remplir la condition de contrôle pour la responsabilité morale » (Timpe 2008, 10).² D'autres considèrent que le concept de libre arbitre est intrinsèquement, avant toute investigation sur la définition réelle, un concept modal, qui s'explicite nécessairement à l'aide du verbe « pouvoir » : « Quand je dis d'un homme qu'il 'a le libre arbitre', je veux dire que, bien souvent, sinon toujours, lorsqu'il doit choisir entre deux actions mutuellement incompatibles, [...] chacune des deux actions est telle qu'il peut [...] l'entreprendre » (van Inwagen 1983, 8). C'est la définition du libre arbitre comme « pouvoir des alternatives ». Il est clair que ces deux premières définitions nominales sont distinctes et indépendantes, dans la mesure où il n'est pas du tout évident que la responsabilité morale requière le pouvoir des alternatives.³ Selon la définition nominale qu'on adopte, cette question ouverte pourra s'exprimer de deux manières différentes : si le « libre arbitre » désigne la faculté (quelle qu'elle soit) requise par la responsabilité morale, alors ce sera une question ouverte de savoir si le libre arbitre implique le pouvoir des alternatives. Inversement, si le « libre arbitre » désigne, par définition, le pouvoir des alternatives, alors ce sera une question ouverte de savoir si la responsabilité morale requiert le libre arbitre. Il existe encore d'autres définitions nominales dans le débat sur le libre arbitre,⁴ mais elles ne font que multiplier le type de problèmes que nous venons de voir, à tel point qu'on peut légitimement se demander si les différents auteurs parlent finalement « de la même chose » lorsqu'ils parlent « du libre arbitre ».

À mon sens, ce problème de définition est un problème profond qu'on ne peut pas régler en introduction en « choisissant » simplement telle ou telle attitude. Je traiterai ce problème de manière détaillée au chapitre 1. En fin de compte, la réponse que j'apporte aura des conséquences importantes sur l'ensemble de mon argument. Je renvoie donc au corps de cette étude pour ce qui est de la définition pleinement satisfaisante du libre arbitre. Plus précisément, ma définition nominale occupera le chapitre 1, et pour ce qui est de la définition réelle, elle fera l'objet des chapitres 4 et 5. Cela veut-il dire que nous ne pouvons donner aucune notion préliminaire de ce dont nous aller parler ? Non heureusement. Je crois qu'il est possible, en introduction, de donner une idée de ce dont il s'agit, non pas par une définition en bonne et due forme, mais plutôt par un « récit » de la genèse du problème. C'est seulement au chapitre 1 que nous verrons pourquoi ce récit préliminaire était tout à fait adéquat pour présenter le concept de libre arbitre. Voici donc le récit qui permet de savoir de quoi il s'agit lorsque l'on utilise l'expression « libre arbitre ».

² Voir également (Pereboom 2001, xiv) ou encore (Smilansky 2000, 3).

³ Cette question, comme on le verra au chapitre 4 (sec. II.2), est devenu un des plus grands débats en philosophie du libre arbitre, suite à un article de Harry Frankfurt (1969) qui tendait à montrer que l'on peut très bien être moralement responsable même si l'on n'avait pas d'alternative possible.

⁴ La troisième définition nominale importante est celle de Robert Kane, non plus en termes de possibilités alternatives mais en termes d'origine ou de source de l'action : « the power of agents to be the ultimate creators (or originators) and sustainers of their own ends or purposes » (Kane 1996, 4). D'autres, comme Randy Clarke (2003, 3), utilisent une définition nominale « mixte », qui réunit les conditions de possibilités alternatives et de source de l'action à la Kane. Daniel Dennett, quant à lui, semble considérer que le débat sur le libre arbitre concerne, par définition, « the sort of free will we all want » (Dennett 1984, 16).

« A diverses époques de l'histoire de la pensée, les hommes ont considéré la possibilité que toutes leurs actions soient déterminées par des facteurs qui les dépassent. Cette possibilité a pu se présenter à eux de différentes façons ; par exemple, dans le cadre de réflexions théologiques sur les décisions des Parques, ou au cours de réflexions philosophiques sur le Destin, ou encore au cours de réflexions tirées de l'étude de la nature qui suggèrent un déterminisme (total) par la société ou par les forces atomiques. Quelle que soit l'origine de ces considérations, elles ont eu à chaque fois un effet comparable : elles ont plongé ces penseurs dans une forme de perplexité : cette possibilité qui s'ouvrait à eux n'était pas en harmonie avec l'image qu'ils avaient auparavant d'eux-mêmes et de leurs actions. Par ailleurs, cette possibilité suscitait également en eux une inquiétude concernant la responsabilité morale : cette possibilité du déterminisme, en effet, n'était pas en harmonie avec l'idée très générale selon laquelle les hommes sont moralement responsables, une idée que les hommes n'auraient autrement jamais pensé à mettre en question. Ce genre d'hypothèses a donc suscité chez les penseurs, aux différentes époques où elles sont apparues, une double perplexité, concernant d'une part l'image qu'ils avaient d'eux-mêmes et de leurs actions, et d'autre part leur conception de la moralité. »

C'est cette double perplexité qu'on peut appeler le « problème du libre arbitre et du déterminisme » ou, plus brièvement, le « problème du libre arbitre ». Ce problème est à l'origine d'un débat quasiment aussi vieux que la réflexion philosophique, dont l'enjeu est de savoir si les hommes sont libres, ou bien s'ils sont déterminés. Et c'est donc à ce débat que j'entends apporter une contribution, après avoir rappelé brièvement quelques étapes importantes dans le développement historique des discussions.

