

dans l'idée que les possibilités alternatives pourraient *augmenter* ou *favoriser* notre liberté). Le meilleur exemple du premier type est « l'argument basique » de Galen Strawson (1986, 291). Quant au deuxième type d'objection, il porte dans les débats contemporains le nom « d'argument de la chance » ou « argument du hasard ». Dans cette section, j'envisagerai donc ces deux types d'arguments. Je commencerai par l'argument de la chance, qui permet d'introduire de manière très claire les deux grandes familles de réponse, la réponse de la causalité agentive et la réponse « événementielle » de Robert Kane. Mon intention, dans cette section et la suivante, sera de montrer les ressources de l'un et l'autre modèle pour répondre aux objections d'impossibilité.

## **I.1. L'argument de la chance (contre la liberté des alternatives)**

De manière générale, l'argument de la chance consiste à montrer que si deux actions alternatives sont réellement possibles, s'il n'y a absolument aucun déterminisme dans un sens ou dans l'autre, alors l'action n'est pas libre. Initialement, cette conclusion n'est pas très intuitive : ainsi que nous l'avons vu au chapitre suivant, la menace la plus évidente sur la liberté, c'est que quelque chose *détermine* une des deux alternatives et que nous n'ayons pas réellement le choix ; pourquoi l'existence d'un vrai choix ouvert serait-il un *obstacle* à la liberté ? La réponse tient à l'affinité étroite entre la notion d'indéterminisme et la notion de hasard : s'il est absolument indéterminé que je fasse A ou B, alors il semble que c'est un pur hasard que je fasse A plutôt que B (ou B plutôt que A). Et si c'est par pur hasard que je fais A, alors on ne peut pas dire que je fasse A de manière libre. Plus précisément, si le hasard s'oppose à ce que mon action soit libre, c'est parce que le hasard constitue une *perte de contrôle* à l'égard de mon action, et qu'une action est plus libre lorsque je possède un meilleur contrôle à son égard. On ne voit donc pas comment l'insertion d'un élément indéterministe pourrait augmenter ma liberté d'action puisqu'il ne peut que diminuer mon contrôle. La notion libertarienne est donc incohérente, elle revient à rechercher dans l'indéterminisme un accroissement de contrôle agentif que ce dernier ne saurait procurer.

Telle est l'intuition de base de l'argument de la chance. Elle a pu prendre ensuite diverses formes. Je classerai ces formulations en trois grandes catégories, l'argument traditionnel du dilemme, l'argument du contrôle diminué et l'argument du rembobinage.

### ***I.1.a. L'argument traditionnel du dilemme***

Les premières formulations de l'argument de la chance ont été proposées par des auteurs compatibilistes qui cherchaient à établir que non seulement le libre arbitre est *compatible* avec le déterminisme, mais que même il *implique* le déterminisme ou qu'il est « inconcevable sans détermination » (Hobart 1934). Plus précisément, le libre arbitre ne requiert peut-être pas un déterminisme absolu dans toutes les parcelles du monde physique, mais « dans la mesure même où nous avons le libre arbitre » (ibidem, 2) nos actions libres quant à elles doivent être causalement déterminées.

La version historiquement la plus remarquable est sans doute celle de Hume :

D'après mes définitions, la nécessité est une composante essentielle de la causalité ; et par conséquent la liberté, en supprimant la nécessité, supprime également les causes, et c'est donc la même chose que le hasard. (Hume 1978, pt. III, sect. 1)

Au cœur de cette objection se trouve donc un dilemme fondamental :

(1) soit une action A est déterminée causalement, soit elle est un pur hasard

Et Hume ajoute en outre un argument pour arriver à cette conclusion :

(1a) Si une action A n'est pas déterminée causalement, elle n'est pas *causée* (du tout)

(1b) Si une action A n'est pas *causée*, elle est un pur hasard.

donc

(1) Si une action A n'est pas déterminée causalement, elle ne peut être que pur hasard.

A partir du dilemme (1), on peut ensuite se diriger vers une conclusion compatibiliste en ajoutant ceci :

(2) si l'action A est un pur hasard, alors elle n'est pas libre.

(C) donc l'action A ne peut être libre qu'en étant déterminée causalement.

Plus récemment, le même dilemme a été utilisé par des auteurs incompatibilistes pour composer l'argument d'impossibilité du libre arbitre :

(3) si l'action A est déterminée causalement, elle n'est pas libre (non plus)

(C) donc l'action A ne peut absolument pas être libre.

Quelle que soit la conclusion, compatibiliste ou impossibiliste, que l'on tire, le résultat est le même en tout cas pour la conception *libertarienne* du libre arbitre : une telle conception est jugée absolument impossible ou incohérente.

Que penser de cet argument du dilemme ? Est-il vrai qu'une action est soit déterministe soit hasardeuse, *tertium non datur* ? De nombreux auteurs ont fait observer que cette alternative avait de bonnes chances de n'être pas exhaustive.<sup>351</sup> De fait, cette formulation de l'argument de la chance n'est plus réellement défendue aujourd'hui. Mais elle reste importante car elle permet de poser le problème dans des termes assez clairs : si une action libre (au sens libertarien) n'est ni causalement déterminée, ni hasardeuse, alors *comment* est-elle non hasardeusement causée ? A ce problème bien posé, il existe deux familles de réponses. Les deux familles de réponses consisteront à dire que l'action libre est « causée d'une manière qui n'est pas déterministe », mais c'est la nature de cette « causalité non déterministe » qui les distinguera.

### ***1.1.b. Réponse par la causalité agentive***

Une première famille de réponse part de l'intuition suivante : l'action libre, bien qu'elle ne soit pas déterminée, n'est pas non plus « hasardeuse » parce qu'un événement « hasardeux » est un événement qui arrive pour ainsi dire « par lui-même » sans être ni déterminé ni contrôlé, un événement qui se produit « sans raison aucune ». Mais l'action libre n'est pas de cette sorte. L'action libre n'est pas « hasardeuse » tout simplement parce qu'elle est contrôlée par l'agent. Décrire l'action libre comme hasardeuse, c'est mal comprendre le

---

<sup>351</sup> C.A. Campbell est un de ceux qui formulent le plus clairement l'objection sous la forme d'un faux dilemme : « How often, for example, do we find the Determinist critic saying, in effect, 'Either the act follows necessarily upon precedent states, or it is a mere matter of chance and accordingly of no moral significance'. The disjunction is invalid, for it does not exhaust the possible alternatives. » (1957, pt. I, lect. IX, sec. 10). L'alternative que propose Campbell entre dans la famille de la causalité agentive (ou *creative activity* dans sa terminologie).

concept de hasard ou mal comprendre le concept d'action d'un agent. Le dilemme était donc un faux dilemme, car il existe en réalité trois possibilités pour un événement donné : être déterminé par des causes antérieures, être produit par l'agent de manière libre, ou être totalement sans cause et sans raison (c'est-à-dire hasardeux).

Telle est l'intuition de départ, il s'agit ensuite de lui donner une formulation métaphysique plus précise, en particulier pour savoir que répondre au sous-argument de Hume, à savoir :

- (1a) Si une action A n'est pas déterminée causalement, elle n'est pas *causée* (du tout)
- (1b) Si une action A n'est pas *causée*, elle est un pur hasard.
- (1) Si une action A n'est pas déterminée causalement, elle ne peut être que pur hasard.

Faut-il refuser (1a) ou (1b) ? Les actions supposées « produites par l'agent de manière indéterministe » sont-elles donc causées et non déterminées, ou bien non causées et pourtant non hasardeuses ? La réponse traditionnelle est la suivante.

Les actions produites par l'agent de manière indéterministe sont bel et bien *causées*, mais elles ne sont pas causées *dans le sens humien*. Cela veut dire évidemment qu'elles ne sont pas causées *de manière déterministe*, mais plus radicalement, cela veut dire aussi qu'elles ne sont pas causées *de manière événementielle*. Le concept humien de causalité est le concept d'une *connexion nécessaire entre deux (types d') événements A et B*. Par exemple, si le (type d') événement A « choc de la boule rouge par la boule blanche avec telle force » entraîne de manière constante et nécessaire le (type d') événement B « départ de la boule rouge », on peut dire que (une instance du type) A a été la cause de (une instance du type) B. On voit donc qu'il y a deux aspects dans cette définition, l'aspect de nécessité, et l'aspect de la causalité comme *relation entre des événements* : ce qui peut causer un événement, c'est un autre événement. Ce deuxième aspect est traditionnellement appelé l'idée de causalité *événementielle*.

La première réponse au dilemme traditionnel consiste à refuser l'un et l'autre élément de la définition humienne : il est possible pour un événement d'être causé sans être causé de manière indéterministe *notamment parce que* il est possible pour un événement d'être causé de manière non « événementielle », c'est-à-dire d'être causé par autre chose qu'un événement. Par quoi l'action libre est-elle causée si ce n'est par un événement ? Par l'agent lui-même, qui n'est pas un événement mais une substance. C'est ce qu'on appelle la solution par la « causalité de l'agent » ou « causalité agentive ». Cette notion de causalité agentive peut être (et a été) retrouvée ou identifiée dans un passé philosophique très ancien, notamment dans cette célèbre phrase d'Aristote :

Le bâton meut la pierre, et est mue par la main mue par l'homme. (*Physique*, 256a8-9)

Dans cette citation, Aristote semble indiquer une certaine chaîne causale entre événements : le mouvement de la pierre est un événement causé par un autre événement, le mouvement du bâton, lui-même causé par un autre événement, le mouvement de la main. Mais au bout de cette chaîne se trouve une nouvelle relation de « motricité » ou de causalité : le mouvement de la main est causé non pas par un autre événement mais par l'homme, par l'agent. Malgré cela, le moment où émerge vraiment la notion de causalité agentive, en tant qu'alternative métaphysique à la causalité événementielle, est dans la controverse entre Hume et Reid. Après Reid, la notion a été reprise par différents auteurs, en particulier (Chisholm 1964), mais n'a

retrouvé toute son importance que dans le débat récent sur « le problème d'intelligibilité », avec des défenseurs comme (O'Connor 2000) ou (Clarke 2003).<sup>352</sup>

Comment concevoir cette nouvelle notion de cause agentive ? Si elle est censée apporter une réponse au problème d'intelligibilité, il est crucial qu'elle soit elle-même une notion intelligible ? Mais avons-nous vraiment une telle notion ? A ce défi, souvent soulevé contre la causalité agentive, la réponse traditionnelle est à la fois très forte sur le papier, et pourtant assez délicate du point de vue de la simple persuasion dialectique. L'idée, qui trouve son origine chez Thomas Reid, est la suivante : non seulement nous avons une notion de causalité agentive, mais c'est même notre toute première notion de causalité ; la notion de causalité événementielle est *dérivée* de notre notion de causalité agentive. Comment arrive-t-on à ce résultat ? A partir de la discussion humienne principalement : notre expérience de la causalité événementielle (d'un mouvement de boule causant un autre mouvement de boule) est purement externe comme le fait observer Hume. Ce à quoi nous avons un accès, c'est seulement à la contiguïté spatiale et temporelle des deux mouvements, et pas à *l'influence* d'un mouvement sur l'autre. L'idée d'influence causale ne peut donc pas venir de cette expérience-là. Hume en déduit que nous n'avons pas du tout de notion d'influence causale, mais cette déduction, pour Reid, est contraire aux faits les plus évidents de l'introspection : nous *avons* bel et bien une telle notion. D'où la tirons-nous donc ? De notre propre expérience lorsque nous exerçons notre influence causale sur un mouvement de notre corps. Autrement dit, notre notion même de causalité (d'influence causale par opposition à la simple contiguïté) nous vient de l'expérience de la causalité agentive, et elle est ensuite étendue aux faits de causalité événementielle dont nous n'avons d'expérience qu'extérieure.

