**Peter van Inwagen *Essai sur le libre arbitre (An Essay on Free Will*, Oxford University Press, 1983)**

**Chapitre I Les problèmes : comment nous allons les aborder**

**1.1** Il n’y a pas un problème philosophique unique qui serait « le problème du libre arbitre ». Il y a plutôt un grand nombre de problèmes philosophiques *à propos* du libre arbitre. Dans ce livre, je vais résoudre un de ces problèmes, et en examiner un autre en profondeur.

Le problème que je vais résoudre est le problème du « fatalisme » ou des « futurs contingents ». Ce problème sera traité dans le chapitre II, qui constitue un essai plus ou moins autonome. Ce chapitre aurait pu être laissé hors du livre, sans pratiquement aucun préjudice pour le reste de l’argument du livre. Il y demeure inclus parce qu’il porte, après tout, sur la question de savoir si nous avons le libre arbitre. Et peut-être le fait que ce qu’il avance est correct pourra-t-il compenser un peu son indépendance à l’égard des autres parties du livre.

Le problème des futurs contingents est un ancien et vénérable problème philosophique, mais ce n’est pas un des grands problèmes centraux de la philosophie. Le principal sujet de ce livre est l’un des grands problèmes centraux : le problème du libre arbitre et du déterminisme.

**1.2** Il est difficile de formuler « le problème du libre arbitre et du déterminisme » d’une manière qui soit satisfaisante pour tout le monde. On aurait pu dire autrefois – quand on disait plutôt ‘liberté et nécessité’ - que le problème du libre arbitre et du déterminisme était le problème consistant à découvrir si la volonté humaine est libre ou si ses productions sont gouvernées par une nécessité causale stricte. Mais personne ne pourrait formuler aujourd’hui le « problème du libre arbitre et du déterminisme » de cette manière, car cette formulation présuppose la vérité d’une certaine thèse sur la relation conceptuelle entre libre arbitre et déterminisme que beaucoup, peut-être la plupart, des philosophes contemporains rejetteraient, à savoir que le libre arbitre et le déterminisme sont incompatibles. En fait, de nombreux philosophes soutiennent non seulement que le libre arbitre est compatible avec le déterminisme, mais que le libre arbitre *implique* le déterminisme. Je crois qu’il serait honnête de dire que presque tous les écrits philosophiques sur le problème du libre arbitre et du déterminisme depuis l’époque de Hobbes qui aient une quelconque valeur, c’est-à-dire qui aient un intérêt philosophique durable, ont porté sur cette présupposition du premier débat sur la liberté et la nécessité. C’est pour cette raison qu’aujourd’hui on doit accepter comme un *fait accompli* que le problème de savoir si le libre arbitre et le déterminisme sont compatibles est une grande partie, peut-être la majeure partie, du « problème du libre arbitre et du déterminisme ».

Je vais tenter de formuler le problème d’une façon qui tiennent compte de ce *fait accompli*, en le divisant en deux problèmes, que j’appellerai le Problème de la Compatibilité et le Problème Traditionnel. Le Problème Traditionnel est, bien sûr, celui de découvrir si nous avons le libre arbitre ou si le déterminisme est vrai. Mais l’existence même du Problème Traditionnel dépend de la solution correcte au Problème de la Compatibilité : si le libre arbitre et le déterminisme sont compatibles, et, *a fortiori*, si le libre arbitre *implique* le déterminisme, alors il n’y a pas de Problème Traditionnel, pas plus que ne constitue un problème la question de savoir si mes phrases peuvent être composées à la fois de mots anglais et de lettres romanes.

Une des thèses principales de ce livre est que la solution correcte au Problème de la Compatibilité n’implique pas la non-existence du Problème Traditionnel ; par conséquent ma division du problème du libre arbitre et du déterminisme en deux, n’est pas un exercice futile. Mais avant que j’en dise plus sur cette division du problème et sur la manière dont je vais m’y prendre pour l’utiliser afin d’organiser ce livre, je vais expliquer ce que j’entends par *libre arbitre*  et *déterminisme* suffisamment en détail pour écarter de possibles mésententes.

**1.3** Dans le chapitre III, je vais formuler la thèse du déterminisme avec autant de précision que je suis capable de lui donner. Mon but présent réclame seulement une explication préliminaire, brève, de ce que l’on entend par déterminisme. Le Déterminisme est tout simplement la thèse que le passé *détermine* un futur unique. Mais voyons ce que cela veut dire.