1.2. Aux origines du débat contemporain

Le problème du libre arbitre a été débattu à diverses époques de l'histoire de la philosophie, notamment à l'époque hellénistique et à l'époque médiévale. Mais les termes du débat contemporain sont hérités essentiellement d'une tradition qui commence à la période moderne, avec Hobbes, Locke et Hume. Avant ces auteurs, on considère souvent (de manière simplifiée) que la discussion sur le libre arbitre consistait en une opposition frontale entre défenseurs du libre arbitre et défenseurs du déterminisme. Dans ce débat, que van Inwagen (1983, 2) appelle le « problème traditionnel », il est *présupposé* que le libre arbitre et le déterminisme sont incompatibles, et qu'il faut donc choisir entre les deux. C'est ce présupposé que les auteurs modernes anglo-saxons ont venus contester en défendant une conception « compatibiliste » du libre arbitre.⁵

Pourquoi cette apparition, à l'époque moderne, d'une conception compatibiliste de la liberté ? Une raison est sans doute à chercher dans le développement des sciences expérimentales. L'autorité que prennent les sciences à l'époque moderne a pour conséquence la prééminence d'une « vision scientifique du monde » dans laquelle toute la réalité doit tomber sous le coup de l'explication causale. Dans les termes du « problème traditionnel », cette prééminence de la vision scientifique du monde aurait pu entraîner un abandon total de l'idée de liberté au profit des conceptions déterministes. Mais il semble que l'être humain résiste fortement à abandonner totalement l'idée de liberté ; aussi, pour ne pas abandonner cette idée, il fallut bien l'accommoder au déterminisme. Dans un environnement intellectuel

⁵ En réalité, les débats hellénistiques et médiévaux étaient bien plus complexes. En particulier, les Stoïciens semblent avoir défendu une position qui est très proche du compatibilisme contemporain (voir en particulier Salles 2005). Mais les articulations essentielles du débat contemporain, celles dont j'aurai besoin pour cette étude, sont marquées principalement par l'influence directe des discussions de la période moderne. C'est pourquoi je ne présente pas ici l'histoire des débats hellénistiques et médiévaux.

où le déterminisme scientifique s'impose de manière presque unanime, les deux options qui s'affrontent ne sont plus « libre arbitre (indéterministe) » contre « déterminisme », mais plutôt « déterminisme sans libre arbitre » et « déterminisme avec libre arbitre » – ce que William James (1956) a appelé « déterminisme dur » et « déterminisme doux ». Certes, il existe dans la période moderne des auteurs qui défendent encore un libre arbitre indéterministe, mais cette position est de plus en plus perçue par les défenseurs de la vision scientifique du monde comme une position désespérée voire irrationnelle. Et entre déterminisme dur et compatibilisme, une grande majorité des philosophes s'est portée vers l'option subtile et ingénieuse qui permet de préserver la responsabilité morale.⁶

Ainsi, après Hobbes, Locke et Hume, le débat philosophique sur le libre arbitre devient essentiellement un débat sur la *compatibilité* entre déterminisme et libre arbitre, avec une majorité de philosophes qui était convaincue que le présupposé d'incompatibilité entre déterminisme et libre arbitre n'avait jamais reposé que sur des confusions conceptuelles grossières. Cette situation a perduré approximativement jusqu'aux années 1960. A partir des années 60 sont apparus des arguments extrêmement puissants (Ginet 1966; Van Inwagen 1975) tendant à montrer que le libre arbitre était bel et bien incompatible avec le déterminisme. Ces arguments n'ont, bien sûr, pas convaincu la totalité des philosophes ; de fait, si l'on considère la totalité des philosophes (toutes spécialités confondues) la majorité d'entre eux encore aujourd'hui est, semble-t-il, compatibiliste ; mais si l'on considère uniquement les philosophes spécialistes du libre arbitre – ceux qui ont pu consacrer toutes leurs énergies aux arguments *pro* et *contra* – il semble bien qu'une majorité soit devenue *incompatibiliste* à la suite des arguments de cette époque. C'est donc un revirement considérable qui s'est amorcé dans les années 60. Un revirement qui a eu pour conséquence de remettre sur le devant de la scène le problème traditionnel et son alternative : libre arbitre ou déterminisme ?

Suite à ces diverses évolutions, la communauté philosophique se divise principalement en trois grandes familles : les nouveaux compatibilistes (qui ne peuvent plus se contenter de reprocher la « grossière confusion » incompatibiliste, mais doivent désormais répondre aux arguments incompatibilistes), les nouveaux incompatibilistes durs (qui ont été convaincus par les récents arguments incompatibilistes et ont refusé l'existence du libre arbitre), enfin une certaine résurgence des conceptions indéterministes du libre arbitre – ce qu'on appelle la position incompatibiliste « libertarienne ».

1.3. L'étrange discrédit de la position libertarienne

Malgré la résurgence de positions libertariennes que je viens de mentionner, il me semble qu'on peut dire que ce genre de thèses garde une très mauvaise réputation aux yeux de la majorité des philosophes : non seulement ils ne croient pas au libertarianisme, mais surtout ils la considèrent comme une option qui n'est pas sérieusement envisageable, ou qui est contraire à l'esprit scientifique. Au regard de l'évolution des débats au siècle dernier, ce discrédit persistant est étonnant et mérite une explication.