Dans cet argument Reidien, on peut distinguer deux aspects. Tout d'abord une épistémologie de la notion de causalité qui fait de la causalité agentive un primitif par rapport à la causalité événementielle. Cet aspect épistémologique est repris de nos jours notamment par (Lowe 2002, 206 sqq). Deuxièmement, l'idée que la causalité agentive (quel que soit son rapport épistémologique avec la causalité événementielle) est donnée dans notre expérience de l'action, c'est-à-dire dans notre phénoménologie agentive au sens où nous l'avons étudiée au chapitre 4. Pour cette raison, les défenseurs de la causalité agentive appuient souvent non seulement leur libertarianisme mais aussi leur *version* particulière du libertarianisme sur notre expérience commune de l'action. Ainsi, Timothy O'Connor que nous avons déjà cité :

[La causalité agentive] est attrayante parce qu'elle capture la manière dont nous expérimentons ordinairement notre propre activité. Il ne me semble pas (au moins ordinairement) que je suis causé à agir par les raisons qui favorisent de le faire ; il semble, plutôt, que *je produis ma propre décision en vue de* ces raisons.  
(O'Connor 1995, 196)

Si notre phénoménologie agentive est bel et bien une phénoménologie de la causalité agentive, alors tout ce que j'ai dit jusqu'à présent pour défendre le statut épistémologique du libertarianisme vaut également pour la causalité agentive, et ces éléments *suffisent* à apporter une réponse à l'argument de la chance, au moins dans cette première formulation du dilemme traditionnel. Si nous avons une expérience de l'action libre comme causée par nous, alors il suffit d'utiliser notre répertoire conceptuel le plus commun pour savoir qu'un événement peut n'être ni causalement déterminé ni hasardeux.

Cette réponse est donc très forte d'un certain côté. Mais la difficulté est que l'interlocuteur peut toujours refuser le fondement phénoménologique sur lequel elle repose. Un interlocuteur peut toujours prétexter qu'il ne fait *pas* l'expérience de causer ses actions

---

<sup>352</sup> Pour une excellente historique et critique de la notion de causalité agentive, voir (O'Connor 2000, chap. 3).

d'une manière irréductible à toute causalité événementielle. Si l'interlocuteur refuse ce point d'introspection, pourrions-nous le convaincre par des *arguments phénoménologiques*, comme nous l'avons fait au chapitre précédent pour prouver le contenu incompatibiliste de notre expérience commune ? C'est précisément ce dont je ne suis pas assuré, et ce qui m'amène à ne pas m'engager entre le modèle de la causalité agentive et l'autre modèle que nous allons aborder bientôt. En effet, l'argument le plus fort sur lequel peuvent s'appuyer les opposants de la causalité agentive, c'est l'argument de la réduction. Lorsque nous *disons* que le ballon a causé le bris de la vitre, nous parlons comme si une substance (le ballon) était une cause ; mais en réalité nous *voulons dire* que c'est le *mouvement* du ballon (ou son choc contre la vitre) qui a causé le bris de la vitre. Pourquoi en irait-il autrement pour l'expérience de l'action : lorsque nous *disons* que nous avons causé le mouvement du ballon, ne voulons-nous pas dire que c'est par un certain événement mental (notre désir de shooter) que nous avons causé cet événement physique ? Dans ce cas, nous utiliserions un langage ou une conceptualité où *apparemment* l'agent est cause, mais pour décrire une situation dans laquelle *en réalité* nous décrivons des relations entre événements. Nous aurions donc bien une certaine conceptualité naturelle de la causalité agentive... mais entièrement réductible à la causalité événementielle. Or la réponse de la causalité agentive (au problème du dilemme) repose *fondamentalement* sur l'idée d'une causalité agentive *irréductible* à la causalité événementielle.<sup>353</sup> Peut-on prouver que notre concept naturel de causalité agentive est *irréductiblement* agentif ? Certains auteurs le soutiennent.<sup>354</sup> D'autres soutiennent plus prudemment que le concept irréductible constitue une analyse qui « correspond mieux » à notre phénoménologie. Pour ma part, ce qui me semble évident c'est seulement la chose suivante : que la description de notre phénoménologie en termes agentifs est une description plus fidèle de l'expérience du soi comme source ultime. Mais il ne me paraît pas évident, en l'état actuel des recherches, que cette description doive être forcément *irréductiblement* agentive. Le modèle de la causalité (irréductiblement) agentive a donc *peut-être* un avantage phénoménologique sur son concurrent (que nous allons voir à présent), mais cela ne me paraît pas aujourd'hui évident.

### ***1.1.c. Réponse par la causalité événementielle***

La deuxième famille de réponse consiste à dire que l'action libre peut être causée de manière indéterministe *dans le sens le plus général du terme* « cause ». L'idée est donc que le sens général de la causalité ne suppose pas du tout l'idée de détermination. En somme, cette première réponse revient à refuser seulement le premier aspect de l'analyse Humienne de la causalité, en préservant l'aspect de la causalité événementielle : une bonne analyse du concept de cause événementielle ne contient *pas* le concept de nécessité. Un événement A peut causer un événement B même si (le type) A n'est pas corrélé constamment et nécessairement avec (le type) B.

Cette réponse a le très grand avantage d'être appuyée par des considérations absolument indépendantes du problème du libre arbitre. Dans le débat philosophique contemporain, et en particulier en philosophie des sciences, il est aujourd'hui quasi universellement admis qu'il peut exister des formes non déterministes de causalité. Ce point a été établi philosophiquement de manière quasi définitive par G.E.M. Anscombe dans « Causality and Determination » (Anscombe 1971). Nous pouvons très bien concevoir et comprendre que le choc du ballon a causé le bris de la vitre même si l'on nous apprend que le même choc *aurait*

<sup>353</sup> Autrement, la causalité agentive n'est pas une *alternative* à la causalité événementielle ou à l'absence de causalité, elle est seulement un sous-cas de la causalité événementielle.

<sup>354</sup> Voir notamment (Lowe 2002, 199).

*pu* ou *avait une certaine probabilité de* ne pas causer le bris de la vitre. Ce point philosophique a également été considérablement renforcé par la physique contemporaine, et notamment par la physique quantique dont l'interprétation standard suppose justement des formes indéterministes de causalité.

L'argument de Hume n'est donc pas bon : une action peut très bien être causée sans être causée de manière déterministe. En particulier, il se pourrait que nos actions libres soient causées par nos événements de désirs (et de croyances) d'une manière indéterministe au même sens où la physique quantique (dans l'interprétation standard) soutient que des événements quantiques peuvent en causer d'autres de manière indéterministe. Nous verrons plus loin *comment* cela pourrait se réaliser dans la nature telle que nous la connaissons – et en particulier nous verrons quel rôle les indéterminismes quantiques *eux-mêmes* peuvent jouer pour faire apparaître de l'indéterminisme naturel dans l'action – mais pour l'instant, le problème que nous traitons est purement un problème de concevabilité *a priori* sur la notion de cause. Et *a priori*, rien n'empêche de concevoir une action qui serait causée de manière indéterministe par nos raisons (plus nos croyances). Ce modèle, qui s'inspire largement de la physique quantique pour défendre une causalité événementielle indéterministe, est le modèle défendu notamment par Robert Kane (1996).

Si l'on admet un tel modèle, a-t-on répondu totalement à l'objection du dilemme traditionnel ? Ce que montre cette réponse, c'est qu'on ne peut pas considérer une action indéterministe comme hasardeuse *au titre qu'elle serait non causée* ; une action indéterministe peut être causée de manière indéterministe. Donc le sous-argument Humien en faveur du dilemme ne marche pas. Mais ne peut-on pas néanmoins garder une forte intuition du dilemme ; ne peut-on pas garder l'intuition qu'une action causée de manière événementielle est soit causée de manière déterministe, soit causée d'une manière totalement hasardeuse ? Auquel cas, l'action libre ne serait pas hasardeuse *en tant que non causée*, mais simplement *en tant que causée de manière indéterministe*. Après tout, si l'on pense aux événements quantiques causés de manière indéterministe, n'a-t-on pas justement l'intuition que le résultat de tels événements est purement hasardeux ? L'intuition du dilemme peut donc survivre à l'idée de causalité indéterministe.

Comment Robert Kane répond-il à cette intuition qu'un événement indéterministe, même *causé*, serait purement hasardeux ? La réponse de Kane consiste essentiellement à montrer que l'action indéterministe n'est pas « simplement hasardeuse » comme un événement quantique, parce qu'elle est causée *par des raisons* et qu'elle aurait également été causée *par des raisons* si l'autre choix possible avait été fait. Prenons en effet l'exemple d'un événement quantique, la désintégration possible (mais non déterminée) au temps  $t$  d'une particule élémentaire  $e$ . Dans un tel événement, quel que soit le résultat (la désintégration ou la non désintégration), le fait que ce résultat se soit produit aura été purement fortuit ou hasardeux, bien qu'on puisse établir les antécédents causaux de cette situation (et par exemple un certain événement qui pouvait causer la désintégration ou ne pas la causer). Imaginons à présent un agent S qui délibère pour savoir s'il va lever le bras ou non, et imaginons que son choix soit indéterministe ; à la fin de la délibération, S choisit de lever le bras sans aucune raison. Dans ce cas aussi, on pourra dire que son choix était purement hasardeux. Mais imaginons que S ait des *raisons* de choisir de lever le bras, et que ce soient *ces raisons* qui causent (de manière indéterministe) son lever de bras. Dans ce cas, on ne sera plus autant tenté de dire que son choix était un pur hasard : son choix au contraire était un choix rationnel. Il n'a pas choisi de lever le bras *par hasard*, mais (par exemple) *parce qu'il voulait prendre la parole*.

Cela n'est peut-être pas encore totalement suffisant cependant ; on pourrait en effet objecter qu'il y a un hasard de deuxième ordre. S'il avait des raisons de lever le bras, c'est un

hasard qu'il ait agi pour ces raisons plutôt que pour aucune raison (et donc de manière hasardeuse). On se place alors dans un cas où S n'avait *que* des raisons de lever le bras, et *pas* de raisons de ne pas le lever. Dans ce cas, on peut en effet estimer que l'élément d'indétermination est un pur effet de hasard. C'est pour répondre à cette situation que Kane a produit le concept de « rationalité duale » (Kane 1996, 107) : pour qu'une action ou plutôt un choix indéterministe soit non hasardeux, il faut qu'il soit causé par des raisons de faire ce choix *dans l'une et l'autre alternative*. Par exemple, l'agent S avait des raisons personnelles de lever la main pour prendre la parole (il voulait faire l'intéressant), et des raisons morales de ne pas lever la main (cela gênerait la progression du cours). S'il choisit de lever la main, son choix aura été causé (de manière indéterministe) par son désir de faire l'intéressant ; s'il choisit de ne pas lever la main, son choix aura été causé (de manière indéterministe) par sa motivation morale de ne pas gêner le cours. Dans l'une et l'autre alternative, son choix est fait *pour des raisons* et non pas simplement *par hasard*, et qui plus est l'élément d'indéterminisme provient ici *essentiellement* de la présence de motivations contradictoires. Elle ne provient pas, par exemple, d'un risque probabiliste d'échouer à agir de manière rationnelle.