Sans doute, à tout moment, il y a plusieurs « futurs possibles », plusieurs façons dont le monde pourrait continuer. Ou en tout cas, cela est vrai si nous entendons ‘possible’ de manière suffisamment libérale : il y a certainement plusieurs futurs « imaginables », ou « concevables » ou « capables d’être décrits de manière non contradictoire». Mais nombre de ces futurs qui sont possibles en ce sens sont impossibles en un autre sens : ils sont *physiquement* impossibles. Par exemple, bien que je puisse me représenter ce qui se passerait s’il y avait une éclipse totale du soleil cet après-midi, bien que je puisse dire sans me contredire qu’une éclipse totale du soleil sera visible cette après-midi, il y a un sens évident où ce futur que je pourrais imaginer ou décrire est physiquement impossible. Dire cela n’est pas dire que c’est contraire aux lois de la nature –si je peux faire usage de cette terminologie – qu’il y ait une éclipse cet après-midi, car les lois de la nature de dictent pas par elles-mêmes quand des événements particuliers comme les éclipses vont se produire. Dire qu’un « futur possible » contenant une éclipse imminente est physiquement impossible c’est plutôt dire qu’étant donné le passé donné, le passé *actuel*, *et* les lois de la nature, aucune éclipse ne se produira ; que le passé et les lois de la nature ensemble excluent toute possibilité d’une éclipse cet après-midi. Ceux qui, comme moi, n’ont pas d’objection à parler de « mondes possibles » peuvent penser à la question de cette façon : tandis qu’il y a sans doute des mondes possibles où les lois de la nature sont les lois actuelles et où il y a une éclipse cet après-midi, il n’y a pas de monde possible où (i) les lois de la nature sont les lois actuelles, et (ii) le passé est le passé actuel, et (iii) il y aura une éclipse cet après-midi.

Cet exemple montre qu’il y a un sens clair où certains futurs « imaginable », « concevables » ou « descriptibles sans contradiction » sont physiquement impossibles. Le *déterminisme* peut maintenant être défini : c’est la thèse qu’il y a à tout instant exactement un seul futur physiquement possible. Il doit y avoir, bien sûr, *au moins* un futur physiquement possible ; s’il y en a plus d’un, si à un instant il y a deux manières ou plus dont le monde pourrait continuer, alors l’*indéterminisme* et vrai.

Le déterminisme en ce sens doit être soigneusement distingué du Principe de Causalité Universelle, c’est-à-dire de la thèse selon laquelle tout événement (ou fait, ou changement, ou état de choses) a une cause. Ce que sont les relations logiques entre ces eux thèses est loin d’être évident. Je doute, par exemple, que le Principe de Causalité Universelle *implique*  le déterminisme. Pour déduire ce dernier du premier, il faudrait disposer d’au moins trois prémisses :

(1) si un événement (ou fait, changement, état de choses, ou ce que vous voudrez) a une cause, alors sa cause est toujours elle-même un événement (ou ce que vous voudrez) et jamais une substance ou un continuant, comme un homme

(2) si un événement (ou ce que vous voudrez) *A* était la cause d’un événement *B*, alors il suit, étant donné que *A* s’est produit, et étant données les lois de la nature, que *A* a « causalement *nécessité* » *B*, que *B* n’aurait pas pu manquer de se produire ;

(3) toute chaîne de causes qui n’a pas de premier membre est telle que, pour tout temps *t*, un événement dans cette chaîne se produit avant *t*.

Il est facile de voir pourquoi chacune de ces prémisses est nécessaire pour déduire le déterminisme du Principe de Causalité Universelle.

Supposons que le Principe de Causalité Universelle est vrai, et supposons que la prémisse (1) est fausse. Supposons donc par exemple que la doctrine de la causalité immanente ou causalité de l’agent est vraie. Supposons, pour être plus précis, qu’un certain changement se produit dans un agent, Tom, et que Tom lui-même est la cause de ce changement, sans qu’aucun état de choses n’ait nécessité ce changement. Alors la thèse du déterminisme est fausse. Mais notre description de ce cas est sans contradiction interne, car elle n’implique pas qu’aucun événement soit sans cause. En particulier, le changement qui se produit en Tom a une cause : Tom lui-même. La cause de ce changement, il est vrai, n’a pas de cause, mais cela n’implique pas la fausseté du Principe de Causalité Universelle, puisque sa cause n’est pas un événement ou un changement, mais un homme, c’est-à-dire un continuant.