Ce discrédit est étonnant si l'on pense à la découverte de la mécanique quantique, qui est venue renverser l'idée selon laquelle la science fondamentale, notre meilleure conception scientifique de la nature, serait déterministe. En effet, si le déterminisme scientifique est *le* facteur qui est venu discréditer la position libertarienne à l'époque moderne, alors l'abandon de cette vision scientifique déterministe aurait dû réhabiliter le libertarianisme. Lorsqu'il existe deux options sérieuses dans un débat et qu'une objection vient rejeter l'une de ces deux

⁶ Les proportions sont peut-être inverses parmi les intellectuels *scientifiques* de la même période.

options, si l'objection tombe, alors normalement la position qu'elle rejetait redevient une option sérieuse. Or les choses ne se sont pas vraiment passées ainsi pour la position libertarienne. Cette position est très loin d'avoir retrouvé le prestige qu'elle pouvait avoir dans la période médiévale ou dans l'antiquité avec Epicure. Tout se passe comme si le débat avait évolué de la manière suivante :

- Etat 1 : le libre arbitre indéterministe est une des deux visions de la réalité tout à fait envisageables.
- Etat 2 : en fait, la science montre que la nature est déterministe, donc le libre arbitre indéterministe n'est plus envisageable.
- Etat 3 : finalement, la science ne montre pas que la nature soit déterministe.
- Etat 4 : ... mais vous n'avez toujours pas avancé de raison sérieuse de croire au libre arbitre indéterministe.

S'il y avait des raisons sérieuses de croire au libre arbitre indéterministe *avant* l'objection déterministe, pourquoi ces raisons ne jouent-elles pas le même rôle une fois que cette objection est dépassée et rejetée ? Pourquoi la remise en cause du déterminisme scientifique ne nous a-t-elle pas ramené à l'état antérieur à cette objection, à « l'état épicurien » de la discussion, pourrait-on dire ? La présente étude peut être lue comme un effort pour replacer le débat du libre arbitre dans son « état épicurien ». Mais avant de critiquer la situation présente du débat, encore faut-il comprendre les raisons pour lesquelles nous en sommes arrivés là.

Une première raison pour laquelle le libertarianisme n'a pas repris sa place tient certainement au développement du compatibilisme : nous avons vu que l'influence croissante du déterminisme scientifique n'avait pas entraîné un rejet total de l'idée de liberté, mais plutôt une évolution du concept de liberté pour rendre celui-ci compatible avec la vision scientifique déterministe du monde. En particulier, les auteurs compatibilistes se sont attachés à montrer qu'on avait eu tort, dans les siècles précédents, de présupposer que le libre arbitre requerrait l'indéterminisme, et que l'indéterminisme pouvait « aider » à être libre. Ces remises en cause, qui avaient initialement pour but de « sauver » la liberté contre la pression du déterminisme scientifique, ont également constitué par la suite des objections à la position libertarienne. L'évolution du débat serait donc la suivante :

- Etat 1 : le libre arbitre indéterministe est une des deux visions de la réalité tout à fait envisageables.
- Etat 2 : en fait, la science montre que la nature est déterministe, donc le libre arbitre indéterministe n'est plus envisageable.
- Evolution : mais contrairement à ce qu'on pensait à l'état 1, le déterminisme ne menace pas, en réalité, le libre arbitre, et même l'indéterminisme ne saurait « aider » à être libre.
- Etat 3 : finalement, la science ne montre pas que la nature soit déterministe.
- Etat 4 : ... mais il n'en demeure pas moins que l'indéterminisme (qui existe peut-être) ne peut en rien aider le libre arbitre.

Autrement dit, une fois que l'objection déterministe a été rejetée par la science elle-même, la position libertarienne s'est trouvée confrontée à deux nouvelles objections, indépendantes de l'objection déterministe, mais auxquelles on n'avait pas vraiment (ou pas autant) songé avant l'apparition de l'objection déterministe. On peut utiliser la terminologie de Robert Kane (1996, 13) pour désigner ces deux nouvelles objections :

- La question de compatibilité : pourquoi le déterminisme menacerait-il le libre arbitre ?
- La question d'intelligibilité : en quoi l'ajout d'indéterminismes dans la nature pourrait-il aider à rendre intelligible le libre arbitre ?⁷

⁷ Robert Kane (ibidem) parle également du problème de la « montée » et du problème de la « descente » de la « montagne libertarienne » : la montée consiste à élever les exigences ou les conditions de possibilité du libre

Ces deux défis ont continué, pendant quelques décennies, à convaincre une majorité de philosophes qu'une conception indéterministe du libre arbitre n'était pas sérieusement envisageable. Pourtant, nous avons vu aussi qu'à partir des années 60 de très forts arguments incompatibilistes ont été avancés, relevant de manière convaincante (sinon de manière absolument contraignante) le défi de compatibilité. Le « présupposé », qui prévalait à l'origine de la discussion, selon lequel une action totalement déterminée ne serait pas vraiment libre, n'était sans doute pas un pur préjugé, mais repose au contraire sur des intuitions très fortes.