Pour qu'il y ait vraiment rationalité duale, une dernière précision est indispensable, c'est qu'il doit y avoir incommensurabilité entre les raisons qui entrent en conflit pour le choix. En effet, si les deux raisons de l'agent étaient commensurables – par exemple, si sa raison de ne pas lever le bras était seulement une raison prudentielle, pour se faire le plaisir d'être mieux apprécié du professeur en ne gênant pas le cours, un plaisir commensurable au plaisir de faire l'intéressant – alors les deux raisons pourraient être pesées ensemble, et l'agent S aurait une unique « raison contrastive » : par exemple, malgré sa raison de lever la main, il serait plus rationnel en le la levant pas plutôt qu'en la levant, pour s'attirer un plus grand avantage. Dans ce cas, l'une des deux actions ne *pourra pas* être choisie de manière pleinement rationnelle. Mais si le conflit a lieu entre une raison prudentielle et une raison morale, alors ces deux raisons seront incommensurables ; le fait de les comparer ne permettra de faire émerger aucun contraste en faveur de l'une ou l'autre. Donc S aura non seulement, au premier niveau, une raison de lever la main et une raison de ne pas la lever, mais il aura aussi, au niveau comparatif, une raison (prudentielle) de la lever *plutôt que* de ne pas la lever pour des raisons morales, et une raison (morale) de ne pas la lever *plutôt que* de la lever pour des raisons prudentielles. Ainsi, les deux raisons étant incommensurables, l'agent S agira de manière pleinement rationnelle quel que soit le choix qu'il fera finalement.

Cette théorie de la rationalité duale permet de montrer qu'une action libre au sens de Kane n'est pas comparable à un événement quantique causé d'une manière indéterministe qu'on pourrait dire *hasardeuse*. En effet, une action libre est causée de manière indéterministe mais causée *par des raisons* et ce sont ces raisons elles-mêmes (par leur conflit) qui introduisent un élément d'indétermination dans cette *causalité pour des raisons*.

Tel est le deuxième grand type de réponse à l'argument du dilemme : une action peut n'être ni déterministe ni hasardeuse en étant causée de manière indéterministe par des raisons. Quels sont les avantages et les inconvénients de ce modèle par rapport au modèle de la causalité agentive ? Nous verrons dans les sections suivantes certains avantages et inconvénients *pour répondre* à telle ou telle objection. Pour ce que nous avons vu pour l'instant, nous pouvons dire simplement ceci : le modèle de la causalité événementielle n'a sans doute pas l'avantage phénoménologique que la causalité agentive réclame pour elle-même. Mais comme on l'a vu, cet avantage n'est pas absolument évident. Par ailleurs, un avantage majeur du modèle de Kane, c'est son *économie* : il ne suppose pas d'ajouter dans notre métaphysique un certain type de causalité. Il fait fonds sur les éléments métaphysiques dont on dispose *indépendamment* du problème du libre arbitre. C'est là sûrement un

« intérêt » dialectique pour répondre aux incompatibilistes ou aux compatibilistes, mais je ne crois pas que cela suffise, en l'état, pour préférer ce modèle à celui de la causalité agentive.

### ***1.1.d. L'argument du contrôle diminué***

Maintenant que nous connaissons les deux grands modèles du libertarianisme, voyons comment ils peuvent répondre aux autres objections d'impossibilité qu'on a soulevé contre cette théorie. Et tout d'abord, comment permettent-ils de répondre aux autres versions de l'argument de la chance.

J'ai dit un peu plus haut que l'argument traditionnel du dilemme était largement abandonné aujourd'hui, parce qu'un grand nombre d'auteurs reconnaissent qu'une action pourrait très bien à la fois contenir un élément d'indétermination et pourtant n'être pas purement hasardeuse. Il n'y a donc pas une alternative absolue entre « être déterminé » et « être hasardeux ». Mais l'intuition de base de l'argument de la chance peut être formulée d'une manière qui n'est pas si facile à éliminer. Certes une action peut « contenir de l'indéterminisme » et être néanmoins rationnelle et contrôlée ; mais n'est-il pas évident que *dans la mesure* où elle est rationnelle et contrôlée, cette part de rationalité et de contrôle est due à des éléments déterministes. Ou pour le dire dans l'autre sens, qui est sans doute plus clair : comment les éléments d'indéterminismes présents dans l'action pourraient-ils être la source d'une *augmentation* de rationalité ou d'une augmentation de contrôle. Pour autant qu'on ajoute de l'indéterminisme, n'est-il pas évident que cela tendra à *diminuer* le contrôle ? C'est là l'argument du « contrôle diminué » selon l'expression de (Clarke 2003, chap. 5), qui est bien plus prudent que l'objection du dilemme, et bien plus difficile à rejeter. Un auteur qui a particulièrement bien vu l'importance de cet argument « quantitatif » à la place de l'argument « absolu » de Hume ou Hobart, est Mark Balaguer (2010, 66).

Comme le montre bien Balaguer, cet argument repose fondamentalement sur l'idée que les notions de *hasard* et de *contrôle* sont antinomiques et que par conséquent l'un ne peut augmenter ou favoriser ou permettre l'autre. L'idée de Balaguer est qu'un auteur libertarien doit postuler des indéterminismes *pour* permettre la liberté (le type libertarien de liberté). Par conséquent, ces indéterminismes doivent être capables de permettre, d'augmenter, ou de favoriser un certain type de liberté. Mais comme une action ne saurait être libre sans être contrôlée, sans être « non-aléatoire », cela veut dire que les indéterminismes en question doivent permettre, augmenter ou favoriser un certain type approprié de contrôle ou de « non-aléatoire ». Or, comme le dit Balaguer :

Il se pourrait qu'il existe, dans nos processus de prise de décisions, des indéterminismes qui ne détruisent pas totalement le non-aléatoire approprié, et donc l'argument de Hobbes-Hume-Hobart est trop fort. Néanmoins, il est difficile de voir comment il pourrait y avoir dans ces processus des indéterminismes qui *gènèrent* ou *favorisent* ou *augmentent* le non-aléatoire approprié. Le non-aléatoire approprié a à voir avec le fait que l'agent est au contrôle. Comment cela pourrait-il être augmenté par l'addition d'un événement indéterministe dans un processus de prise de décision ? Il semble que lorsque nous ajoutons un événement indéterministe dans un tel processus, nous ajoutons un élément d'*aléatoire*. Donc comment cela pourrait-il augmenter le *non-aléatoire* ? Il semble que ce soit impossible, et donc il semble que le libertarianisme ne pourrait pas être vrai. (Balaguer 2010, 66)

L'argument de la chance dans sa version du « contrôle diminué » consiste donc à dire qu'il ne semble pas possible d'insérer des indéterminismes dans le processus décisionnel d'une

manière qui augmente le contrôle. On pourrait le lire de manière forte comme l'intuition qu'il est absolument impossible qu'un ajout d'indéterminisme augmente le contrôle, mais dans une lecture plus modeste, il s'agit plutôt d'un « défi » consistant à dire ceci : « toutes les manières d'ajouter un indéterminisme que je peux imaginer diminuent le contrôle au lieu de l'augmenter ; pouvez-vous trouver une manière qui intuitivement augmente le contrôle ? »

Pour répondre à cet argument, je procéderai en deux temps. Je commencerai par écarter les « mauvaises » manières d'insérer un indéterminisme dans le processus décisionnel, les manières qui, effectivement, diminuent le contrôle au lieu de l'augmenter. La seule manière dont l'indéterminisme puisse éventuellement augmenter le contrôle, c'est en l'insérant au moment même du choix, pas avant, pas après. Deuxièmement, il faudra voir en quoi un indéterminisme bien placé peut être dit augmenter le contrôle de l'agent. J'envisagerai la réponse originale de Balaguer à cette question, qui ne me semble pas entièrement satisfaisante, puis j'envisagerai les réponses possibles dans le modèle de la causalité agentive et dans le modèle de Kane.

Il est évident que *certaines* manières d'insérer de l'indéterminisme dans un processus décisionnel ont pour conséquence de diminuer le contrôle en ajoutant de l'aléatoire. Une première manière consisterait à insérer l'indéterminisme *avant* le moment de la décision ou du choix, une autre manière consisterait à l'insérer *après* le choix, c'est-à-dire entre la décision et sa mise en pratique.

La première solution a été positivement proposée comme un type de libertarianisme par divers auteurs.<sup>355</sup> Randolph Clarke (2000) l'a baptisée « libertarianisme délibératif », bien que son statut de « libertarianisme » soit compliqué, comme on va le voir. L'idée est la suivante : au moment où l'agent délibère pour faire un choix, au moment où il considère en son esprit les différentes raisons de faire le choix A ou de faire le choix B, il se pourrait qu'il se trouve des indéterminismes dans le processus qui l'amène à prendre telle donnée ou telle autre en considération. Par exemple, il se pourrait que lorsque je délibère sur l'achat de telle ou telle voiture, il y ait un moment où mon cerveau *pourrait* me faire prendre en considération le fait que mes enfants préféreraient tel modèle, et il *se pourrait* également que mon cerveau ne m'amène pas à prendre cela en considération. L'indéterminisme en question concerne donc « ce qui me vient (ou ne me vient pas) à l'esprit ». <sup>356</sup> Pourquoi cette forme d'indéterminisme a-t-elle pu être considérée comme une forme de libertarianisme ? Parce que l'indéterminisme ainsi situé peut avoir une répercussion sur la décision finalement prise. Il se peut, par exemple, que *si* les préférences de mes enfants me viennent à l'esprit, alors je choisirai la voiture A, et *si* les préférences de mes enfants ne me viennent pas à l'esprit, alors je choisirai la voiture B. En ce sens, il est donc vrai que ma décision elle-même, mon choix final, est indéterminée, ainsi que le veulent les tenants d'un libre arbitre indéterministe. Par ailleurs, il semble bien que ma décision soit indéterminée d'une manière qui ne remet pas en cause ma liberté : on peut très bien concilier cet aléa dans mon processus délibératif et continuer de dire que j'ai librement choisi la voiture A. Après tout, j'ai finalement pris ma décision de manière rationnelle à partir des considérations qui me sont venues à l'esprit ; on ne voit donc pas pourquoi cet aléa aurait *supprimé* ma liberté. On a donc une forme d'indéterminisme du choix qui ne supprime pas le contrôle nécessaire à la liberté. Mais a-t-on pour autant une forme d'aléa qui *augmente* ou *permet* ou *favorise* mon contrôle et ma liberté ? La réponse est clairement non : cet indéterminisme ne retire pas le contrôle de l'action en fonction de la décision prise, ou le contrôle de la décision en fonction des considérations envisagées, mais il

---

<sup>355</sup> Notamment par Daniel Dennett qui l'envisage à titre hypothétique (Dennett 1978), mais aussi par des auteurs plus ouverts au libertarianisme comme Alfred Mele (1999).

