**Peter van Inwagen : Arguments pour l’existence du libre arbitre – responsabilité morale (*Essai sur le libre arbitre* – Extraits du ch. 6 et du ch. 5)**

**6.3** Quelles raisons y a-t-il de penser que nous avons ou que nous n’avons pas le libre arbitre ?

[*Introspection*]

Je ne crois pas qu’il y ait la moindre façon de simplement découvrir si nous avons le libre arbitre, dans le sens où nous pouvons découvrir s’il y a de la vie sur Jupiter. Certains philosophes croient qu’il est possible de découvrir si nous avons le libre arbitre par *introspection*. Mais cela semble tout bonnement faux, de manière évidente, puisque, s’ils avaient raison, nous pourrions découvrir par introspection si nous avons été équipés de dispositifs martiens comme ceux que nous avons imaginés dans notre discussion de l’Argument du Cas Paradigmatique, au chapitre IV. Et, bien sûr, c’est ce que nous ne pouvons pas faire.

[*Délibération*]

Il est certainement vrai que la plupart d’entre nous sommes parfaitement certains que nous avons le libre arbitre. Mais il n’y a aucune raison de penser que notre parfaite certitude sur cette question dérive d’un « accès direct », en quelque sorte, que nous aurions aux prémices de l’action, à la façon dont certains philosophes croient que nous avons un accès direct à nos propres états mentaux. Elle dérive plutôt, selon moi, de notre connaissance, le plus souvent implicite et inarticulée, que l’on ne peut pas délibérer sans croire à son propre libre arbitre. Il me semble raisonnable de supposer que pour toute espèce d’êtres rationnels, et pour tout type d’activité mêlée de manière inextricable à pratiquement tous les aspects de leurs vies – comme la délibération concernant une action future est inextricablement mêlée à presque tous les aspects de *nos* vies – s’il y a une proposition dont l’acceptation inconsciente est un présupposé de cette activité, alors l’assentiment théorique, réfléchi, à cette proposition sera commun, s’il n’est pas universel, à tous les membres de cette espèce. Les philosophes qui appartiennent à cette espèce peuvent, sans contredire ma thèse, poser parfois des questions sur la manière de justifier ces propositions, présupposées par presque tous les aspects de leur vie ; certains peuvent même, sans contredire ma thèse, rejeter *verbalement* ces propositions[[1]](#footnote-1).

[**5.2** Beaucoup ont dit qu’il n’y avait rien de tel que libre arbitre. Le Baron d’Holbach, par exemple, écrit :

La vie de l’homme est une ligne que la nature lui commande d’écrire sur la surface de la terre, sans être seulement capable de s’en écarter, même pour un instant… Pourtant, malgré tous les liens par lesquels il est attaché, il prétend être un agent libre…[[2]](#footnote-2)

On pourrait se demander comment d’Holbach a fait cette découverte, tout comme on pourrait se demander comment Mark Twain, Clarence Darrow, et Freud ont découvert la vérité de propositions très semblables que l’on peut trouver dans leurs écrits. Mais ces penseurs, et bien d’autres, rejettent certainement la thèse du libre arbitre, au moins verbalement, aussi timides puissent-ils être quand il s’agit de donner des arguments en faveur de ce rejet[[3]](#footnote-3).

S’ensuit-il qu’ils ne croient pas – c’est-à-dire qu’ils n’ont pas la croyance – qu’il y ait quelque chose comme le libre arbitre ? Cela ne suit que si l’on admet (i) qu’ils veulent dire ce qu’ils disent et (ii) que leurs croyances sont consistantes. Ce sont des hypothèses que je ne souhaite pas faire. Je pense, en fait, qu’on peut montrer que nous croyons tous au libre arbitre et que, du fait qu’ils partagent cette croyance commune, d’Holbach *et al*. ou bien ne veulent pas dire ce qu’ils disent ou bien sont incohérents.

L’argument que je vais donner en faveur de cette prétention est l’adaptation d’un argument de Richard Taylor[[4]](#footnote-4), bien que, à mon avis, il soit différent de manière importante de l’argument de Taylor. Cet argument procède à partir du fait que nous délibérons. Délibérer, c’est essayer de décider entre (ou peut être parmi) plusieurs cours d’actions incompatibles[[5]](#footnote-5). Certains philosophes, comme Hobbes, croient que la délibération, alors qu’elle aboutit à l’activité, n’est pas elle-même une activité, mais plutôt un état où l’agent est une arène passive dans laquelle plusieurs espoirs, craintes, et désirs se battent pour le prix consistant à causer la prochaine action de cet agent. D’autres philosophes voient dans la délibération une activité *par excellence*. Mais tous les philosophes qui ont pensé à la délibération sont d’accord sur un point : on ne peut pas délibérer sur une action à entreprendre sans croire que l’on peut la réaliser. (Quiconque doute que c’est le cas peut trouver instructif d’imaginer qu’il est dans une pièce avec deux portes et qu’il croit que l’une est ouverte et l’autre verrouillée et infranchissable, même s’il ne sait pas laquelle ; qu’il tente alors de s’imaginer lui-même en train de délibérer à propos de la porte par laquelle il va sortir). On a donné de ce fait différentes explications. Je crois que la raison en est très évidente. Presque tout élément de comportement humain manifeste certaines croyances de l’agent qui le réalise. Un cas très spécial de comportement qui manifeste les croyances de son agent est le comportement verbal : si je dis, « le chat est sur le paillasson », alors, dans le cas normal, mon énoncé manifeste une croyance que le chat est sur le paillasson, et, pensé-je, d’autres croyances, comme celle que quelqu’un pourrait y attacher un intérêt, et la croyance que quelqu’un peut ne pas savoir que le chat est sur le paillasson. Mais les croyances de quelqu’un peuvent également être manifestes dans son comportement non verbal. Si je ramène mon avant-bras devant mes yeux, dans le cas normal, ce comportement manifeste ma croyance que mes yeux sont en danger ; si quelqu’un fait en sorte que son épouse soit suivie par des détectives privés, cet acte manifeste la croyance qu’elle n’est pas digne de confiance ; si quelqu’un s’écarte soigneusement de tout chat qu’il voit, cette habitude manifeste la croyance qu’il vaut mieux éviter les chats. Ces éléments de comportement pourraient, bien sûr, être des moyens de faire semblant d’avoir les croyances dont ils sont normalement les manifestations, tout comme dans le cas du comportement verbal.