Restait le défi de l'intelligibilité : si une action déterminée n'est pas libre, est-ce qu'une action *indéterminée* le serait vraiment davantage ? Peut-on vraiment comprendre que l'ajout d'indéterminismes augmente le contrôle libre de l'action ? Ce deuxième défi a été considéré quelques années plus tard par les auteurs libertariens, et principalement par Robert Kane à partir des années 1980. Il s'agissait alors de donner un modèle intelligible du libre arbitre *avec* indéterminismes. Les débats se sont poursuivis au cours des années 2000 avec l'apparition d'autres modèles à côté de celui proposé par Kane.⁸ On peut dire qu'à l'issue de ces discussions, ce défi a été relevé de manière satisfaisante : bien sûr, les modèles proposés n'ont pas convaincu tous les philosophes, mais un certain nombre de philosophes non libertariens reconnaissent aujourd'hui l'intelligibilité de l'un ou l'autre de ces modèles (Derk Pereboom, Mark Balaguer), et surtout il me semble que la communauté philosophique a été largement convaincu que cette tâche de modéliser le libre arbitre indéterministe pouvait être entreprise de manière sérieuse et rationnelle, et qu'il ne s'agit pas d'une option désespérée. Du point de vue de la crédibilité ou de la rationalité du libertarianisme, le défi de l'intelligibilité ne devrait donc plus constituer un obstacle majeur.

Malgré tout, le libertarianisme garde pour un certain nombre de philosophes le caractère peu enviable d'une option non envisageable ou non scientifique, et n'a toujours pas retrouvé le crédit qu'il pouvait avoir avant la période moderne. Pourquoi ? Maintenant que l'objection déterministe est tombée, maintenant qu'on a apporté des réponses défendables et sérieuses aux deux défis issus du revirement compatibiliste, qu'est-ce qui empêche encore la réhabilitation du libre arbitre indéterministe ? Pourquoi le libertarianisme est-il toujours confronté à la réaction suivante : « il se peut que l'indéterminisme soit possible, et soit requis de manière intelligible pour un certain genre de liberté, mais vous n'avez toujours pas avancé de raison sérieuse qui indiquerait que nous avons effectivement un tel type de liberté ». La réponse à notre question se trouve sans doute dans l'idée de « raison sérieuse ». Que serait, pour l'objecteur, une « raison sérieuse » de croire que nous avons un libre arbitre indéterministe ? Ce serait probablement une observation scientifique directe de l'indéterminisme du libre arbitre. Pourquoi cette demande de raison sérieuse ne posait pas obstacle au libertarianisme avant la période moderne ? Parce qu'on avait une autre conception de ce qui pourrait compter comme « raison sérieuse » de croire positivement au libertarianisme. En particulier, les philosophes antiques et médiévaux semblaient considérer comme tout à fait acceptables certaines données de sens commun en faveur du libre arbitre, et du libre arbitre indéterministe plus précisément.

Nous tenons donc probablement la réponse à notre question de départ : pourquoi le libertarianisme n'est-il pas réhabilité une fois que la grande objection moderne du déterminisme a été rejetée ? C'est parce que la science moderne n'a pas simplement changé notre vision du monde, elle a aussi changé notre conception de ce qui doit compter comme

arbitre de telle sorte que ces conditions impliquent l'indéterminisme causal ; la descente consiste à faire redescendre cette exigence indéterministe dans la réalité telle que nous la connaissons, pour donner une vision intelligible du libre arbitre.

⁸ Je pense en particulier au modèle de la « causalité agentive » que nous aurons l'occasion d'approfondir au chapitre 5 (sec. I.1.b.), avant d'envisager le modèle de Robert Kane (sec. I.1.c.).

« raison sérieuse » d'adopter telle ou telle croyance. Autrement dit, elle a soulevé contre le libertarianisme pré-moderne une nouvelle objection qui n'est plus d'ordre métaphysique (comment le libre arbitre indéterministe pourrait-il s'intégrer dans la réalité ?) mais qui est d'ordre *épistémologique* : les données de sens commun sur lesquelles reposait la croyance libertarienne ne peuvent pas constituer, en fait, un bon fondement rationnel. Si ce diagnostic est exact, alors l'épistémologie se trouve au cœur même du débat sur le libre arbitre ; le problème qui permet de comprendre un élément fondamental des positions actuelles est un problème épistémologique.

La présente étude sera tout particulièrement consacrée à ce problème particulier. Ultimement, je défendrai que ce problème peut être résolu – ce qui veut dire que le libertarianisme *devrait* retrouver sa crédibilité pré-moderne. Mais avant de le résoudre, je consacrerai beaucoup d'efforts à le formuler de manière adéquate, car jusqu'à ce jour, il n'a été que très rarement exposé de manière explicite. Dans la section suivante, je vais donner à ce problème le cadre formel qui lui convient le mieux, à savoir celui d'un « Défi d'Intégration ».

1.4. Le problème épistémologique : un Défi d'Intégration

Un des rares auteurs anti-libertariens qui ait explicitement mentionné le problème épistémologique comme sa motivation principale pour refuser le libertarianisme est John M. Fischer. Voici la manière dont il le formule.

Nous ne savons pas si le déterminisme causal est vrai ou non. Bien que certains physiciens doutent explicitement qu'il soit vrai, d'autres estiment que, en fin de compte, les indéterminations apparentes posées par la mécanique quantique s'avèreront n'avoir été que de simples indéterminations épistémiques (des trous dans notre connaissance). [...] Etant donné que nous ne savons pas avec certitude que le déterminisme causal est faux, il devrait s'ensuivre, semble-t-il, [si la conception indéterministe du libre arbitre était la bonne] que nous ne pouvons pas être (légitimement) sûrs de notre statut d'agents libres et moralement responsables.

(Fischer 2006, 5)

Un libertarien, semble-t-il, doit affirmer qu'il sait dans son fauteuil que le déterminisme causal est faux ; mais comment pourrions-nous savoir à l'avance une thèse aussi empirique ? C'est là une vertu importante du [compatibilisme]⁹ : le défenseur de cette doctrine n'a pas besoin de prétendre qu'il sait *a priori* une thèse (vraisemblablement) empirique de physique. [...]