<sup>356</sup> L'indéterminisme délibératif peut évidemment aussi concerner à quel moment telle considération me vient à l'esprit s'il est déterminé que je vais penser à X, mais indéterminé à quel moment je vais y penser.

n'ajoute aucune sorte de contrôle ; là où il apparaît, en amont des considérations envisagées, il ne fait que *diminuer* le contrôle que j'ai, puisqu'il m'enlève tout véritable contrôle des considérations envisagées. Ce n'est pas moi qui choisit les décisions qui me viennent ou non à l'esprit, c'est simplement un processus indéterministe (une roulette pour ainsi dire insérée dans mon cerveau) qui détermine de manière hasardeuse les considérations qui me viennent à l'esprit. Cette théorie ne fait donc pas apparaître un nouveau type de contrôle ou un type particulier de libre arbitre, et en ce sens, on ne peut pas réellement l'appeler un type de *libertarianisme* si le libertarianisme est l'idée d'un certain *type* de liberté qu'on ne peut avoir qu'avec l'indéterminisme.<sup>357</sup>

Passons à la deuxième « mauvaise » manière d'insérer de l'indéterminisme dans le processus décisionnel. Cette deuxième manière consiste à insérer l'indéterminisme *après* la décision, c'est-à-dire dans le moment qui mène de la décision prise à sa mise en pratique par l'action. Supposons par exemple qu'après avoir délibéré et choisi d'acheter la voiture A, il se trouve certains événements indéterministes qui peuvent m'amener à *ne pas* mettre en œuvre cette décision. On peut imaginer par exemple que j'aie une certaine probabilité d'oublier ma décision et d'en reprendre une autre en sens contraire. Supposons par ailleurs que finalement, malgré cet aspect indéterministe, je mette tout de même ma décision en pratique. Dira-t-on que l'élément d'indéterminisme a totalement supprimé ma liberté ? Sans doute pas. On a donc une forme d'indéterminisme qui concerne le fait de faire une action ou de ne pas la faire, et qui ne supprime pas (pas absolument en tout cas) le contrôle nécessaire à la liberté. Dira-t-on pour autant qu'on a là une forme de libertarianisme ? Non, car de nouveau il est clair que cet indéterminisme *n'augmente* ni ne *favorise* ni ne *permet* aucun nouveau type de contrôle. Au moment où il intervient, le seul contrôle pertinent est celui de mon action par ma décision, et *ce* contrôle-là, même si il ne le supprime pas totalement, il est clair qu'il ne peut que le *diminuer*. En effet, si j'étais assuré de réaliser toutes mes décisions, il est clair que j'aurais un meilleur contrôle de mes actions par mes décisions que s'il y a ce type d'indéterminisme.

A quel moment l'indéterminisme doit-il être situé pour pouvoir « aider » la liberté ? Exactement au moment où notre phénoménologie de l'action le place, d'après les résultats du chapitre 4, c'est-à-dire au moment du choix lui-même ou de la décision elle-même. Tout indéterminisme avant ou après le choix ne fera que diminuer notre contrôle, mais cela n'a pas d'importance car ces indéterminismes ne sont *pas* ce que notre phénoménologie nous dicte. Quant à l'indéterminisme *au moment* du choix, il est loin d'être aussi évident qu'il soit « incapable d'augmenter notre contrôle ». Nous allons voir dans un moment qu'on peut même comprendre en quoi cet indéterminisme *permet* un certain type de contrôle. Avant cela, nous pouvons éliminer une autre forme d'objection qui est très liée aux considérations présentes.

Ces considérations sur la « mauvaise insertion de l'indéterminisme » sont pertinentes pour répondre à ce qu'on présente parfois comme une version particulière de l'argument de la chance (voir Franklin 2011, sec. 6), à savoir « l'argument de l'assurance ». L'argument soutenu en particulier par (Haji 2001) est le suivant : si un agent accomplit à *t* une action indéterministe A, alors il n'aurait pas pu *s'assurer* ou *garantir* qu'il ferait A plutôt que B à *t*. Si donc l'indéterminisme a pour conséquence que l'agent ne pouvait pas *s'assurer* de quelle action il accomplit, alors il semble clair qu'il diminue le contrôle, et donc qu'il n'introduit pas un nouveau type de liberté. Mais la réponse à cet argument est très simple dès qu'on la rapproche des considérations précédentes sur le bon moment de l'indéterminisme. Il suffit en effet de se demander à *quel moment* l'agent S est supposé être privé de la possibilité de « s'assurer » ou de « garantir » qu'il fera A plutôt que B. Si on se place *après* le moment de la décision, alors dans le modèle libertarien que nous venons de décrire, l'indéterminisme

---

<sup>357</sup> C'est là la définition de « libertarianisme » retenue par Balaguer.

pertinent est déjà *passé*, donc l'agent normalement est assuré à ce stade d'appliquer la décision qu'il a prise. Si l'on se place *avant* le moment de la décision (donc pendant la délibération et, supposons, à un moment où l'agent n'a pas encore la possibilité de faire cesser la délibération en prenant une décision), alors il est clair qu'à ce stade l'agent ne peut pas s'assurer qu'il fera A plutôt que B (en décidant A plutôt que B) parce que l'indéterminisme de sa décision est encore à venir et qu'il ne peut pas, pour l'instant, le résoudre. Mais cette absence « d'assurance » est-elle problématique ? Qu'est-ce qu'elle signifie exactement ? Elle signifie simplement que nos décisions libres  *futures*  sont vraiment libres et vraiment futures ; qu'elles ne m'appartiennent pas à moi  *maintenant*  et que je ne peux donc pas, pour l'instant, les « préempter ». Mais loin d'être un problème, il semble que cela soit une part essentielle de la notion de liberté : si j'avais, avant le temps  $t$ , un moyen de manipuler mon moi futur de telle sorte que je m'assure de décider que A, alors il est clair que mon moi futur ne serait pas  *libre*  dans sa décision de faire A. Pour que ma décision de faire A soit pleinement libre à  $t$ , il faut qu'elle soit une décision prise à  $t$  et non pas une décision manipulée (pas même par l'agent lui-même) à  $t-1$ . Autrement dit, un défenseur du libertarianisme n'a aucune raison d'être soucieux de cette absence de « contrôle antécédent » ou « d'assurance antécédente ». Ce qui peut être problématique, ce n'est donc pas l'avant ni l'après de la décision (avant, il n'a pas de contrôle antécédent, mais ne doit pas en avoir ; après, il a l'assurance de faire ce qu'il a décidé) ; ce qui peut être problématique, c'est le moment même de la décision : peut-on dire que, dans un modèle libertarien, l'agent ne peut à  $t$  s'assurer qu'il décide à  $t$  de faire A plutôt que B ? La réponse est clairement non. A  $t$ , il y a quelque chose de très simple que peut faire A pour s'assurer qu'il décide à  $t$  de faire A : il peut décider de faire A. Qu'est-ce en effet que « s'assurer de faire A à  $t$  », c'est faire quelque chose X telle que si S fait X, alors nécessairement S fera A à  $t$ . Nous avons vu qu'avant  $t$ , il n'y avait rien que S puisse faire tel que si S le faisait alors nécessairement S fera A à  $t$ . Mais si l'on se situe à  $t$ , au moment où S peut décider de faire A ou de faire B, il est clair qu'il peut faire quelque chose (A) telle que s'il le fait (à  $t$ ), alors nécessairement (de nécessité logique) S fait A à  $t$ .

Le problème de l'assurance n'est donc qu'une autre manière de mal comprendre le bon emplacement de l'indéterminisme dans un modèle libertarien, à savoir au moment même du choix. Reste à voir en quel sens un indéterminisme placé au moment même du choix pourrait concevablement  *augmenter*  ou  *permettre*  un type de contrôle, alors que l'indéterminisme semble augmenter l'aléatoire et donc s'opposer au contrôle.

Même si on peut éliminer les mauvais modèles de l'indéterminisme pré-décisionnel et post-décisionnel, il demeure une certaine tension entre les notions de contrôle et d'indéterminisme dans la mesure où l'indéterminisme est une forme d'aléatoire et que l'aléatoire ne semble pouvoir que diminuer notre contrôle. On peut résumer cette intuition par la métaphore de la « roulette » indéterministe : si le libertarianisme consiste à intégrer dans notre cerveau une certaine roulette indéterministe, il y a sans doute des mauvais endroits où l'insérer, mais comment pourrait-il y avoir un  *bon*  endroit pour l'insérer, un endroit qui permet d'augmenter notre contrôle ? Comment résoudre cette tension ? Je distinguerai ici les ressources du modèle de la causalité agentive et du modèle de Kane.

Commençons par la théorie de la causalité agentive. En quoi l'insertion de l'indéterminisme au moment du choix pourrait-elle permettre ou augmenter le contrôle de l'agent ? Dans la théorie de la causalité agentive, la réponse est simple : sans cet indéterminisme du choix, il existe un type de contrôle particulier qui serait impossible, à savoir précisément le contrôle des alternatives par causalité agentive. La causalité agentive constitue un  *pouvoir*  dont dispose l'agent de contrôler des alternatives qui s'ouvrent à lui, et comme on l'a vu, ce pouvoir est irréductible à toute forme de causalité événementielle telle

que le pouvoir causal de nos raisons sur nos choix, de nos choix sur nos actes, ou encore de nos raisons de deuxième ordre sur nos raisons de premier ordre. Il s'agit d'un pouvoir non analysable de l'agent directement sur une alternative qui s'ouvre à lui, le pouvoir de déterminer laquelle des deux branches de l'alternative s'actualisera, c'est-à-dire le pouvoir de *choisir* au sens métaphysiquement fort du terme.

Comment cette réponse permet-elle de remédier à notre embarras d'origine, c'est-à-dire au fait que l'ajout d'une roulette aléatoire serait censée augmenter le caractère contrôlé et donc non-aléatoire ? Le cœur de la solution est le suivant : ce n'est pas l'ajout d'indéterminisme *en lui-même*, ou *tout seul*, qui augmente ou permet le contrôle de l'action ; seulement l'ajout d'un indéterminisme est une condition *nécessaire* (non suffisante) pour que soit applicable le pouvoir agentif, un type irréductible de pouvoir qui ne peut s'appliquer que sur des alternatives ouvertes. C'est donc l'ajout du pouvoir agentif qui « augmente » le contrôle de l'agent, ou plutôt, c'est ce pouvoir qui *constitue un nouveau type de contrôle* par rapport à toutes les formes de contrôle qu'on peut trouver dans une action purement déterministe. Si l'on se contentait d'ajouter une roulette indéterministe à une action initialement purement déterministe, il est vrai (pour le théoricien de la causalité agentive) qu'on ne ferait que diminuer le contrôle de l'agent. Mais la causalité agentive en tant que telle ajoute en outre un contrôle *sui generis* et métaphysiquement irréductible, un type de contrôle qu'on ne peut ajouter *que* en présence d'un indéterminisme.<sup>358</sup>

Passons à présent aux théories « à la Kane », qui reposent sur une causalité événementielle indéterministe. Ces théories, on l'a vu, ont « l'avantage » théorique de ne pas postuler de forme nouvelle ou *sui generis* de causalité ou de contrôle... mais cet avantage constituera manifestement un inconvénient pour répondre à l'objection du contrôle diminué. En effet, en l'absence d'un type métaphysiquement original de contrôle, les théoriciens tels que Kane seront obligés d'admettre que c'est le simple ajout d'indéterminisme *en tant que tel* qui permet ou augmente le contrôle, c'est-à-dire que c'est l'insertion de la roulette indéterministe dans le processus décisionnel qui est en elle-même une condition *suffisante* pour augmenter ou permettre le contrôle de l'agent. L'objection du contrôle diminué se repose donc ici de manière plus radicale.