Quoi qu’en dise Hobbes, une délibération est une sorte de comportement, et il ne serait donc pas surprenant que la délibération manifeste certaines croyances de celui qui délibère. Je pense que c’est en fait le cas. Selon moi, si quelqu’un délibère sur le point de faire A ou de faire B, il s’ensuit que son comportement manifeste la croyance qu’il lui est *possible* de faire A – qu’il *peut* faire A, qu’il est en son pouvoir de faire A – et la croyance qu’il lui est possible de faire B. Qui essaie de décider lequel de deux livres acheter manifeste la croyance à l’égard de chacun des deux livres qu’il lui est possible de *l’*acheter, aussi sûrement que de le tenir en l’air et de s’écrier « je peux acheter ce livre ». (Plus sûrement, en fait, car « essayer de décider » est au moins en partie une description du comportement intérieur, inobservable de l’acheteur de livres. Ce qui serait strictement analogique à *dire* « je peux acheter ce livre » serait *sembler* essayer de décider quel livre acheter). Je ne cherche pas à nier que les gens délibèrent parfois *de manière hypothétique*. On peut délibérer, par exemple, sur l’interruption de sa conférence si l’auditoire devenait discourtois, ou sur l’abstention d’un verre de gin si le médecin l’ordonnait. Plus près de notre objet présent : on peut délibérer sur le choix de se marier si quelqu’un le propose, ou sur l’achat d’un tableau s’il était mis en vente. On peut donc délibérer sur la réalisation d’un acte *si on peut le réaliser*. Mais la femme qui délibère sur le mariage, au cas où on le lui demanderait, ou qui délibère sur l’achat d’un certain tableau s’il était mis en vente, n’est pas l’exemple de quelqu’un dont la délibération sur certains cours d’action échoue à manifester la croyance qu’il est en son pouvoir de poursuivre ce cours d’action. Cela est vrai du simple fait que délibérer pour décider si on se mariera ou non, si on s’en voyait faire la demande, n’est pas délibérer pour décider si on se mariera ou non, et délibérer pour décider si on achètera un certain tableau, s’il en venait à être accessible, n’est pas délibérer pour décider si on achètera ce tableau. Je ne sais pas comment convaincre celui qui nie cela qu’il a tort. Je suppose que je pourrais lui demander de considérer les deux propositions suivantes, qui me semblent toutes deux vraies et analogues : commander au garde de tirer sur le prisonnier s’il essayait de s’échapper n’est pas commander au garde de tirer sur le prisonnier ; croire que Smith nous aidera s’il le peut n’est pas croire que Smith nous aidera.

Si j’ai raison sur la délibération, alors il y a une raison très simple pour laquelle on ne peut pas délibérer sur ce que l’on ne croit pas possible : quand on délibère, le comportement manifeste la croyance que ce sur quoi on délibère est possible. Mais un comportement ne pourrait-il pas manifester une croyance que l’on n’a pas ? Cette question me frappe par sa bizarrerie. La poser c’est comme demander si un froncement de sourcil pourrait être la manifestation d’une émotion qui n’est pas éprouvée. Oui, une personne peut feindre de ressentir une certaine émotion qu’elle ne ressent pas, et peut froncer le sourcil de manière insincère comme élément de sa feinte. C’est certainement le cas, mais nous ne devrions pas dire dans un tel cas – si nous savions ce qui se passe – que le froncement de sourcils était une manifestation de colère, par exemple ; nous devrions dire que ce n’était pas du tout une manifestation d’émotion mais seulement le moyen de faire comme si c’en était une. Le comportement délibératif d’une personne ne pourrait-il pas être la manifestation d’une croyance ? Si par ‘comportement délibératif ‘ on entend les signes extérieurs visibles de la délibération, bien sûr. Si par ‘comportement délibératif’ on entend la délibération, bien sûr que non.

Revenons au Baron d’Holbach. Que croyait-il ? Ce qu’il *a dit* est assez clair : il n’y a pas de libre arbitre ; entre deux cours d’action incompatibles, l’agent n’a le pouvoir d’en mener qu’un au plus. Croyait-il ce qu’il disait ? Il y a au moins quelques raisons de soupçonner qu’il n’a pas cru que *lui* n’avait pas le libre arbitre. J’ai donné des arguments plus haut pour la conclusion que nul ne pourrait délibérer sur la réalisation d’un acte dont il ne croirait pas qu’il lui est possible de l’accomplir. Même si ces arguments sont mauvais, leur *conclusion* a été acceptée par tous ceux que je connais qui ont réfléchi sur la délibération. Il semblerait suivre de cette conclusion, une proposition presque aussi peu controversée qu’aucune proposition philosophiquement intéressante peut l’être, que ou bien d’Holbach n’a jamais délibéré ou bien il a cru dans le cas de certaines paires de cours d’action incompatibles que chacun était en son pouvoir. A-t-il délibéré ? Il l’a sûrement fait. S’il ne l’avait pas fait, il serait aussi connu que Pyrrhon. Un homme qui n’a pas délibéré se serait remué en gesticulations et bondissements au hasard, ou se serait écroulé dans un état de catatonie[[6]](#footnote-6). (Que certaines personnes catatoniques aient cessé de croire en leur propre libre arbitre est une hypothèse intéressante.) Par conséquent il a cru au libre arbitre, ou au moins en son propre libre arbitre. Ses croyances étaient-elles dès lors inconsistantes ? Ou devrait-il dire qu’il n’a pas réellement cru qu’il n’y a pas de libre arbitre mais seulement dit qu’il le croyait ?