Une des vertus principales du compatibilisme est que nos conceptions les plus profondes et basiques de notre action – notre liberté et notre responsabilité morale – ne sont pas tenues en otage par les données de la physique.

(Fischer in Fischer et al. 2007, 81)

⁹ Pour être exact, Fischer ne défend pas le *compatibilisme*, mais le *semi-compatibilisme* ; c'est-à-dire qu'il distingue deux notions de « liberté » ou de « contrôle », celle requise par la responsabilité morale, et la conception des alternatives, et considère que seule la première est compatible avec le déterminisme. Nous aurons l'occasion, au chapitre 4 (sec. II.2.), de discuter avec précision la thèse semi-compatibiliste. Mais ce qui nous intéresse pour l'instant est seulement la structure de l'argument que donne Fischer pour *une* notion de liberté. Le fait qu'il ne l'emploie pas pour *une autre* notion de liberté est une subtilité de sa doctrine qui n'affecte pas la nature de l'argument. Pour l'autre notion de liberté, celle des alternatives, Fischer adopte plutôt le raisonnement « sceptique » que nous allons voir dans quelques paragraphes, parce que son intuition incompatibiliste est trop forte pour cette notion.

Dans ces citations, Fischer exprime clairement que ce qui l'empêche d'être libertarien est, d'abord et avant tout, une intuition épistémologique que l'on peut formuler de la manière suivante :

(IE) Les données préscientifiques qui fondent notre croyance au libre arbitre ne pourraient nous apporter légitimement une connaissance du libre arbitre indéterministe.

ou pour le dire sous la forme d'un conditionnel :

(IE') Si le libre arbitre impliquait des indéterminismes causaux, alors les données préscientifiques qui fondent notre croyance ne seraient pas des sources légitimes de connaissance (mais de pures illusions).

Or Fischer exprime nettement qu'il ne peut pas se résoudre à ce que notre conception de nous-mêmes comme libres (et moralement responsables) soit une pure illusion. C'est-à-dire qu'il semble faire, à partir du conditionnel (IE'), le *modus tollens* suivant :

(IM) Or notre conception de nous-mêmes comme libres n'est pas une pure illusion mais repose sur des données (préscientifiques) qui donnent une vraie connaissance.¹⁰

(C) Donc le libre arbitre n'implique pas d'indéterminismes causaux.¹¹

Ce qui est intéressant, dans cette formulation du problème, c'est qu'elle suggère immédiatement une réaction possible : là où Fischer croit fermement à la connaissabilité (préscientifique) du libre arbitre et fait le *modus tollens* (contre la conception incompatibiliste), d'autres auteurs estimeront que l'intuition incompatibiliste est une intuition analytique beaucoup trop forte et seront plutôt amenés à faire le *modus ponens* que Fischer essaye à tout prix d'éviter. C'est-à-dire que certains auteurs raisonneront ainsi :

¹⁰ Le nom (IM) de cette prémisse signifie « Intuition Mooréenne » : comme nous le verrons dans la suite de cette section, puis au chapitre 3, cette appellation repose sur le fait que cette intuition est de la forme « nous savons que *p* », c'est-à-dire qu'il s'agit d'un type d'intuition de niveau directement épistémique, auxquelles G.E. Moore a donné un statut très particulier (voir ch.3, note 50).

¹¹ Il y a d'autres manières d'interpréter le propos de Fischer : à première vue, Fischer ne présente pas l'inconnaissabilité du libre arbitre comme une conséquence (du libertarianisme) qui est *fausse*, mais plutôt comme une conséquence qui est *malencontreuse* ou *indésirable*. Ainsi, Fischer n'aurait pas tant l'intuition (IM) « nous savons que nous sommes libres », mais plutôt le *desideratum* (DM) « il serait bon de trouver une théorie de la liberté qui permette de dire que nous savons que sommes libres ». Si Fischer s'en tenait là, alors son argument n'apporterait pas vraiment une raison de croire au compatibilisme, mais plutôt une raison (pratique) de rechercher des raisons (théoriques) de croire au compatibilisme. On pourrait appeler cela un argument de « motivation de recherche ». Dans un des endroits où Fischer exprime ses motivations compatibilistes, il semble aller dans le sens de la simple « motivation de recherche » (« Given the **motivation of seeking resiliency** of our fundamental conception of ourselves as possessing control and being morally responsible agents, I have addressed the challenges posed by causal determinism. » (Fischer 2006, 6)). Dans d'autres endroits, les formulations de Fischer donnent le sentiment que son objection fondamentale est en fait une « objection d'intelligibilité », tendant à montrer qu'on ne peut comprendre que l'ajout d'un indéterminisme soit en tant que tel un facteur donnant le libre arbitre (« A compatibilist can capture the intuitive idea that a tiny difference (between 100 percent and 99.9 percent) should not make such a huge difference (between our having more than one genuinely available pathway into the future and this pervasive phenomenological fact being just a big delusion). How could such a small change – of the sort envisaged in the probabilities associated with the arcane conditionals of theoretical physics – make such a big difference? » (Fischer et al. 2007, 46)). Je doute qu'il y ait « une » bonne interprétation des considérations que Fischer a réunies pour exprimer « sa » motivation en faveur du compatibilisme. Je crois plutôt qu'il y a plusieurs considérations, l'une d'entre elles étant l'argument épistémologique que je viens de reconstruire.