Pour bien voir le problème, il faut insister sur le fait que Kane (et ceux qui adoptent le même genre de modèle) a recours, fondamentalement, à des types de contrôle que le compatibiliste peut également satisfaire. Dans sa théorie de la rationalité duale, ou du contrôle dual, Kane soutient que l'agent a deux raisons contraires et que ces deux raisons contraires l'amènent à faire deux efforts contraires et parallèles. Quel que soit le choix finalement effectué, il aura été effectué à cause d'une raison, et à la suite d'un effort pour effectuer ce choix. C'est *cela* qui permet de dire que son choix sera *contrôlé* quel que soit le choix effectué. Mais le contrôle compris comme « décision prise pour une raison suite à un effort pour faire valoir cette raison » peut tout aussi bien avoir lieu dans un contexte entièrement déterministe lorsque l'agent n'a pas de raisons contradictoires mais seulement une raison prévalente dans un seul sens. Autrement dit, le conflit des raisons et l'indéterminisme « permettent » le caractère dual du contrôle, mais ils ne permettent pas un *type* de contrôle fondamentalement nouveau par rapport à une décision « compatibiliste » (il s'agit toujours de contrôle de la décision par les raisons en vertu d'un effort). N'est-il pas clair, par conséquent, que cet indéterminisme ne fait qu'ajouter de l'aléa et donc *diminue* le contrôle (bien qu'il ne le supprime pas).

---

<sup>358</sup> Cette réponse est essentiellement celle que donne Timothy O'Connor à une version légèrement différente de l'argument : « The agent causationist contends that these objections fail to take seriously the concept of agent causation. It is conceived as a primitive form of control over just such undetermined, single-case outcomes. » (O'Connor 2011, 324).

La réponse satisfaisante à ce problème a été apportée par Mark Balaguer (2010, sec. 3.3.2). Son idée consiste à se focaliser sur les « choix difficiles » (*torn decisions*) au sens phénoménologique, ceux pour lesquels nous n'avons pas de raison prévalente en faveur de l'une ou l'autre option. Il est clair que tout être humain normal a l'occasion de faire de temps en temps cette expérience phénoménologique. La question est alors la suivante : ne perdriions-nous pas une forme de contrôle si *ces* choix étaient entièrement déterministes ? Pour Balaguer, la réponse est clairement positive. En effet, si un choix difficile était entièrement déterministe, cela voudrait dire qu'il y a certains facteurs causaux qui entrent dans la sélection de la décision finale *et qui ne sont pas représentés mentalement comme raisons prévalentes*. Parmi les facteurs causaux qui influencent une décision, certains seront normalement représentés au niveau mental comme *raisons* de faire tel ou tel choix. Dans les choix confiants, un facteur causal *déterminant* pourra notamment être représenté par une raison *déterminante* (par exemple, la raison déterminante de sauver ma vie en donnant mon portefeuille). Mais dans les cas de choix difficile, *aucune* des raisons n'est phénoménologiquement déterminante ou prévalente ; par conséquent, si un certain facteur causal est déterminante, il ne sera pas représenté mentalement par une raison déterminante. C'est pour cette raison que le choix ne sera pas pleinement contrôlé comme on va le voir. Supposons tout d'abord que le facteur déterminant ne soit pas représenté *du tout* au niveau mental. Il s'agira par exemple d'un facteur causal purement biologique ou bien d'une motivation totalement inconsciente. Dans ce cas, on se trouvera dans une situation de « court-circuit », une situation dans laquelle le facteur déterminant du choix est un facteur non mental. Or nous avons déjà vu que ces situations de court-circuit ne sont pas des situations de contrôle ou de liberté *même du point de vue d'un compatibiliste*. Supposons à présent que le facteur causal déterminant soit représenté comme raison dans la phénoménologie de l'agent, mais de nouveau comme une raison non déterminante ou non prévalente. Par exemple, l'agent ressentira un désir de choisir la vanille et un désir de choisir la fraise, les deux seront pour lui phénoménologiquement aussi fort, mais du point de vue neuronal, le désir de vanille aura des caractéristiques causales qui le détermineront à emporter la décision. Dans ce cas, on ne se trouvera pas dans une situation grossière d'illusion par court-circuit, mais il est clair qu'il y aura tout de même une *illusion* de la même nature : l'agent aura *l'impression* qu'aucune motivation ne prévaut, alors qu'*en fait* l'une d'elles prévaut. Ou pour le dire autrement, même si tout *facteur causal* sera représenté par un *facteur rationnel*, il n'en restera pas moins que le *poids causal* des différents facteurs ne correspondra pas à leur *poids rationnel*. Et par conséquent, l'explication du choix au niveau de la base causale neuronal sera plus complète et prévaudra sur l'explication du choix au niveau rationnel. A ce titre, on pourra donc dire que le « surpoids » causal de l'une des deux raisons constituera une diminution du « contrôle par les raisons » ; l'action ne sera pas « entièrement » ou « ultimement » déterminée par les raisons. Là encore, c'est en se fixant sur une notion compatibiliste de contrôle qu'on pourra conclure que ce choix difficile ne sera pas pleinement contrôlé par l'agent, et ce *à cause* du déterminisme.

Comparons maintenant cette situation avec la situation où l'on « insère » un indéterminisme au niveau du choix (difficile). Par exemple, pour le choix entre vanille et fraise, on fera en sorte que, d'un point de vue neuronal, le poids causal des deux facteurs aient exactement le même poids (et donc qu'il y ait réellement indéterminisme causal entre les deux issues). Cette insertion d'indéterminisme augmentera-t-elle le contrôle de l'agent ? La réponse est oui, pour la raison suivante : le fait d'insérer cet indéterminisme ne consistera pas simplement à insérer une roulette n'importe où dans le processus décisionnel ; cette insertion d'indéterminisme consistera à rééquilibrer le poids causal des facteurs du choix *pour le faire correspondre* au facteur rationnel de ces mêmes facteurs au niveau phénoménologique. Autrement dit, si on compare le choix difficile déterministe et le choix difficile indéterministe, c'est le second qui est plus « contrôlé » parce que c'est le second qui satisfait la pleine

correspondance entre facteurs mentaux et facteurs causaux, supprimant ainsi toute forme de « court-circuit » (que ce soit absolue ou simplement quantitative). C'est donc bien l'ajout d'indéterminisme *en tant que tel* qui permet un véritable contrôle *dans le cas des choix phénoménologiquement difficiles*, parce que ces choix sont phénoménologiquement indéterminés et qu'il y aurait donc une forme d'*illusion* agentive à ce qu'ils ne soient pas *réellement* indéterministes.

Cette solution de Balaguer est ingénieuse. Il faut bien comprendre cependant qu'elle ne remplit pas le même cahier des charges que la solution par la causalité agentive. Si l'une et l'autre solution « augmentent » le contrôle de l'agent, ce n'est pas par rapport au même point de référence. En effet, la causalité agentive augmente le contrôle de l'agent *par rapport* à une action contrôlée de manière simplement compatibiliste : ainsi, un choix difficile indéterministe et contrôlé par pouvoir agentif est plus au contrôle de l'agent qu'un choix confiant contrôlé de manière simplement compatibiliste. Il n'en va pas de même pour la réponse de Balaguer : pour lui, l'indéterminisme augmente le contrôle simplement *par rapport* à une situation de choix difficile déterministe. Un choix difficile indéterministe est plus au contrôle de l'agent qu'un choix difficile déterministe (et partant illusoire)... mais il n'est pas plus au contrôle de l'agent qu'un choix confiant déterministe (dans lequel des raisons prévalentes correspondent aux facteurs causaux déterminants). Au contraire, il reste probable qu'un choix difficile indéterministe soit *moins* contrôlé qu'un choix confiant déterministe. Pour le dire plus simplement, si nous n'avions jamais de choix difficile, nous pourrions être libres dans un monde totalement déterministe, et nous ne « perdriions » aucune forme de liberté ou de contrôle. On peut donc imaginer un monde compatibiliste dans lequel nous sommes autant et même plus libres que dans le monde libertarien imaginé par Kane et Balaguer : il s'agirait simplement d'un monde sans choix difficile. En ce sens, on peut dire que cette position est moins radicalement « libertarienne » que celle de la causalité agentive. Dans cette autre théorie, il existe une propriété de contrôle ou de liberté que nous ne pouvons avoir *que* dans un monde indéterministe. Cependant, si l'on utilise les définitions proposées dans cette étude, la position de Kane et Balaguer reste clairement libertarienne, puisqu'elle revient à dire que *notre phénoménologie* du choix nous oblige à postuler de l'indéterminisme dans la nature si l'on veut posséder le type de contrôle agentif que nous croyons avoir.

Pour conclure, les deux théories peuvent répondre à l'objection du contrôle diminué. Dans la causalité agentive, l'idée est que l'insertion d'un indéterminisme n'augmente pas le contrôle *en elle-même*, mais parce qu'elle est une condition nécessaire à un type de contrôle métaphysiquement irréductible, le pouvoir agentif. Dans les théories événementielles, l'insertion d'un indéterminisme augmente le contrôle *dans le cas des choix difficiles* si cet indéterminisme résulte d'une concordance entre le poids causal et le poids rationnel des motivations de l'action, laquelle concordance est essentielle pour qu'il y ait un véritable « contrôle par les raisons », ou une véritable « causalité mentale » au sens défini au chapitre précédent. De ces deux solutions, on peut dire que la première est plus satisfaisante parce qu'elle fait apparaître un type de contrôle qui est fortement incompatibiliste (un type de contrôle qui ne peut être satisfait dans *aucun* monde déterministe), alors que la solution événementialiste fait seulement apparaître un type de contrôle fondamentalement *compatibiliste* qui « devient » incompatibiliste pour les choix phénoménologiquement difficiles. Mais cet avantage ne me semble pas être un avantage *nécessaire* à une théorie libertarienne : il reste vrai dans la théorie de Kane ou Balaguer que notre phénoménologie du choix (du choix difficile) est une phénoménologie qui oblige à postuler de l'indéterminisme dans la nature pour satisfaire une condition de contrôle ou de liberté.

### ***1.1.e. L'argument du rembobinage***

Il y a une dernière version de l'argument de la chance qui mérite d'être considérée, une version qui est censée poser un problème de hasard *même* lorsqu'on suppose une forme métaphysiquement irréductible de contrôle des indéterminismes. Cet argument, imaginé par Peter van Inwagen (qui n'en accepte pourtant pas la conclusion) repose sur l'idée de *répéter* ou de *rejouer* plusieurs fois la même situation de choix indéterministe, en *rembobinant* chaque fois l'histoire pour replacer l'agent dans la situation initiale. On l'appelle donc l'argument du *replay* (rejouer) ou du *rollback* (rembobiner).

Le scénario dont part van Inwagen est le suivant :

Supposons qu'il y ait des actes libres indéterminés. Supposons, par exemple, que dans une situation difficile Alice a été confrontée au choix entre mentir et dire la vérité et qu'elle a librement choisi de dire la vérité [...] Supposons qu'immédiatement après qu'Alice a dit la vérité, Dieu a ramené l'univers à l'état qui était le sien précisément une minute avant qu'Alice ne dise la vérité (appelons le premier moment où l'univers était dans cet état « t1 » et le second moment où l'univers était dans cet état « t2 »), et laissons les choses se poursuivre à nouveau. Que serait-il survenu la deuxième fois ? [...] Aurait-elle menti ou aurait-elle dit la vérité ? Puisque la décision « originale » d'Alice était indéterminée, sa « seconde » décision aurait aussi été indéterminée. [...]

Imaginons maintenant que Dieu ait ramené *un millier de fois* l'univers à l'état qui était le sien à t1. [...] Que devrions-nous nous attendre à observer ?