Je ne suis pas certain de ce qu’il faut répondre à cela. Considérons un récit plus familier qui pose le même problème et voyons ce que nous sommes enclins à dire à son sujet. Supposons qu’un homme loue grandement la fidélité de son épouse et lui exprime sa confiance absolue dans son attachement à lui seul. Supposons que sa croyance en la fidélité de son épouse, continuellement et bruyamment professée, est parfaitement sincère dans le sens suivant : s’il devait remplir un questionnaire sur les mœurs sexuelles courantes, et était parfaitement convaincu du caractère anonyme de ses réponses, il cocherait la réponse « absolument certain » à côté de la question ‘votre épouse vous est-elle fidèle’ ? Mais supposons également qu’il devienne abattu s’il découvre qu’elle a été seule avec un autre homme, même dans les conditions les plus innocentes et socialement acceptables ; qu’il ouvre ses lettres ; qu’il tente d’espionner ses conversations téléphoniques ; qu’il recrute des détectives privés pour s’informer de ses moindres mouvements. Que devrions-nous dire des croyances de cet homme ? Il semble clair qu’il manifeste dans son comportement la croyance que sa femme lui est infidèle, ou au moins semble l’être. Quoi qu’il puisse *dire*, son comportement montre « ce qu’il croit vraiment ». Mais qu’en est-il de ce qu’il dit ? Son comportement verbal manifeste-t-il aussi ses croyances ? Il y a deux manières de décrire sa « situation doxastique ». Nous pourrions dire qu’il n’a pas la croyance que sa femme est fidèle et que ses fréquents énoncés de phrases exprimant la proposition que sa femme est fidèle sont un simulacre. Ou nous pourrions dire que ses énoncés manifestent la croyance que son épouse est fidèle et que ses croyances sont simplement inconsistantes. Je ne sais pas laquelle des deux descriptions est correcte – même si je favoriserais plutôt la seconde – et je n’ai pas idée de la manière de trancher. Je ne peux rien dire de plus à propos du Baron d’Holbach. Je ne sais pas comment décrire sa « situation doxastique ». Est-il vrai qu’il n’a pas la croyance qu’il n’a pas le libre arbitre ? Ses fréquents énoncés de phrases qui expriment la proposition qu’il n’a pas de libre arbitre sont-ils un simulacre ? Ou ses énoncés manifestent-ils la croyance qu’il n’a pas le libre arbitre ? Ses croyances sont-elles simplement inconsistantes ? A nouveau, tandis que je penche pour la seconde alternative, je n’ai pas l’idée de la manière de déterminer quelle alternative est correcte.

Mais il n’est peut-être pas nécessaire que nous déterminions laquelle des deux est correcte. Supposons que nous soumettions à d’Holbach – ou à quiconque nie l’existence du libre arbitre – le fait, car c’est un fait, qu’en délibérant on manifeste dans son comportement la croyance en son propre libre arbitre quant à l’acte en délibération. Supposons que nous soyons capable de l’en convaincre. Que devrait-il faire ? C’est, je crois, la question importante.

Il semble que deux voies lui soient ouvertes (en dehors de celle qui consiste à changer d’opinion sur le libre arbitre) : il pourrait cesser de délibérer, ou il pourrait simplement « vivre avec » cette possession de croyances irrémédiablement inconsistantes. La première voie n’est pas attrayante, car elle implique une vie passée dans une sorte d’effacement catatonique, ou une activité purement au hasard. Qu’en est-il de la seconde ? Qu’y a-t-il précisément de mauvais dans la possession de croyances inconsistantes ? Ce n’est évidemment pas une très bonne chose, mais en est-ce une très mauvaise ? Je crois que le Professeur Geach a donné la bonne réponse : « le problème avec l’inconsistance est que si nos jugements factuels sont inconsistants, l’un ou l’autre va se révéler faux, et nous souhaitons souvent que des énoncés faits par nous ou adressés à nous soient vrais. »[[7]](#footnote-7) C’est-à-dire que avoir des croyances inconsistantes n’est pas « en soi » une mauvaise chose. Ce qui est mauvais en soi c’est d’avoir des croyances *fausses*. Avoir des croyances inconsistantes assure que l’on a au moins une croyance fausse.