Supposons que le Principe de Causalité Universelle est vrai et supposons que la prémisse (1) est vraie et que la prémisse (2) est fausse. C’est-à-dire, supposons que tout événement est causé par un ou des événements antérieurs mais que ces événements ne *nécessitent* pas, mais *produisent* seulement leurs effets. (Que cette supposition soit consistante avec notre concept de causalité – c’est-à-dire, avec *le* concept de causalité, car tout concept est le concept qu’il est et n’est pas un autre concept – cela a été soutenu par le Professeur Anscombe dans sa leçon inaugurale. Je présenterai et défendrai des arguments semblables au Chapitre IV). Je crois qu’il est aisé de voir que, si ces suppositions sont correctes, alors, tandis que tout événement a une cause antérieure, le passé ne détermine pas pour autant un futur unique.

Supposons que le Principe de Causalité Universelle est vrai et supposons que les deux prémisses (1) et (2) sont vraies et que la prémisse (3) est fausse. Alors tout événement est causé par un événement antérieur qui le nécessite ; néanmoins, le déterminisme pourrait être faux car, comme Lukasiewicz l’a montré, il pourrait y avoir une paire d’instants, *t1* et *t2*, tels que (i) un certain événement *A* survient à *t2*, (ii) *A* est le dernier membre d’une chaîne infinie de causes, et (iii) tout membre de cette chaîne survient après *t1*. En ce cas, nous pourrions supposer sans contradiction que le passé (jusqu’à et y compris *t1*) et les lois de la nature ne déterminent pas si *A* se produira ou non à *t2*, et ne déterminent donc pas un futur unique.

Il s’ensuit que pour déduire le déterminisme du Principe de Causalité Universelle nous devons adopter (1), (2) et (3) comme prémisses. Je doute que toutes les trois soient vraies. J’ai un doute particulier à propos de (2). Par conséquent, je doute que la causalité universelle implique le déterminisme.

Je ne sais pas quoi dire à propos de la question inverse : si le déterminisme implique la causalité universelle. Pourrait-il y avoir, par exemple, une explosion qui n’ait pas été causée par des événements antérieurs, mais qui était néanmoins inévitable, étant donné le passé et les lois de la nature ? Je crois que qui répond immédiatement : « Bien sûr que non ! » révèle qu’une certaine image, ou qu’une définition, ou qu’une théorie de la causalité a une prise très ferme sur lui (ce qui ne veut pas dire qu’il a tort). Mais toute discussion réelle de cette question nous conduirait sans nécessité, car nous n’avons pas besoin d’y répondre, à une discussion de la causalité, quelque chose que j’éviterai à chaque fois que ce sera possible.

Ayant distingué le déterminisme du Principe de Causalité Universelle, revenons à notre examen du déterminisme. Notre définition du déterminisme présuppose une certaine compréhension de la notion d’une loi de la nature. J’aimerais définir également ‘loi de la nature’, mais je ne sais pas comment. Je ferai quand même état de certaines contraintes sur une définition adéquate de ce concept et certaines conditions nécessaires de son application. Ces remarques, même si elles ne constituent pas une définition de ‘loi de la nature’ montreront en quoi mon usage de ce terme diffère de celui d’autres auteurs. Je demanderais à toute définition de ‘loi de la nature’ d’avoir les trois conséquences suivantes :

(i) l’expression ‘est une loi de la nature’ est un prédicat réel : on l’utilise de manière typique et propre en attribuant une certaine propriété à certains objets (à la différence, par exemple, de ‘existe » selon Kant, ou de ‘est bon’, selon R.M. Hare) ;

(ii) les objets qui ont cette propriété sont des phrases ou des propositions (entités non-linguistiques exprimées par des phrases) ou quoi que ce soit qui soit porteur de valeur de vérité : tout ce qui est une loi est *également* ou vrai ou faux ;

(iii) qu’une proposition ou une phrase soit une loi de la nature est indépendant de ce que les savants ou d’autres se trouvent croire ou se trouvent avoir découvert : une proposition, si c’est une loi, l’est de manière immuable et objective, tout comme, selon la conception dominante des mathématiques, une proposition, si elle est un théorème, l’est de manière immuable et objective, quoi que les mathématiciens et d’autres se trouvent croire ou se trouvent avoir démontré.