(Van Inwagen 2000, 14, traduction de Michon 2011, 107–108)

Tel est le scénario. La réponse à la question posée constitue la première prémisse de l'argument :

Nous ne pouvons pas dire ce qui serait arrivé, mais nous pouvons dire ce qui serait *probablement* arrivé : parfois Alice aurait menti, et parfois elle aurait dit la vérité. Au fur et à mesure que le nombre des répétitions [*replays*] augmente, nous, les observateurs, allons, presque certainement, observer que la proportion de sorties « vérité » et la proportion de sorties « mensonge » se stabilise et converge vers une certaine valeur. (ibidem)

La première prémisse est donc la suivante :

(1) Si Dieu replaçait Alice dans la situation de choix indéterminé un très grand nombre de fois, le ratio de « vérité » et de « mensonge » convergerait vers une valeur définie.

On peut envisager ici différents ratios, 30% de mensonges, 70% de mensonges, ou plus simplement 50% de mensonges. L'important, c'est qu'à l'intérieur de cette série, chaque acte particulier commence à sembler totalement hasardeux. Plus précisément, van Inwagen raisonne ainsi :

A mesure que nous voyons le nombre de répétitions [*replays*] augmenter, nous sommes de plus en plus convaincus que ce qui arrivera dans la prochaine répétition [par exemple la sept cent vingt-septième] est une pure question de hasard. [...]

Evidemment, ce qui vaut de la sept cent vingt-septième répétition vaut pour chacune, y compris celle qui n'était pas au sens strict une répétition, la première séquence d'événements. Mais ce résultat concernant la « répétition initiale », devrait valoir que

Dieu se soucie ou non de produire des répétitions. [...] Par conséquent, une action indéterminée est simplement une pure question de hasard. [...] Mais alors comment pouvons-nous dire que c'était un acte libre d'Alice ? (ibidem)

Autrement dit, les prémisses supplémentaires de l'argument sont les suivantes :

- (2) Si le ratio vérité/mensonge converge vers une valeur définie, alors l'issue de la 1000<sup>ème</sup> répétition (par exemple) est une pure question de hasard
- (3) Si l'issue de la 1000<sup>ème</sup> répétition est une pure question de hasard, l'issue du premier choix de la série est aussi une pure question de hasard
- (4) Que le premier choix soit ou non suivi d'une série de répétitions ne change rien à son caractère hasardeux ou non.
- (C1) Donc le choix d'Alice, même sans les répétitions divines, est une pure question de hasard.
  
- (5) Si l'issue d'un choix est une pure question de hasard, ce n'est pas un choix libre.
- (C2) Donc le choix d'Alice (ou tout autre choix indéterministe) n'est pas un choix libre.

Il y a, à mon sens, deux manières de lire l'argument de van Inwagen, et corrélativement deux manières d'y répondre.

La réponse la plus courante consiste à accorder la conclusion intermédiaire (C1), à savoir que le choix d'Alice ou tout choix libre est une pure question de hasard, mais à se concentrer sur la notion de hasard qui est ainsi établie pour montrer que *ce* type de hasard n'est pas incompatible avec la liberté ou le contrôle de l'agent. Quel sens van Inwagen donne-t-il au concept de hasard qu'il emploie ? Notre auteur a le mérite de donner une définition explicite : un événement est hasardeux s'il a une *probabilité objective inférieure à 1*. Ainsi, ce que prouverait la première partie de l'argument (avec le scénario imaginaire des rebobinages), c'est que les actions libres indéterministes ont certainement une probabilité objective. D'après (Buchak 2013), on peut donc résumer les étapes (2), (3) et (4) par la prémisse suivante :

- (P2) Si le ratio de mensonges et de vérités converge vers une valeur définie dans le scénario de répétitions, alors le mensonge d'Alise (ou le fait qu'elle dise la vérité) dans le scénario normal ont tous les deux une probabilité objective à t1, à savoir le ratio de mensonges (ou de vérités) par rapport au nombre total de cas.

Et Buchak souligne que cette prémisse est une inférence à la meilleure explication bien difficile à rejeter : pourquoi la proportion de mensonges (ou de vérités) convergerait-elle vers une valeur définie, si ce n'est parce que cette valeur définie représente la *probabilité objective* de cet événement ? De fait, il semble bien qu'aucun auteur n'ait cherché à contester cette prémisse. Dans cette lecture de l'argument, le seul rôle du scénario des répétitions est donc de prouver qu'il existe (même dans le cas sans répétition) une probabilité objective. La stratégie majoritaire pour répondre à cette lecture consiste à accepter l'existence d'une probabilité objective et à contester la prémisse (5) : « van Inwagen a-t-il raison de dire que si il y a une probabilité objective inférieure à 1 qu'Alice choisisse de dire la vérité, alors elle n'a pas la capacité de choisir de dire la vérité ou de faire autre chose, comme de choisir de mentir ? » (Franklin 2011, 216). Autrement dit, une action ne pourrait-elle pas à la fois être

« hasardeuse » dans le sens (faible) où elle a une probabilité objective et pourtant être contrôlée et libre ?<sup>359</sup>

Pour répondre à cette question, il faut tout d'abord éliminer un mauvais argument avancé par van Inwagen pour nous convaincre de l'absence de contrôle pour les actions indéterminées, à savoir l'argument de la promesse. Van Inwagen (2000, 17) imagine l'ami d'un candidat à des élections, qui connaît des informations compromettantes sur ce candidat, et qui se trouvera dans une situation où il pourra choisir librement de les révéler ou de les taire. Si le candidat est conscient de l'indéterminisme futur de son choix, d'après van Inwagen il n'est pas en position de promettre aujourd'hui à son ami qu'il ne révélera pas le secret. Et comme il n'est pas en position de promettre tel ou tel choix, cela montre qu'il n'est pas au contrôle de ce choix. Compte tenu des discussions qui précèdent, la nature de l'erreur devrait ici sauter aux yeux : l'erreur concerne le *moment* du choix et du contrôle. A quel moment l'ami n'est-il pas au contrôle de son choix d'après cet argument ? Non pas au moment du choix lui-même, mais *avant* ce choix. Autrement dit, tout ce que montre l'argument, c'est que l'agent n'a pas de « contrôle antécédent » sur son choix futur. Mais comme on l'a vu un peu plus haut, l'absence de contrôle antécédent n'exclut pas qu'il y ait un contrôle simultané (un contrôle *au moment du choix*) et loin de rendre impossible la notion de choix libre, c'est au contraire une condition indispensable pour que le choix, au moment où il est fait, soit vraiment libre. On peut donc accepter la conclusion de l'argument de la promesse (l'absence de contrôle antécédent) sans que cela pose le moindre problème pour la thèse libertarienne.<sup>360</sup>

La vraie question est donc de savoir si le fait qu'un acte ou un choix ait une probabilité objective inférieure à 1 supprime le contrôle *au moment* du choix. Puisque l'argument de la promesse ne prouve pas ce point, on peut dire tout d'abord que van Inwagen n'offre aucun argument pour accepter la prémisse (5). Mais par ailleurs, différents auteurs, aussi bien dans la tradition de la causalité agentive que dans celle de la causalité événementielle, se sont appliqués à montrer positivement que cette prémisse était probablement fausse.

La réponse des défenseurs de la causalité agentive est très simple : elle consiste à insister sur le fait que la notion de causalité agentive ou de pouvoir agentif est *en elle-même* une notion de contrôle, métaphysiquement irréductible :

Le fait qu'Alice cause son intention de dire la vérité est en lui-même un *exercice* de contrôle. Et puisque, par hypothèse, c'est littéralement l'agent elle-même qui produit l'effet, il est difficile de voir comment cette forme de contrôle pourrait possiblement être améliorée. Et donc où se trouve le hasard ? (O'Connor 2011, sec. IV)

---

<sup>359</sup> Buchak elle-même tente une autre stratégie : elle considère qu'on peut rejeter la prémisse (1). Il n'est pas évident du tout que la proportion de mensonges et de vérités *doive* converger au bout d'un certain nombre de cas. Pour affirmer cela, il faudrait un argument. Or, d'après Buchak, le seul argument avancé par van Inwagen est le principe de la loi des grands nombres... un principe qui *présuppose* l'existence d'une probabilité objective. Cette loi dit en effet que *lorsqu'un événement a une probabilité objective de p*, alors au bout d'un grand nombre de cas, sa répartition convergera vers *p*. Donc van Inwagen raisonnerait ici de manière implicitement circulaire. Cette stratégie ne me semble pas convaincante ; mon problème principal avec cette stratégie est qu'une suite peut effectivement ne *pas* converger, mais qu'il faut pour cela lui donner une « allure » *très spécifique* (par exemple, 1 vérité, 2 mensonge, 4 vérités, 8 mensonges, ...  $2n$  vérités,  $2n+1$  mensonges ; cette suite divergera constamment), et cette allure très spécifique ne me semble pas être du tout ce qu'on « devrait s'attendre » à trouver dans le cas des actions libres répétées.

<sup>360</sup> Pour cette réponse, voir notamment (Franklin 2011, 217). Si l'on accepte la conclusion de cet argument, on pourra peut-être en revanche douter de sa prémisse : il n'est pas absolument évident que je ne puisse pas promettre de faire quelque chose même lorsque j'ai conscience que mon choix futur sera libre et que son issue est donc indéterminée au moment de la promesse. Une raison que je pourrais avoir de promettre lorsque mon choix reste indéterminé pourrait être la suivante : il se pourrait que le *fait* de promettre de dire la vérité, par exemple, augmente ma probabilité objective de dire la vérité, sans annuler totalement la probabilité objective de mentir. Dans ce cas, il n'est pas évident qu'une promesse serait irrationnelle ni insincère.

La réponse par la causalité agentive consiste donc à dire que l'objecteur a simplement ignoré ou mal compris le pouvoir explicatif de la notion de causalité agentive.

Les défenseurs de la causalité événementielle, comme (Franklin 2011), sont parfois tombés d'accord avec van Inwagen pour dire que la notion de causalité agentive ne pouvait pas aider contre l'argument du rembobinage. Je ne les suivrai pas dans cette direction car il me semble que la réponse traditionnelle que je viens d'évoquer est dialectiquement légitime. En revanche, je les suivrai lorsqu'ils s'attachent à montrer qu'un traitement par la causalité événementielle peut *aussi* montrer qu'un choix qui a une probabilité objective inférieure à 1 peut néanmoins être contrôlé. La réponse de Franklin est essentiellement la suivante : avoir le contrôle d'un choix, ou encore être *capable* de faire un choix, ne suppose pas qu'on ait une capacité *infaillible* à le faire. Par exemple, on peut dire que Thierry Henry est capable de mettre un penalty, même s'il y a des situations où il rate son penalty. Dans les situations où il le réussit, il serait absurde de dire qu'il l'a réussi « par pur hasard » simplement parce qu'il existait une probabilité objective qu'il le rate. Cette probabilité objective n'enlève pas son contrôle. Autrement dit, pour qu'un agent S ait le contrôle d'un choix ou d'une action A, pour qu'il soit « capable de faire A », il n'est pas nécessaire qu'il réussisse sa « tentative » de faire cette action dans tous les mondes possibles où il essaie, il suffit qu'il y ait un grand nombre de mondes possibles dans lesquels (i) il réussit à faire A et (ii) son effort joue un rôle explicatif essentiel pour rendre compte du fait qu'il a fait A.<sup>361</sup> Or il est tout à fait possible que ces conditions soient remplies dans le cas d'un choix difficile et indéterministe, tel que le choix d'Alice de mentir ou de dire la vérité. Dans la théorie défendue par (Kane 1996), Alice fait deux efforts à la fois, un effort pour dire la vérité et un effort pour mentir, et c'est la concurrence de ces deux efforts qui produit une situation indéterministe. Si Alice choisit finalement de dire la vérité, ce sera un effet de l'effort qu'elle faisait pour dire la vérité, et il y a un grand nombre de mondes possibles où cela se passe (disons environ 50%) ; de même, si Alice choisit finalement de mentir, ce sera un effet de l'effort qu'elle faisait pour mentir, et il y a un grand nombre de mondes possibles où cela se passe (environ 50%). Dans les deux éventualités, on pourra dire que Alice a réussi (avec compétence) à mener à bien un effort qu'elle faisait pour faire X, et donc qu'elle avait la capacité ou la compétence de faire X. La réponse des défenseurs de la causalité événementielle est donc la suivante : pour dire que les actions ne sont libres et contrôlées *que* lorsque leur probabilité objective est de 1, il faudrait défendre une conception de la capacité ou de la compétence qui est incroyablement exigeante et qu'on a toutes les raisons de rejeter, indépendamment du problème du libre arbitre.<sup>362</sup>

Ainsi, il me semble que la théorie agentive et la théorie événementielle ont toutes deux les ressources pour répondre à l'argument de manière satisfaisante : si l'on considère l'acte indéterminé d'Alice et qu'on remarque le fait qu'il possède une probabilité objective inférieure à 1, cela ne devrait pas suffire à nous convaincre que cet acte est non contrôlé et non libre, puisqu'il a par ailleurs « tout ce qu'il faut » pour générer au contraire l'intuition qu'il est contrôlé et libre, soit un pouvoir agentif métaphysiquement irréductible, soit une compétence à faire réussir un effort de manière suffisamment fréquente.