Pourquoi ce point est-il important ? Eh bien, il *pourrait* être très important. Supposons que l’on ait une croyance dont on découvrirait qu’on ne peut pas se débarrasser, quelque effort qu’on y mette. Et supposons que l’on ait une preuve indubitable – et considérée comme telle – de la fausseté de cette croyance. S’il était vrai qu’il y avait quelque chose d’intrinsèquement mauvais à propos de la possession de croyances contradictoires, il pourrait bien se faire – selon le degré de malignité – que ce que l’on dût faire fût d’arrêter (ou tenter d’arrêter) d’avoir une croyance qui contredise sa croyance « immuable ». Mais si la seule chose mauvaise dans la possession de croyances contradictoires est que cet état assure que l’on croit une fausseté, alors il semble qu’il n’y ait pas de raison d’essayer d’arranger ses autres croyances de manière à éviter le conflit avec la croyance immuable. Après tout, cette croyance est *ex hypothesi* en conflit avec l’évidence dont on dispose. En toute probabilité, elle est donc fausse. Si ses autres croyances sont supportées par les preuves dont on dispose, on pourrait très bien s’y tenir, même si cela entraînait que l’on eût au moins une croyance fausse, car la croyance immuable est très vraisemblablement fausse, et ainsi, le fait que l’on ait au moins une croyance fausse est hautement probable en tout cas. Pourquoi abandonner n’importe quelle croyance *vraie* simplement pour assurer la consistance ?

L’argument du précédent paragraphe était très abstrait. Renforçons le point en regardant un cas particulier :

J’ai entendu une histoire d’un astronome japonais qui semblait très bien réussir, en traitant le soleil alternativement comme un corps naturel inanimé, dont les propriétés peuvent être étudiées par les techniques de la physique mathématique, et comme une divinité, l’ancêtre de la dynastie impériale japonaise ; quand il fut mis au défi sur la question par un collègue Européen, il répondit ‘Ici en Europe, je sais que c’est un non-sens, mais au Japon, j’y crois’.[[8]](#footnote-8)

Interprétons cette histoire comme impliquant que l’astronome japonais n’a simplement pas en son pouvoir de cesser de croire que le soleil est une divinité. Que devrait-il faire ? Si la plus haute valeur est la consistance, alors, clairement, il devrait abandonner ses croyances biologiques occidentales, bien que les preuves qui la fondent soient aussi impressionnantes que l’est peu celle pour la thèse que l’empereur du Japon descend du soleil. Mais si la *seule* chose qui ne va pas dans la possession de croyances inconsistantes est que les croyances inconsistantes assurent la possession de croyances fausses, alors la meilleure voie à suivre est de continuer à croire que le soleil est une divinité *et* de croire que le soleil est un objet inanimé. Suivre cette voie assure que l’on possède une croyance fausse, mais, comme nous supposons qu’il ne peut pas abandonner sa croyance que le soleil est une divinité, il aura une croyance fausse, quoi qu’il fasse. En gardant ses croyances occidentales, cependant, il gagne l’avantage d’avoir un corps de croyances vraies sur le soleil, qui lui sont, sans doute, souvent utiles.

Je crois que c’est la manière dont d’Holbach devrait regarder sa situation doxastique. Il a, ou croit avoir, une preuve irréfutable de la thèse qu’il n’a pas de libre arbitre. Pourtant il s’engage de manière répétée dans un comportement qui est une condition suffisante pour qu’il croie qu’il a le libre arbitre, un comportement qu’il serait littéralement fou d’abandonner. En outre, il voit, ou croit voir, qu’il n’y a pas de preuve en faveur de la thèse qu’il a le libre arbitre. La meilleure chose à faire pour lui serait simplement de dire quelque chose comme « j’ai des croyances inconsistantes, mais cela ne me dérange pas. La seule façon pour moi de réaliser la consistance serait de retirer mon assentiment à la proposition évidemment vraie que nous n’avons pas le libre arbitre. C’est un prix trop élevé pour la consistance, dont la seule vertu est, après tout, qu’elle n’implique pas logiquement que l’on ait une croyance fausse. Mais, apparemment, je dois avoir une croyance fausse quoi que je fasse, donc cette caractéristique de la consistance, même si c’est une vertu considérée abstraitement, ne *me* serait d’aucun avantage. »

J’ai dit plus haut que dans la section présente je demanderais ce que signifierait pour nous le rejet du libre arbitre sans demander ce que ce rejet implique logiquement. La réponse est : rejeter le libre arbitre c’est se condamner à une vie d’inconsistance logique perpétuelle. Quiconque rejette le libre arbitre adopte une théorie générale sur les êtres humains qu’il contredit par chaque mot ou acte délibéré. Cela semble peut-être pire que ce n’est. Nous avons vu que la meilleure voie à suivre pour qui est convaincu qu’il est en possession d’une preuve que nous n’avons pas le libre arbitre. Décrit abstraitement, l’homme qui rejette le libre arbitre est une figure plutôt comique, une sorte de version métaphysique de notre mari suspicieux. Et en fait nous trouvons en général comique l’homme dont les actes démentent les paroles. Mais c’est en partie parce que nous supposons que la contradiction des paroles par les actes n’est pas une caractéristique inévitable de la vie. Cette hypothèse n’est parfois pas déraisonnable. Le mari suspicieux aurait pu être différent. Il aurait pu se faire que ses paroles et ses actes ne manifestent pas de croyances contraires sur la fidélité de son épouse. Il n’y a rien d’impossible à cela ; en fait, il semble que ce soit le cas normal. Mais quiconque refuse l’existence du libre arbitre doit, inévitablement, se contredire avec une régularité monotone. Loin de trouver comique une telle personne, on pourrait très bien voir en elle une sorte de héros philosophique, en particulier si on approuve ses *raisons* de rejeter le libre arbitre. Il se voit certainement lui-même ainsi.]

C’est parce que la proposition que nous avons le libre arbitre est liée de manière inséparable à notre vie délibérative, selon moi, que la plupart d’entre nous sommes certains d’avoir le libre arbitre. Mais si c’est bien l’explication correcte de notre certitude, alors cette certitude est sans valeur de preuve. Notre certitude sur nos propres états mentaux conscients peut venir du fait que chacun de nous occupe, nécessairement, une situation privilégiée dans une discussion sur le point de savoir s’il a le libre arbitre. Si chacun de nous a, implanté dans son cerveau, un dispositif martien comme celui que nous avons imaginé, alors ce sont les Martiens, et non pas nous, qui sont experts sur la question de savoir si nous avons le libre arbitre.