(IE') Si le libre arbitre implique des indéterminismes causaux, alors notre croyance préscientifique au libre arbitre est une pure illusion.

(IA) Or le libre arbitre implique des indéterminismes causaux.

(C) = (\sim IM) Notre croyance préscientifique au libre arbitre est une pure illusion.

La conclusion d'un tel raisonnement sera donc une conclusion incompatibiliste sceptique (typiquement incompatibiliste dure) concernant le libre arbitre.¹²

On pourrait interpréter ces deux arguments contraires comme un simple conflit d'intuitions : certains auteurs auraient l'intuition (IM) d'une connaissance du libre arbitre *sans avoir* l'intuition (IA) en faveur de l'incompatibilisme ; d'autres auteurs auraient l'intuition incompatibiliste (IA) *sans avoir* aucune intuition (IM) en faveur de notre connaissance préscientifique du libre arbitre. En réalité, il me semble plus juste de dire que nous trouvons assez naturellement en nous-mêmes l'une et l'autre intuitions, et que le différend entre ces auteurs est un différend sur l'intuition qu'il convient d'*abandonner* au profit de l'autre lorsqu'elles entrent en conflit. Fischer est prêt à abandonner toute intuition incompatibiliste parce qu'il préfère sauver la connaissance du libre arbitre. Un auteur incompatibiliste dur considèrera au contraire que l'intuition de connaissance doit céder à la force de l'intuition analytique. Autrement dit, le problème épistémologique serait un dilemme, dans lequel nous devons abandonner soit l'intuition (IM) soit l'intuition (IA).

Mais il existe manifestement une troisième possibilité pour résoudre le conflit d'intuition. Les deux arguments reposent sur une troisième prémisse, à savoir l'intuition épistémologique (IE) dont nous avons vu dans la section précédente qu'il s'agissait d'un défi apparu à la modernité mais qui n'est peut-être pas absolument incontestable. Il semble donc qu'on pourrait raisonner ainsi :

(IM) Notre croyance préscientifique au libre arbitre est une source de connaissance.

(IA) Le libre arbitre implique des indéterminismes causaux.

(C) = (\sim IE) Donc notre croyance préscientifique au libre arbitre nous permet de connaître légitimement (d'une manière ou d'une autre) les indéterminismes causaux.

Cette conclusion peut paraître très étonnante, peut-être même inacceptable à une oreille de moderne. Tout l'objet de cette étude sera de voir si elle est véritablement inacceptable. Mais ce qui m'intéresse en introduction, c'est simplement de faire remarquer que le problème épistémologique du libre arbitre a, en réalité, la structure d'un *trilemme*, c'est-à-dire d'un conflit entre *trois* intuitions que nous avons, ou pouvons avoir, assez facilement : une intuition analytique (IA), une intuition mooréenne (IM) et une intuition épistémologique (IE).

Ce type de trilemme n'est pas propre au libre arbitre : il appartient à une catégorie de problèmes que Christopher Peacocke (1999) a très clairement caractérisée et étudiée, à savoir les « Défis d'Intégration » :

Dans un grand nombre de domaines de la philosophie, nous rencontrons un problème commun. Il s'agit d'un problème de réconciliation. Nous avons à réconcilier une théorie

¹² Pour être précis, le défenseur de cet argument n'est pas obligé de soutenir que *nous ne sommes pas libres*, mais seulement que *nous ne le savons pas*. Par conséquent, il n'est pas obligé d'avoir une position *incompatibiliste dure*, mais pourrait soutenir une position que j'appellerai, au chapitre 3, « l'empirisme libertarien », à savoir : « il se pourrait que nous soyons libres de manière libertarienne, mais notre conviction préscientifique ne nous justifie pas à le croire ; pour trancher cette question, il faut attendre les résultats futurs des sciences ».

plausible de ce qu'engage la vérité des énoncés d'un certain type avec une théorie crédible de la manière dont nous pouvons connaître ces énoncés, quand nous les connaissons. [...]

La tâche générale consistant à fournir simultanément, pour un domaine donné, une métaphysique et une épistémologie acceptables, et de montrer qu'elles le sont, je l'appelle le *Défi d'Intégration* [Integration Challenge] de ce domaine.

(Peacocke 1999, 1)

L'exemple le plus célèbre d'un Défi d'Intégration en philosophie contemporaine est l'article de Paul Benacerraf (1965) à propos des nombres et de la connaissance mathématique. Un des arguments centraux de l'article de Benacerraf consiste à montrer qu'une certaine théorie des énoncés mathématiques (une certaine *métaphysique* des nombres comme objets abstraits), si on l'accompagne d'une épistémologie causaliste (une certaine théorie sur la manière dont nous acquérons des connaissances), aurait pour conséquence que nous ne pourrions pas connaître la vérité des énoncés arithmétiques.¹³ Il faut donc abandonner soit la métaphysique des nombres qui est en cause, soit l'épistémologie causaliste... soit la prétention de connaître les énoncés arithmétiques – cette solution sceptique étant peu attirante dans le cas de l'arithmétique. Peacocke reconnaît clairement le problème de Benacerraf comme « archétype » des Défis d'Intégration : « Le Défi d'Intégration est la généralisation, à un domaine arbitraire, du défi que Paul Benacerraf a si finement identifié et discuté à propos de la vérité mathématique » (ibidem). Et de fait, ce problème se généralise aisément à un grand nombre de domaines philosophiques.¹⁴