---

<sup>361</sup> Les conditions données par (Franklin 2011, 218) sont encore plus souples que celles données ici. La réponse que j'apporte est en fait inspirée à la fois de (Franklin 2011) et de (Kane 1996).

<sup>362</sup> On pourrait être tenté de dire la chose suivante : pour avoir la compétence de faire X, il ne faut peut-être pas réussir « à tout coup », mais au moins réussir plus de la moitié des fois. Or cela n'est pas le cas d'Alice ; elle ne peut pas réussir « à la fois » à mentir et à dire la vérité plus de 50% des fois. Donc elle ne peut pas avoir la compétence « duale ». Pour se convaincre que la proportion de succès n'a pas besoin d'être supérieure à 50% mais seulement « suffisamment élevée », on peut penser au cas d'un archer extrêmement fort qui réussit le mille à 500 mètres 40% des fois. *Lorsqu'il le réussit*, on ne sera normalement pas tenté de dire qu'il l'a réussi « sans compétence » et par pur hasard. Bien sûr, on pourra dire qu'il y a eu une *part* de chance dans son succès, mais une part de chance qui ne lui enlève pas le mérite de la compétence.

Reste que cette première lecture de l'argument du rembobinage n'est pas la seule. On a vu que, selon cette lecture, le *seul* intérêt de l'hypothèse des rembobinages était de prouver l'existence d'une probabilité objective même dans le cas d'un choix d'Alice isolé (ou sans rembobinage). Et l'argument consistait alors à essayer de produire l'intuition que, pour ce choix isolé avec probabilité objective, Alice n'avait donc pas de contrôle et de liberté. Mais cette intuition est plus que difficile à produire : si l'on s'en tient au cas d'un choix isolé, le simple fait qu'il y ait probabilité objective ne suffit pas à renverser notre intuition de contrôle. Mais il n'en demeure pas moins que *lorsqu'on situe ce choix dans la série des rembobinages* une intuition inquiétante persiste, une intuition de « hasard » problématique qui va au-delà de la simple notion de probabilité objective. Et contre cette intuition problématique, il ne suffit pas de rappeler que, pour le cas isolé, nous avons une intuition de contrôle, car l'argument consiste justement à mettre cette intuition en *concurrence* avec d'autres intuitions, peut-être plus fortes, que nous avons lorsque le choix d'Alice est situé dans une série de répétitions. On pourrait alors reconstruire l'argument de van Inwagen comme un argument « par cas » (formellement comparable à l'argument des quatre cas de Pereboom).

Dans le cas 1, le choix d'Alice de dire la vérité est isolé, et nous avons pour ce cas l'intuition normale qu'il s'agit d'un choix contrôlé (quel que soit le modèle de contrôle que l'on défende, par causalité agentive ou événementielle).

Dans le cas 2, le choix d'Alice est considéré au début d'une série de répétitions où Alice tantôt dit la vérité, et tantôt ment.

Dans le cas 3 enfin, le choix d'Alice de dire la vérité est considéré comme le 1000<sup>ème</sup> choix (par exemple), c'est-à-dire qu'il est considéré comme étant précédé par (voire comme étant « au milieu de ») une série de répétitions.

Pour le cas 3, il me semble difficile de nier que nous avons l'impression problématique d'un « hasard » assez radical, d'un hasard qui pourrait fort bien menacer la notion de contrôle et de liberté. Et la force de l'argument tient au fait qu'il ne semble pas y avoir de différence *pertinente* entre les trois cas. C'est le sens même des prémisses (3) et (4) de l'argument d'origine – prémisses que la reformulation traditionnelle revient à ignorer :

(3) Si l'issue de la 1000<sup>ème</sup> répétition est une pure question de hasard, l'issue du premier choix de la série est aussi une pure question de hasard

(4) Que le premier choix soit ou non suivi d'une série de répétitions ne change rien à son caractère hasardeux ou non.

Ces prémisses reviennent en effet à dire ceci :

(3\*) Si le cas 3 est un cas de hasard problématique pour la liberté, alors le cas 2 aussi.

(4\*) Si le cas 2 est un cas de hasard problématique pour la liberté, alors le cas 1 aussi

Face à cet argument, il ne sert à rien de répéter que nous avons une forte intuition de contrôle *dans le cas 1* (grâce à la causalité agentive ou grâce aux efforts). L'argument accepte tout à fait l'existence de cette intuition initiale, mais il cherche à la renverser par d'autres intuitions plus fortes. Comment répondre alors à l'argument sous cette forme ? Le choix d'Alice est-il contrôlé dans le cas 3 où il se trouve au milieu d'une série de répétitions alternativement mensongères et véridiques ? Ou bien ce cas de répétitions est-il significativement différent de la situation actuelle où Alice fait un seul choix sans répétition ? Mais alors quelle est cette différence ?

Je n'apporterai pas à cet argument une réponse parfaitement explicite, parce que je ne sais pas, personnellement, laquelle de ses prémisses est fautive. C'est-à-dire que je ne saurais

pas dire si le choix d'Alice pris au milieu d'une série de répétitions est contrôlé, ou bien s'il est purement hasardeux et non libre mais que cette absence de liberté ne se propage pas au cas normal d'un choix isolé. En revanche, je crois pouvoir montrer que *l'une ou l'autre* des prémisses doit être fausse, et ce par un argument d'analogie avec la notion de connaissance.

Comme on l'a vu dès l'introduction, il y a une incompatibilité entre connaissance et « certaines formes » de hasard. Et différents scénarios de croyances hasardeuses ont été proposés pour déterminer exactement *quelles* formes de hasard sont incompatibles avec la connaissance. L'un des scénarios les plus célèbres est celui des fausses granges imaginé initialement par (Goldman 1976). Imaginons qu'un homme conduise dans la campagne et aperçoit une série de granges, ou en tout cas de façades qui semblent être des granges. En réalité, bien qu'il ne le sache pas, il se trouve au milieu d'un gigantesque studio de cinéma en plein air où se trouve toute une rangée de fausses façades de granges au milieu de vraies granges, et la millième façade se trouve être la façade d'une vraie grange. L'homme conduit au milieu de ces façades, vraies et fausses, pendant quelques minutes puis arrive à la 1000<sup>ème</sup> (la vraie), et *devant celle-ci*, se met à penser : « je pourrais m'arrêter quelque part ; tiens, voici justement une grange ». Autrement dit, il forme à propos de la 1000<sup>ème</sup> façade la croyance perceptive, vraie et justifiée, qu'il s'agit d'une grange. Mais évidemment, il aurait pu s'arrêter quelques mètres plus tôt et former la même croyance, de la même façon, à propos d'une fausse façade. En un sens, c'est donc par pure chance que sa croyance se trouve être vraie. Cette croyance est-elle néanmoins une connaissance, du simple fait qu'il s'agit d'une croyance perceptive formée d'une manière normale par quelqu'un qui n'a pas de problèmes de vue ? On peut tout à fait en douter. Il y a même une certaine intuition que le hasard en question empêche la croyance du conducteur d'être une connaissance dans ce cas. C'est ce que j'appellerai le cas 3.

Mais imaginons maintenant le cas 2, identique au cas 3 sauf que le conducteur s'arrête à la toute première façade, qui se trouve être également la façade d'une vraie grange. Il n'a même pas le temps de voir les autres façades parce qu'il ne poursuit pas sa route. Il s'arrête simplement devant ce qui lui semble, à juste titre, être une grange, puis repart dans l'autre sens après quelques minutes.

Enfin imaginons le cas 1, dans lequel la même grange que celle du cas 2 ne se trouve *pas* suivie d'une rangée de vraies et fausses façades mais se trouve néanmoins exactement au même endroit et notre conducteur s'y arrête après avoir formé exactement de la même façon la croyance qu'il s'agit d'une grange, avant de repartir dans l'autre sens.

Dans le cas 1, tout est « normal » : un homme voit une grange et forme la croyance perceptive qu'il s'agit d'une grange de la même manière que nous formons n'importe quelle croyance perceptive. Certes, cette croyance est *faillible* dans le sens où il y a des mondes possibles où elle est fausse (et où il s'agit d'une fausse façade). Mais si cette faillibilité suffisait à lui refuser le statut de connaissance, alors nous n'aurions aucune connaissance perceptive du tout. Autrement dit, si nous avons des connaissances perceptives, il faut accepter que le cas 1 est un cas de connaissance.

Et pourtant, il demeure l'intuition que le cas 1 ne devrait pas différer du cas 2 de manière pertinente. C'est-à-dire qu'on peut avoir l'intuition suivante :

(4G) Que la première croyance perceptive soit ou non suivie d'une série de façades vraies ou fausses ne change rien à son caractère hasardeux ou non.

Et de la même façon, on peut avoir l'intuition qu'il n'y a pas de différence pertinente entre les cas 2 et 3, c'est-à-dire :

(3G) Si la croyance produite devant la 1000<sup>ème</sup> façade est une pure question de hasard, alors la croyance produite devant la 1<sup>ère</sup> façade est aussi une pure question de hasard

Si on accepte que les cas 1, 2 et 3 ne sont pas pertinemment différents, alors on est obligé de renoncer à l'une ou l'autre de nos deux intuitions de départ : soit nous n'avons aucune connaissance perceptive, même dans les cas normaux comme le cas 1, soit la croyance du conducteur à la 1000<sup>ème</sup> façade est une connaissance (c'est-à-dire qu'elle souffre d'un type de hasard qui n'empêche pas la connaissance).

L'analogie entre cet argument et l'argument du rembobinage dans sa deuxième formulation devrait être claire. Pour répondre au second, on peut donc s'appuyer sur la réponse au premier. Mais comment répondre au premier ?