[*Responsabilité morale*]

Y a-t-il une autre manière que l’introspection pour découvrir si nous avons le libre arbitre ? Eh bien, si le déterminisme est vrai, nous pourrions découvrir que nous n’avons pas le libre arbitre, en découvrant que nous sommes déterminés. Mais les difficultés qui s’opposent à ce que l’on découvre que nous sommes déterminés ont déjà été discutées. Qui plus est, même si le déterminisme est faux, il semble que ce soit un vœu pieux de supposer que nous découvrirons que nous avons le libre arbitre en découvrant que le déterminisme est faux. D’abord, il est peu vraisemblable que nous découvrirons que nous sommes indéterminés (au sens de la section 6.2), même en supposant que nous somme indéterminés : nous sommes tout simplement trop compliqués pour qu’une telle découverte soit vraisemblable. Ensuite, même si nous découvrions que nous étions indéterminés, cette découverte ne montrerait pas que nous avons le libre arbitre. J’ai soutenu en plusieurs endroits de ce livre que le fait d’être indéterminé était une condition nécessaire pour avoir le libre arbitre, et n’était pas une condition suffisante pour ne pas avoir le libre arbitre. Mais je n’ai jamais dit que le fait d’être indéterminé était une condition suffisante pour avoir le libre arbitre. Je ne l’ai pas dit, parce que c’est faux : la proposition qu’il est indéterminé si je lèverai ou non ma main à un certain moment n’implique pas la proposition qu’il est en mon pouvoir de lever ma main à ce moment-là. Supposez, par exemple, qu’il soit physiquement possible que je lève ma main dans une minute. Supposez aussi que je suis lié à une bombe dont l’explosion est temporellement indéterminée du type de celle que nous avons considéré dans la section précédente. Supposez que la bombe va en fait exploser dans 30 secondes. Alors, bien qu’il y ait des futurs consistants à la fois avec le présent état du monde et avec les lois de la nature dans lesquels je lève ma main dans une minute, je n’ai pourtant pas le choix de lever ma main dans une minute, puisque je serai en morceaux dans une minute et que je n’ai pas le choix sur cela[[9]](#footnote-9).

Donc, il semblerait qu’il n’y a pas d’espoir de découvrir si nous avons le libre arbitre en découvrant si le déterminisme est vrai. Et il n’y a pas d’autre moyen (outre l’introspection) dont je puisse penser qu’il apparaisse seulement pertinent pour la question de savoir si nous avons le libre arbitre. Notre position est-elle alors sans espoir ? Je crois que non. Revenons un instant aux conséquences du rejet de la thèse du libre arbitre, un sujet que nous avons discuté longuement au chapitre V. Nous avons vu dans ce chapitre que le rejet de la thèse du libre arbitre impliquait qu’il n’y a rien de tel que la responsabilité morale. Et c’était là une conclusion peu surprenante : on aurait du mal à trouver quelqu’un qui ait supposé que nous pouvions être tenus pour responsables de ce que nous faisons, si nous n’avons pas le choix sur ce que nous faisons. Mais si la réalité de la responsabilité morale implique l’existence du libre arbitre alors je suggère que nous avons une raison parfaitement bonne, en fait si bonne qu’on n’en voit pas de meilleure, de croire au libre arbitre. Car assurément nous ne pouvons pas douter de la responsabilité morale ?

Il y a peut-être des gens qui, non seulement en doutent, mais rejettent la thèse qu’*ils* sont moralement responsables. (Je pense aux psychopathes. Je dis ‘peut-être’ parce que j’ai du mal à envisager clairement ce qui se passe dans l’esprit d’un homme qui viole et assassine une petite fille et ne ressent ensuite aucun remords). Mais il y a peu de gens, si même il y en a, qui réagiront à un acte blessant gratuit qui leur serait infligé de manière délibérée par un être humain de la même manière qu’ils réagiraient si la même blessure leur était infligée par un coup de foudre ou par une branche brisée par le vent. Quand une *personne* nous blesse – au moins si nous croyons qu’elle savait ce qu’elle faisait, et qu’elle pouvait s’en empêcher – nous avons une manière humaine caractéristique de réagir : nous blâmons, nous grondons, nous haïssons, nous réfléchissons sur la futilité de la haine, nous planifions une vengeance, nous nous rappelons que le désir de vengeance est un désir d’usurper une prérogative divine. Ce que nous ferons, parmi ces possibilités, sera sans doute en partie fonction de notre constitution et de notre éducation. Mais que nous ferons l’une de ces choses découle du fait que nous sommes humains, si ce n’est pas à partir du seul fait d’être rationnel. Et réagir d’une de ces manières c’est montrer plus sûrement que ne pourrait le faire le discours le plus élevé que nous croyons en la responsabilité morale.

J’ai écouté des philosophes qui rejettent l’existence de la responsabilité morale. Je ne peux pas les prendre au sérieux. Je connais un philosophe qui a écrit un article où il rejette la réalité de la responsabilité morale. Et pourtant ce même philosophe, le jour on lui a volé plusieurs de ses livres, a dit : « C’était une mauvaise action ! » Mais personne ne peut dire de manière cohérente qu’un certain acte était une mauvaise action *et* dire que son agent n’était pas moralement responsable quand il l’a accompli : ceux qui ne sont par moralement responsables de ce qu’ils font peuvent peut-être mériter notre pitié ; ils ne méritent sûrement pas notre condamnation.