Ce qui nous intéresse ici, c'est de garder la structure générale de ces problèmes, et de considérer les solutions possibles. De manière générale, un **problème d'Intégration** est un **conflit entre trois types d'intuitions** :

- **(IM)** une **intuition mooréenne** (ou épistémologique particulière) sur un domaine d'objets. Par exemple : que « la croyance '2+2=4' constitue une connaissance », ou que « la croyance 'je suis libre' constitue une connaissance ».
- **(IA)** une **intuition analytique** sur ce domaine d'objets. Par exemple : que 'les nombres (2 ou 4) sont des objets abstraits', ou que 'être libre implique l'indéterminisme'.
- **(IE)** une **intuition épistémologique** générale sur les conditions de possibilité de la connaissance. Par exemple : que « connaître un objet *O* suppose d'avoir un rapport causal avec *O* », ou que « connaître l'indéterminisme supposerait de le connaître comme résultat de la méthode d'investigation scientifique ».

¹³ Le problème peut être résumé ainsi : si connaître un objet suppose d'être affecté causalement par lui, et si la causalité ne peut mettre en relation que des objets *concrets*, alors les nombres comme objets abstraits ne pourront faire l'objet de connaissance.

¹⁴ Dans *Being Known*, Peacocke applique ce problème général à quatre domaines principaux : le passé, la modalité, la connaissance de soi, et ... la liberté. Le même problème a été identifié un peu plus tôt par (Pust 2000, sec. 5.5) sous le nom de « recherche du lien empiriquement étudiable ». Pour Joël Pust l'applique à l'épistémologie des *intuitions* philosophiques : « The source of this concern in its many variants is the fact that empirical investigation fails to reveal to us *how* our intuitions could in any way depend upon their apparent truth conditions ». Pust montre que ce problème à propos des intuitions philosophiques est du même genre que le problème de Benacerraf, mais il ne généralise pas autant que Peacocke : pour Pust, le problème des croyances mathématiques se généralise d'abord à toutes les croyances à propos d'objets abstraits, puis à « toutes les croyances qui ont des conditions de vérité apparemment non-empiriques ». En réalité, le problème peut tout à fait se poser pour des croyances dont les conditions de vérité sont très empiriques si ces conditions empiriques ne semblent pas connaissables *par telle source épistémique* sur laquelle repose notre croyance.

Peacocke (1999, 7–11) distingue sept types de réponses possibles face aux défis d'intégration. Il me semble qu'on peut plus simplement les réduire à trois¹⁵ :

- abandonner l'intuition analytique (IA), c'est-à-dire « réviser notre métaphysique » (solution (1) de Peacocke) : en donnant à l'objet considéré des conditions métaphysiques moins exigeantes, il devient plus facilement « intégrable » avec notre théorie de la connaissance. Par exemple, abandonner la théorie des nombres comme objets abstraits.
- abandonner l'intuition d'inconnaissabilité (IE), soit en « révisant notre épistémologie » (solution (2) de Peacocke), soit en montrant que notre épistémologie de départ n'est pas en fait incompatible avec la connaissance de l'objet considéré (solution (3) de Peacocke). Par exemple pour le problème de Benacerraf, abandonner l'épistémologie causaliste, ou soutenir qu'un objet abstrait peut entrer dans une relation causale, et donc être connu même dans une épistémologie causaliste.
- abandonner l'intuition (IM), c'est-à-dire nier « la possibilité d'une connaissance significative dans le domaine en question » (solution (6) de Peacocke). C'est la solution sceptique. Par exemple, nier que nous puissions *connaître* une vérité telle que « $2 + 2 = 4$ ». ¹⁶

Ces trois types de solutions sont également disponibles pour le problème d'intégration du libre arbitre : solution métaphysique (rejeter l'analyse incompatibiliste du libre arbitre), solution épistémologique (accepter un modèle épistémologique de la connaissance du libre arbitre indéterministe) et solution sceptique (le libre arbitre est une chose trop complexe pour

¹⁵ Au chapitre 3 (p.226 sqq), je donnerai une classification un peu plus fine des solutions possibles au défi d'intégration. Pour l'instant ces détails ne sont pas utiles.