Dans le cas de la connaissance, faut-il devenir sceptique en abandonnant notre intuition sur le cas 1 ? Ou bien faut-il abandonner l'intuition d'un problème pour le cas 3 ? Ou bien faut-il penser qu'il y a une différence significative soit entre 1 et 2, soit entre 2 et 3 ? Je ne suis pas sûr de savoir quelle est ici la meilleure réponse, mais je crois savoir quelle est la pire. La pire réponse consisterait à embrasser la conclusion sceptique. Notre intuition la plus forte est certainement que la connaissance perceptive, dans des conditions normales au moins, est possible (bien qu'elle ne soit pas infaillible). Restent donc les deux autres options. La première option serait de dire que dans le cas 3, le conducteur *sait* en fait qu'il se trouve devant une grange. Bien sûr, on ne peut pas nier qu'il y ait une certaine forme de hasard dans la manière dont il a acquis cette connaissance, mais la réponse consisterait à dire que *ce* type de hasard est de ceux qui n'empêchent pas la connaissance, et pour nous en convaincre, le défenseur de cette solution insisterait sur tous les mérites « intrinsèque » de cette croyance : il s'agit d'une croyance formée par un système visuel qui fonctionne bien, qui a reçu les informations pertinentes pour former cette croyance ; par ailleurs, le hasard en question ne concerne que des éléments *extrinsèques* au processus de formation de croyance, comme on peut le voir si on observe les différences entre les cas 1, 2 et 3. Les seules différences entre ces cas ne concernent pas le processus de formation de croyance lui-même, ni l'objet perçu, mais ce qui se trouve « autour », ou le contexte. Par conséquent, les mérites intrinsèques de cette croyance permettent sans doute de la considérer comme une croyance formée par un bon processus et comme une connaissance. La deuxième réponse consisterait à dire que le hasard épistémique du cas 3 est trop « grave » pour permettre la connaissance, et à identifier une différence pertinente entre les cas 1 et 2 ou entre les cas 2 et 3. Il me semble que la différence la plus plausible serait entre les cas 1 et 2, c'est-à-dire entre le cas où les possibilités d'erreur sont simplement contrefactuelles (dans d'autres mondes possibles, cette façade est une fausse façade, ou bien elle se trouve au milieu de fausses façades) et les cas (2 et 3) où le contexte actuel rend pour ainsi dire réelles les « possibilités d'erreur », sous la forme de fausses façades actuellement présentes. Une manière de considérer cette différence serait la suivante : lorsque les fausses façades sont actuellement présentes, cela rend « proches » les mondes possibles où le conducteur fait une erreur (il aurait pu *facilement* s'arrêter à la 2<sup>ème</sup> façade plutôt qu'à la 1<sup>ère</sup>). Quelle que soit la raison exacte pour laquelle cette différence est pertinente, la deuxième réponse consisterait donc à dire que lorsque la vraie façade est isolée, le conducteur peut avoir une connaissance, mais lorsqu'elle se trouve dans le contexte hostile de la série hasardeuse, le conducteur ne peut plus avoir de connaissance. Entre ces deux solutions, je ne chercherai à déterminer quelle est la plus forte pour ce scénario précis des façades de granges.

Ce qui importe ici, c'est que l'on peut appliquer le même type de réponses à l'argument du rembobinage. Il existe théoriquement trois types de réaction à cet argument (dans sa seconde lecture) : soit on considère que le cas 1 (cas d'un choix normal isolé) est en fait aussi hasardeux que le cas 3 et empêche le contrôle et la liberté ; soit on considère que le cas 3 (le

1000<sup>ème</sup> choix d’Alice) a suffisamment de contrôle pour être libre, malgré l’impression de hasard ; soit on considère qu’il y a une différence pertinente entre 1 et 2 ou entre 2 et 3. Comme dans le cas de la connaissance, je ne suis pas sûr de savoir quelle est la meilleure réaction, mais je crois savoir quelle est la pire. La pire réaction consisterait à devenir sceptique à propos de la liberté, c’est-à-dire à affirmer que le concept de libre arbitre tel que nous en faisons l’expérience (cf. chapitre 4) est insatisfaisable, même dans les cas normaux et favorables tels que le cas 1. Restent les deux autres réactions possibles. La première réaction consisterait à défendre le caractère libre et contrôlé du choix d’Alice dans le cas 3, en insistant sur ses mérites intrinsèques. Ici les mérites intrinsèques divergeront selon qu’on adopte le modèle agentif ou le modèle événementiel : dans un cas, le 1000<sup>ème</sup> choix d’Alice pourra lui aussi être considéré comme libre et contrôlé *parce qu’il est produit par causalité agentive* et que « il est difficile de voir comment cette forme de contrôle pourrait possiblement être améliorée » (O’Connor 2011, sec. IV) ; dans l’autre cas, le 1000<sup>ème</sup> choix d’Alice sera considéré comme libre et contrôlé *parce qu’il est l’effet compétent d’un effort* pour réaliser ce choix. Mais dans l’un et l’autre cas, on fera observer que la seule différence entre ce 1000<sup>ème</sup> choix et le choix normal est purement extrinsèque ou contextuelle ; elle tient à d’autres choix qui ont eu lieu ou n’ont pas eu lieu *avant* ou *après* le choix considéré ; elle ne tient pas au choix lui-même et à la manière dont il a été produit. Quant à ses mérites intrinsèques, les seuls pertinents d’après ce raisonnement, le 1000<sup>ème</sup> choix d’Alice est donc parfaitement contrôlé. La deuxième réponse consisterait à dire que les différences extrinsèques entre le cas 1 et le cas 3 peuvent être pertinentes. En particulier, la différence pertinente se situera probablement entre le cas 1, dans lequel le choix d’Alice est isolé, et les cas 2 et 3 pris ensemble, dans lesquels le choix d’Alice se trouve accompagné d’une série d’autres choix hasardeusement similaires ou différents au choix considéré. On pourrait donc défendre que le hasard est problématique lorsque l’éventualité d’agir autrement est pour ainsi actualisée par une série de choix similaires, mais qu’il n’est pas problématique lorsque cette éventualité reste purement contrefactuelle. Et la raison, là encore, pourrait être que la présence de la série actuelle de choix alternatifs rend modalement *très proche* cette éventualité d’agir autrement, tandis que lorsque la possibilité d’agir autrement est simplement contrefactuelle, on a toujours la possibilité de supposer qu’elle se trouve réalisée dans des mondes possibles *lointains*.<sup>363</sup> Ou pour le dire plus simplement, cette réponse consisterait à dire que nous avons raison de ne pas avoir la même intuition pour les choix isolés et pour les choix en série hasardeuse parce que c’est *justement* la série hasardeuse qui fait apparaître le hasard problématique.

Encore une fois, je ne sais pas laquelle de ces deux réponses est la meilleure, mais je suis confiant que l’une ou l’autre doit être la bonne. L’important pour nous est seulement que la première réaction, celle qui revient à réviser notre intuition de contrôle dans le cas de choix isolé, puisse être légitimement rejetée. En effet, tous les choix que nous accomplissons sont, dans le monde actuel, des choix isolés, et donc il nous importe peu de savoir si les choix accompagnés d’une série de répétition sont hasardeux mais dissemblables ou semblables mais également contrôlés et libres. La seule conclusion à retenir, c’est que nos deux modèles du libertarianisme, causalité agentive et événementielle, peuvent tous les deux répondre (de la même façon) à ce problème du rembobinage, dans sa deuxième interprétation aussi bien que dans la première qui mettait l’accent sur les probabilités objectives.

### ***1.1.f. Conclusion***

---

<sup>363</sup> Alice serait donc libre (au sens des alternatives) parce qu’elle pourrait faire autrement (il existe un monde possible dans lequel elle fait autrement) *et parce que* cette éventualité n’est pas modalement trop proche (si elle était trop proche, son choix ne serait plus libre car il serait hasardeux).

Nous venons donc de voir que les différents arguments soulevés contre l'idée de liberté des alternatives n'étaient pas ultimement convaincants, et qu'on peut leur apporter essentiellement deux grands types de réponse, par la causalité agentive ou par la causalité événementielle.

Si l'agent est la cause agentive de son action, alors cette action n'est ni déterministe ni hasardeuse (contre l'argument du dilemme), et l'indéterminisme joue un rôle pour rendre possible un type *sui generis* de contrôle (contre l'argument du contrôle diminué). Par ailleurs (contre l'argument du rembobinage), l'existence d'une probabilité objective ou la possibilité théorique de rembobinages ne peuvent pas renverser notre intuition pour le cas normal d'un choix isolé, à savoir que ce choix est contrôlé *du fait* qu'il est causé agentivement.

Si d'autre part nos choix sont causés de manière par des efforts compétents contradictoires qui font apparaître un indéterminisme dans l'issue du choix, alors de nouveau, ces choix ne sont ni déterministes ni hasardeux, et l'indéterminisme joue un rôle pour le contrôle car s'ils étaient déterministes, c'est choix phénoménologiquement difficiles seraient en réalité causés d'une manière « court-circuitante » et donc pas mentalement contrôlée. Enfin, le fait que ces choix soient produits par un effort compétent à faire tel choix peut suffire à établir solidement l'intuition qu'ils sont contrôlés, cette intuition résistant à l'existence d'une probabilité objective du choix et à la possibilité théorique d'une série de rembobinages.

En conclusion, nous pouvons donc dire que nous avons une expérience phénoménale d'avoir (parfois) des alternatives absolument possibles (cf. chapitre 4), que cette expérience phénoménale nous donne une justification *prima facie* à croire que nous avons (parfois) des alternatives absolument possibles (cf. première partie), et enfin que cette justification *prima facie* n'est pas réfutée de manière *directe* et *a priori*, c'est-à-dire que rien n'empêche logiquement que nous ayons *effectivement* de telles alternatives. Peut-être y a-t-il des réfutations *a posteriori* (II de ce chapitre) ou des réfutations fondationnelles (chapitre 6). Mais pour l'instant, il semble que notre expérience des alternatives soit une bonne route pour établir l'existence d'un libre arbitre qui implique l'indéterminisme causal.

Voyons à présent si l'autre aspect important de notre phénoménologie agentive, l'aspect de la source ultime, constitue une aussi bonne route. Chacune de ces deux routes pourrait être *suffisante* à elle seule, mais je m'efforcerai de montrer que chacune fonctionne, de telle sorte que si un lecteur n'est pas convaincu par mes arguments sur l'une de ces deux routes, il peut toujours me suivre dans mon libertarianisme à cause de la seconde.

## **1.2. L'argument basique (contre la liberté de source ultime)**

L'idée de source ultime, dont j'ai dit (chapitre 4) qu'elle faisait partie du contenu de notre expérience phénoménale, a également fait l'objet de diverses critiques, mais en particulier d'un argument impossibiliste essentiellement développé par Galen Strawson (1986, 291; 1994), bien qu'on puisse en trouver des versions au moins à partir de Leibniz. Il s'agit d'un argument de régression à l'infini dont l'idée fondamentale est que l'idée de source ultime nous engagerait dans une régression infinie de choix que nous ne pouvons pas satisfaire, étant des agents finis et incapables d'être des *causa sui*, ou cause de soi-même.

Strawson lui-même est un auteur incompatibiliste dur ; c'est-à-dire qu'en plus de croire que l'idée de source ultime est insatisfaisable, il croit que cette idée fait partie de notre expérience de nous-mêmes et de nos actions et même qu'elle devrait être satisfaite pour que nous soyons moralement responsables. Par conséquent, il pense que notre phénoménologie de l'action est fondamentalement illusoire et que nous ne pouvons pas être moralement responsables. Mais son argument peut très bien être utilisé (et a été utilisé) sans ces thèses supplémentaires, pour montrer simplement que l'idée *libertarienne* de liberté est