Ce que j’ai dit dans les derniers paragraphes à propos de notre croyance dans la responsabilité morale est à certains égards semblables à ce que j’ai dit au chapitre V à propos de la délibération et de notre croyance au libre arbitre. Mais il y a une différence. Le philosophe qui nie l’existence du libre arbitre se contredit continuellement lui-même parce que son comportement non verbal manifeste constamment sa croyance au libre arbitre. Mais je suggère que le philosophe qui rejette la responsabilité morale dit des *paroles* qui contredisent ses théories, des paroles comme « c’était une mauvaise action ». Ce n’est pas seulement que ses actions trahissent ses mots (bien que ce soit aussi vrai, bien entendu), mais que ses mots trahissent ses mots. J’ai suggéré au chapitre V qu’il nous serait impossible de cesser de nous comporter de diverses manières qui manifestent une croyance au libre arbitre. Mais je ne crois pas qu’il soit *impossible* de cesser de parler de diverses manières qui manifestent une croyance en la responsabilité morale. Ce serait simplement très, très difficile. Je vous demande d’essayer d’imaginer à quoi cela ressemblerait de ne jamais faire de jugements comme ‘Quelle manière méprisable de se comporter’ ou ‘On penserait qu’une personne douée des mêmes talents en saurait plus que cela’ ou ‘Je ne peux jamais penser à ce que j’ai fait sans me sentir mal’. Si vous essayez d’imaginer cela, vous ressentirez peut-être la même chose que moi quand j’essaie de faire l’expérience. Je trouve qu’une difficulté que je vois à renoncer à faire de tels jugements ressemble beaucoup à une difficulté que j’aurais à abandonner des jugements comme ‘Cette voiture est dangereuse parce qu’elle a de mauvais freins’ et ‘Les champignons qui poussent sous cet arbre sont vénéneux’. La difficulté tient à deux faits : de tels jugements sont souvent *corrects* et ils sont extrêmement importants pour avancer dans la vie. Pensez à un comportement que vous avez observé et que vous qualifieriez vraiment de ‘parfaitement méprisable’. N’est-ce pas la bonne manière de le qualifier ? N’est-ce pas la bonne *description*? N’est-ce pas une description aussi « objective » (quel qu’en soit le sens) que ‘dangereux’ ou que ‘vénéneux’ ?

De nombreux philosophes, je m’en doute, diront qu’ils s’expriment ainsi pour décrire le comportement des gens, mais qu’en agissant de la sorte, ils n’attribuent pas à ces personnes de responsabilité morale pour leur comportement. Cela me semble erroné. Supposons que quelqu’un ait fait quelque chose qui nous conduise à dire « c’était de sa part une action parfaitement méprisable ». Supposons que nous découvrions ensuite qu’il a fait cela peu après avoir reçu, à son insu ou sans son consentement, une drogue connue pour altérer le comportement humain de manière radicale et imprévisible. Supposons que cette découverte nous ait conduit à décider qu’il n’était pas « responsable de ce qu’il avait fait » au moment où il a réalisé cet acte. Il me semble que nous ne pourrions plus continuer à dire « c’était de sa part une action parfaitement méprisable », même en ajoutant à cette assertion « bien qu’il n’ait pas été responsable de ses actions quand il l’a fait ». Cette addition ne me semble pas être une qualification cohérente de l’assertion originale (à moins que « c’était de sa part une action parfaitement méprisable » soit tenu pour signifier « *Normalement*, ce qu’il a fait serait une action parfaitement méprisable » ; mais il n’en va pas ainsi dans le cas considéré). La raison est simple. Appeler un acte ‘méprisable’, c’est blâmer son agent pour l’avoir réalisé ; tandis que dire que l’agent n’était pas responsable de ce qu’il a fait quand il a réalisé un acte c’est l’excuser pour l’avoir réalisé ; et on ne peut pas à la fois blâmer et excuser.

Nous croyons donc tous que les gens sont parfois moralement responsables de ce qu’ils font. Nous croyons tous que la responsabilité existe. Et je crois que, si nous examinons nos convictions honnêtement, sérieusement et soigneusement, nous verrons que nous ne pouvons pas croire que cet assentiment correspond à une contrainte que notre nature et la nature de la vie sociale humaine exercent sur nous, à la manière dont les manifestations dans notre comportement de l’assentiment à la proposition que nous avons le libre arbitre nous sont imposées par la simple impossibilité d’une vie sans délibération. Je crois que nous verrons que nous devons tenir notre croyance en la responsabilité morale pour une croyance justifiée, une croyance qui n’est tout simplement pas accessible à un doute raisonnable. Je voudrais même aller plus loin : selon moi, la proposition que nous sommes souvent moralement responsables pour ce que nous avons fait est quelque chose que nous savons tous être vrai.

Etre convaincu que nous savons quelque chose ne prouve évidemment pas que nous le savons, ni même que ce soit vrai. Mais il *est* vrai que nous sommes moralement responsables, non ? Et nous savons bien que c’est vrai, n’est-ce pas ?