¹⁶ Les trois autres « solutions », ou plutôt « réactions » envisagées par Peacocke sont les suivantes. Une solution « révisionniste » (4) qui consiste à « donner des conditions de vérité au rabais, que l'on présente comme rendant compte d'une partie, mais pas de l'intégralité, du contenu intuitif des phrases problématiques ». A mon sens, le révisionnisme n'est pas une « solution » à part entière : sur le fond, le révisionnisme part du principe que l'intégration du contenu métaphysique (complet) est impossible ; la réponse au problème de fond reste donc la réponse sceptique (6). Le révisionnisme répond seulement à une autre question que la question de fond, à savoir : « comment convient-il de parler une fois que, sur le fond, on adopte le scepticisme ». Je parlerai davantage du révisionnisme au chapitre 4 (sec. II.5.). Peacocke présente ensuite une solution « pragmatiste » (5) qui « plutôt que de rechercher une intégration des conditions de vérité avec l'épistémologie, [...] assigne à ces énoncés un certain rôle dans la pensée et dans l'action, un rôle qui explique leur importance pour nous ». Là aussi, il me paraît clair que le pragmatisme n'est pas, en soi, une réponse au problème d'intégration mais répond à une question toute différente. Typiquement, un auteur pourra se reporter sur les questions pragmatiques s'il est convaincu que, au niveau théorique, aucune intégration n'est possible – c'est-à-dire que sa réaction pragmatiste reposera en fait, sur le fond, sur une réponse sceptique : « les conditions de vérité de cet énoncé ne sont pas connaissables, mais elles ont tout de même un certain rôle important ». L'auteur peut aussi devenir pragmatiste s'il estime que les énoncés problématiques, au lieu d'avoir des conditions de vérité inconnaissables, n'ont *pas du tout* de conditions de vérité identifiables. C'est la solution (7) envisagée par Peacocke : « déclarer que tout le domaine pour lequel l'intégration est en question est fallacieux et fondé sur des illusions d'une si profonde incompréhension que même les solutions (4), (5) et (6) ne sont pas disponibles ». De nouveau, il ne me semble pas qu'il y ait là à proprement parler une solution au problème d'intégration : cette réaction consiste plutôt à dire qu'il n'y a jamais eu de problème d'intégration, puisqu'il n'y a un tel problème que lorsque des conditions métaphysiques *déterminées* entrent en conflit avec une épistémologie *déterminée*. En tout cas, mon propos dans cette étude repose sur l'idée qu'il existe un problème d'intégration déterminé pour le libre arbitre, et par conséquent, je laisserai de côté cette réaction « confusionniste ». Peacocke estime que Galen Strawson a adopté cette réaction pour l'intégration du libre arbitre ; mais, comme on le verra au chapitre 5 (sec. I.2.), l'argument de G. Strawson peut, beaucoup plus simplement, s'interpréter comme établissant la conclusion « sceptique » : les conditions de vérité du libre arbitre sont contradictoires et donc impossibles, et par conséquent notre croyance préscientifique au libre arbitre est une pure illusion.

être connue préscientifiquement ; la réponse est « prise en otage » par les résultats futurs des sciences empiriques).

Comprendre le problème épistémologique du libre arbitre comme un Défi d'Intégration présente deux intérêts considérables. Premièrement, cela permet de prendre conscience que le problème épistémologique n'est pas seulement un « problème de libertarien », contrairement à ce que pourrait faire croire la section précédente (où l'on a vu que l'intuition (IE) se dressait comme une ultime objection au libertarianisme). Le Défi d'Intégration concerne tout théoricien du libre arbitre : quelle que soit la conception que l'on défende du libre arbitre, il faudra donner pour cette conception une épistémologie adaptée, ou à défaut accepter la conséquence sceptique. Même si l'on s'attache au problème particulier de l'inconnaissabilité de l'indéterminisme – problème de l'intuition (IE) – ce problème ne surgit pas seulement pour les auteurs libertariens ou incompatibilistes, mais pour toute personne qui est capable de ressentir, à un degré ou à un autre, l'intuition incompatibiliste (IA), quelle que soit son jugement final sur le sort à réserver à cette intuition (la conserver ou la rejeter à cause d'autres intuitions plus fortes). Un auteur compatibiliste comme Fischer peut très bien partager initialement l'intuition (IA) et ne la rejeter que sur la base du même problème d'intégration que le libertarien entend résoudre en rejetant (IE). Nous verrons même au chapitre 4 (sec. IV.3.d.) que l'on peut sans doute repérer de manière universelle une intuition incompatibiliste. Donc le conflit d'intuition entre (IA), (IE) et (IM) est très probablement un problème épistémologique qui concerne tous les auteurs, et pas seulement les libertariens. Deuxième avantage de la présentation sous forme de Défi d'Intégration : cette présentation permet de bien mettre en évidence la diversité des solutions que l'on peut apporter. Tant que le problème épistémologique est présenté comme un argument anti-libertarien, on peut avoir le sentiment que les intuitions incompatibiliste (IA) et d'inconnaissabilité (IE) sont nécessairement « les prémisses » et que ce problème doit mener, d'une manière ou d'une autre, au scepticisme (\sim IM). Mais la présentation que nous venons de donner rappelle que nous avons également une intuition de connaissance (IM) et que le problème est donc fondamentalement un trilemme, que l'on peut prendre dans trois sens différents pour arriver à trois solutions différentes. Bien sûr, il ne s'agira de « choisir » de manière arbitraire quelle proposition on préfère rejeter, et nous aborderons au chapitre 3 (p.226 sqq) la question difficile de savoir quelle solution est la mieux justifiée. Mais à ce stade, nous ne pouvons exclure aucune des trois solutions, et ce trilemme pourrait donc aboutir aussi bien à une défense du scepticisme (\sim IM), que du compatibilisme (\sim IA), ou que du libertarianisme (\sim IE).

En somme, la présentation du problème épistémologique comme un Défi d'Intégration nous rappelle qu'il ne s'agit pas d'un problème local, qui ne concernerait que les auteurs intéressés spécifiquement par la théorie de la connaissance, mais que l'angle épistémologique n'est qu'une manière d'aborder le débat fondamental, le débat métaphysique, du libre arbitre. Si le problème du libre arbitre exige un traitement épistémologique, il nous faut donc nous mettre au clair également sur les concepts épistémologiques que nous utiliserons.

2. Connaissance et Justification : définitions

Comme on vient de le voir, la question qui nous occupera principalement dans cette étude sera la question de savoir si les données préscientifiques dont nous disposons nous donnent une connaissance du libre arbitre, ou si elles nous justifient à croire au libre arbitre. On peut donc donner, essentiellement, deux formulations de cet ensemble de questions :

(K) *Pouvons-nous savoir que nous avons le libre arbitre ? (et si oui, comment ?)*