Si nous savons que la responsabilité morale existe, alors nous ne devrions avoir aucun doute sur le point de savoir si nous avons une bonne raison de croire que nous avons le libre arbitre. C’est cela, et uniquement cela qui nous donne, selon moi, une raison de croire que nous avons le libre arbitre. Il peut bien se faire que, de façon paradoxale, nous croyons que nous sommes libres parce que nous n’avons pas le choix à l’égard de ce que nous croyons sur ce point (étant donnée la nécessité, pour celui qui délibère, de la croyance en son propre libre arbitre). Mais ce fait ne peut être pour personne une *raison* de croire au libre arbitre : ce pourrait au plus être une excuse pour qui serait accusé de croire au libre arbitre sans avoir aucune raison en faveur de cette croyance. Si quelqu’un devait *défendre* sa croyance au libre arbitre, il ne pourrait pas répondre que ni lui ni nul autre n’ont le choix sur ce qu’il croit à propos du libre arbitre. En revanche, c’est une défense de la thèse du libre arbitre tout aussi appropriée que celle de n’importe quelle position philosophique que de dire : « sans libre arbitre, nous ne serions jamais moralement responsables de quoi que ce soit ; et nous sommes parfois moralement responsables ».

Je vais maintenant considérer une objection à cet argument (ou, plus exactement, une objection à l’emploi de cet argument par un incompatibiliste) que je trouve, à certains égards, très puissante et dont je pense que de nombreux philosophes la trouveront convaincante :

Si ce que vous dites est juste, alors, parce que nous savons que la responsabilité morale existe, nous savons que nous avons le libre arbitre. Mais, selon vous, la thèse du libre arbitre implique l’indéterminisme. Et, sans doute, vous pensez que vos arguments donnent au philosophe attentif une bonne raison de croire que la thèse du libre arbitre implique l’indéterminisme. Par conséquent, si tous vos arguments sont corrects, notre connaissance alléguée de l’existence de la responsabilité morale, couplée avec certains arguments *a priori*, peuvent constituer une bonne raison de croire que le déterminisme est faux. Mais ce n’est pas la sorte de chose qui peut être une bonne raison de croire à l’indéterminisme. L’indéterminisme est, pour le dire grossièrement, une thèse sur le mouvement des particules de matière dans le vide ; la thèse plus spéciale que *nous* sommes indéterminés (au sens de la section 6.2) est une thèse sur les détails structurels et les menus fonctionnements de notre système nerveux. Seules les investigations scientifiques sont pertinentes pour la vérité ou la fausseté de telles thèses. (Cette assertion est vraie même si vous avez le droit de dire qu’il est peu vraisemblable que la science sera capable de montrer que nous sommes indéterminés). Par conséquent, vos arguments représentent simplement une tentative de plus par un philosophe de régler par l’intuition intellectuelle et la raison pure une question qui devrait être laissée à la science empirique. Et si elle devait prouver que cette question *ne peut pas* être réglée par la science empirique, en raison peut-être de « l’obscurité de la matière et la brièveté de la vie humaine », alors nous devrions simplement choisir de n’avoir aucune opinion quant à la réponse correcte.

J’ai dit que je trouvais cet argument très puissant, à certains égards. Pourtant, mon jugement tout bien réfléchi est qu’il doit être rejeté. Son point faible peut être mis en évidence en le comparant à un argument souvent utilisé dans la discussion du scepticisme. Voici une version de cet argument, c’est le sceptique qui parle :

Vous dites que la plupart des propositions que nous acceptons sans réfléchir comme vraies *sont* vraies. Vous dites, qui plus est, que nous le savons, ou, du moins, que nous avons de bonnes raisons de le croire. Mais nous pouvons déduire de ce que vous dites que nous avons de bonnes raisons de croire qu’il n’existe pas de Trompeur Universel Cartésien – aucun être qui nous trompe sur à peu près tout. (Car s’il y avait un tel être, alors presque toute proposition que nous pensons savoir être vraie serait fausse). Or, la validité évidente de la déduction entre parenthèses donne clairement au philosophe attentif une bonne raison d’accepter la proposition conditionnelle correspondante :

Si la plupart des propositions que nous pensons savoir être vraies *sont* vraies, alors, il n’existe pas de Trompeur Universel

Mais si nous avons de bonnes raisons d’accepter cette conditionnelle et son antécédent, nous avons de bonnes raisons d’accepter son conséquent ; c’est-à-dire que nous avons de bonnes raisons d’accepter la proposition qu’il n’y a pas de Trompeur Universel. La thèse qu’il n’y a pas de Trompeur Universel est, pour le dire grossièrement, une thèse sur les caractéristiques d’une partie du monde qui est inaccessible à toute investigation humaine possible. Votre affirmation que nous avons une bonne raison de croire que la plupart de nos prétentions de connaissances sont correctes est juste un autre cas d’un philosophe prétendant avoir une bonne raison de croire quelque chose que personne ne peut avoir une bonne raison de croire.

L’anti-sceptique qui fait face à cet argument a, je crois, deux types de réponses à sa disposition.

Tout d’abord, il peut simplement répliquer que la déduction présentée par le sceptique – associée à sa propre thèse sur la validité en général de nos prétentions à la connaissance – *montre* qu’il a une bonne raison de croire qu’il n’y a pas de Trompeur Universel. Ce peut être un résultat surprenant, concèdera-t-il, mais l’argument paraît difficile à contrer. Quant à la prétention du sceptique que la thèse de la non-existence d’un Trompeur Universel n’est pas le genre de thèse que les êtres humains *pourraient* avoir une bonne raison d’accepter (continue l’anti-sceptique), la déduction du sceptique montre que cette prétention plausible au début est finalement fausse.

En second lieu, l’anti-sceptique peut souligner que l’argument dépend essentiellement de la règle d’inférence

R*p*

R(*p* ⊃ *q*)

*Donc,* R*q*

(où ‘R’ est mis pour ‘on a une bonne raison de croire que’) et conteste la validité de cette règle.

Personnellement je suis favorable à la première réponse. Mais ce n’est pas un livre d’épistémologie, et je n’en dirai pas plus sur la question de la réponse appropriée à l’argument du sceptique. Mon but, en présentant l’argument du sceptique, est de la comparer à l’argument sur le déterminisme, qui est notre présent sujet. Ces deux arguments sont très semblables. Ils sont si semblables, en fait, que le philosophe qui rejette la conclusion de l’argument sur le déterminisme a deux types de réponses disponibles, exactement parallèles aux deux types de réponses disponibles pour l’anti-sceptique.

Tout d’abord, il peut simplement répondre que l’incompatibilité de la responsabilité morale et du déterminisme - associée à sa thèse que nous savons, et avons donc de bonnes raisons de croire, que la responsabilité morale existe – *montre* qu’il a une bonne raison de croire que le déterminisme est faux. Quant à l’affirmation que le déterminisme n’est pas le type de thèse que nous pourrions avoir de bonnes raison de tenir pour fausse, à moins que ces raisons ne soient fournies par la science empirique, il peut répondre que les arguments qu’il accepte pour l’incompatibilité du déterminisme et de la responsabilité morale montre que cette affirmation plausible au début est finalement fausse.

En second lieu, il peut souligner que l’argument du déterminisme dépend essentiellement de la règle d’inférence exposée plus haut, et contester la validité de cette règle.

Je suis favorable à la première réponse, mais je ne défendrai pas la thèse que cette réponse est la meilleure des deux. Je soutiendrai plutôt que tout philosophe qui rejette l’argument sceptique que nous avons examiné devrait aussi rejeter l’argument que nous considérons maintenant, et pour la même raison, quelle que soit cette raison. Tout philosophe qui rejette l’argument du sceptique pour la raison que ‘on a une bonne raison de croire cela’ ne se comporte pas comme un opérateur de nécessité devrait, bien sûr, rejeter l’argument du déterminisme, puisque cet argument dépend de la même hypothèse sur la logique des bonnes raisons. Et tout philosophe qui souhaite dire que, puisqu’il a une bonne raison de croire que nos prétentions à connaître sont généralement correctes, il a donc une bonne raison de croire qu’il n’y a pas de Trompeur Universel, ne devrait avoir aucune réticence à dire que puisqu’il a une bonne raison de croire que la responsabilité morale existe, il a donc un bonne raison de croire que le déterminisme est faux. Bien plus, tout philosophe qui accepte l’argument du déterminisme sera contraint de trouver une manière de rejeter de manière cohérente l’argument du sceptique. Supposons que ce philosophe accepte la règle d’inférence ‘R*p,* R(*p*⊃ *q*)⏐⎯R*q*’, qui est commune aux deux arguments ; comment répondra-t-il alors au critique qui considère ainsi sa manœuvre :

Vous dites que le fait que vous avez de bonnes raisons de croire que la responsabilité morale n’est pas le genre de choses qui pourrait nous donner de bonnes raisons de croire que le déterminisme est faux. Mais vous dites *aussi* que le fait que nous ayons de bonnes raisons de croire que nos prétentions à la connaissance sont généralement correctes *est* le genre de choses qui peut nous donner de bonnes raisons de croire qu’il n’y a pas de Trompeur Universel. Mais n’est-il pas vrai que vous répondez différemment, de manière arbitraire, à des problèmes philosophiques qui sont essentiellement les mêmes ? Si la réflexion sur la connaissance humaine peut nous donner une bonne raison d’accepter une thèse sur ce qui est au-delà des limites de l’observation possible, pourquoi la réflexion sur la responsabilité morale ne nous donnerait-elle pas une bonne raison d’accepter une thèse sur le mouvement des particules de matière dans le vide ?

Je ne peux pas voir de réponse très convaincante à cela. J’en conclus que l’incompatibiliste qui croit que l’existence de la responsabilité morale est une bonne raison d’accepter la thèse du libre arbitre ne doit pas être troublé par l’accusation que ses vues l’engagent à la thèse que l’existence de la responsabilité morale est une bonne raison de croire à l’indéterminisme. Ou, en tout cas, il ne doit pas être plus troublé par cette accusation qu’il ne l’est pas les arguments « Trompeur Universel » en faveur du scepticisme.

1. . Cf. la discussion du Baron d’Holbach, section 5.2. [↑](#footnote-ref-1)
2. . *Système de la nature* X, xxi [↑](#footnote-ref-2)
3. . Voilà qui est en un sens injuste. Ils croyaient donner des arguments. Mais leurs arguments n’étaient que des élaborations ampoulées de la thèse que le libre arbitre est une illusion. [↑](#footnote-ref-3)
4. . « Deliberation and Foreknowledge », *American Philosophical Quaterly* (1964). [↑](#footnote-ref-4)
5. . J’utilise le terme ‘incompatible’ de façon très lâche. Dans ce sens lâche, deux actes donnés peuvent être incompatibles simplement parce que l’agent a déjà décidé de ne pas les accomplir tous les deux. [↑](#footnote-ref-5)
6. . C’est du moins ce qu’il me semble. W.P. Alston m’a dit qu’il doutait que l’effet d’une totale abstention de délibération soit aussi radical que cela. Mais il serait sûrement assez drastique quand même. [↑](#footnote-ref-6)
7. . *Logic Matters*, Oxford, Basil Blackwell, 1972, p. 279 [↑](#footnote-ref-7)
8. . P.T. Geach, *Reason and Argument*, Oxford, Basil Blackwell, 1976, p. 9. [↑](#footnote-ref-8)
9. . Pour un autre exemple, voyez la discussion de la relation entre possibilité physique et pouvoir d’agir, à la section 1.4. [↑](#footnote-ref-9)