Les philosophes ont proposé parfois des conditions nécessaires pour qu’une proposition soit une loi de la nature. Une loi, par exemple, est supposée être vraie, être contingente, n’impliquer l’existence d’aucun individu particulier (contingent) et « supporter ses contrefactuels » ou « garantir l’inférence à des conditionnels subjonctifs ». Mais, même si ces conditions sont chacune nécessaires pour la nomicité[[1]](#footnote-1), elles ne sont certainement pas suffisantes prises ensemble. Considérez par exemple la proposition que tous les hommes privés de vitamines C développent le scorbut. Cette proposition est sans doute à la fois vraie et contingente. En outre, nous pouvons supposer qu’elle « supporte ses contrefactuels » : tout homme, passé, présent ou futur, est tel que s’il était privé de vitamine C, il développerait le scorbut. Mais il ne s’ensuit pas pour autant que cette proposition générale est une *loi de la nature*, car le fait qu’elle supporte ses contrefactuels pourrait dépendre de circonstances tout à fait accidentelles. Supposons, par exemple ; qu’il y ait quelque chose comme la « vitamine X », qui pourrait être utilisée comme un substitut efficace de la vitamine C ; et supposons que toute la vitamine X est enfermée dans une caverne sur Mars. Si cela est vrai, alors tandis que notre proposition supporte effectivement ses instances contrefactuelles, le fait qu’elle les supporte dépend de la circonstance accidentelle que la seule réserve de vitamines X est inaccessible aux êtres humains. Ou encore, nous pouvons imaginer que tous les hommes sont tels qu’ils développeraient le scorbut s’ils étaient privés de vitamine C, mais que si un accident impliquant certains matériaux radioactifs *était* arrivé à un certain moment à un certain endroit, certains témoins *auraient eu* des descendants dont les corps auraient été capables de synthétiser la vitamine C et qui n’auraient donc pas développé le scorbut dans toutes les conditions de régime alimentaire. Il me semble évident que notre concept de loi de la nature implique que la possession de la nomicité par une proposition ne peut pas dépendre de telles circonstances accidentelles. Par conséquent, ces exemples montrent que l’ensemble des conditions que nous avons examinées n’est pas suffisant pour la nomicité. Je n’en connais aucun qui le soient – sauf, bien sûr, des ensembles de conditions qui sont trivialement suffisants, tels que des ensembles impliquant qu’une lois soit une proposition physiquement nécessaire – ni, je crois, personne d’autre. Néanmoins, ‘loi de la nature’ semble être un concept intelligible et nous ne pouvons pas nous en passer si nous voulons donner une description complète du monde. Permettez-moi d’en donner un simple exemple tout à fait indépendant des problèmes posés par le déterminisme.

J’ai lu récemment un article sur la possibilité du voyage intersidéral où les auteurs divisent les nécessités déplaisantes de ce type de voyage en deux catégories : celles qui sont imposées aux voyageurs par l’ignorance des concepteurs de leur véhicule, et celles qui leur sont imposées par les lois de la nature. C’est une distinction importante. Les vaisseaux spatiaux et autres artefacts ne sont sans doute jamais parfaits. Mais certains désavantages des voyages intersidéraux ne pourront pas être éliminés par l’avancée technologique comme ont pu l’être les désavantages correspondants des voyages intercontinentaux. Le voyage intercontinental, qui est maintenant une affaire de quelques heures, était autrefois une question de mois ou d’années. Mais le voyage intersidéral, s’il devait se réaliser, sera toujours une affaire d’années ou de siècles. Aucune avancée technologique ne pourrait modifier ce fait malheureux, car c’est une conséquence des lois de la nature.

J’ai simplement dit quelque chose de la manière dont les choses sont ; ce que j’ai dit est tout autant une partie d’une description complète du monde que le sont les énoncés factuels ordinaires du géographe ou de l’historien. Et je crois qu’il est clair que ce que j’ai dit je n’aurais pas pu le dire sans employer le concept de loi de la nature, ou, au moins, sans employer un concept essentiellement équivalent à celui de nécessité physique. Par conséquent la notion de loi de la nature fait sens, même si personne ne sait comment l’expliquer à qui ne l’a pas acquis. (Comment vous et moi l’avons acquis est une question pour l’épistémologue ou l’historien des sciences ; je me contente de montrer que nous l’avons).

Voyons maintenant ce que nous pouvons faire pour définir le *libre arbitre*.

**1.4** J’utilise le terme ‘libre arbitre’ par respect pour la tradition. Mon usage du terme n’implique pas que je pense qu’il y ait une ‘faculté’ comme ‘la volonté’. Quand je dis d’un homme qu’il « a le libre arbitre », je veux dire que très souvent, sinon toujours, quand il doit choisir entre deux (ou plus) actions incompatibles - c’est-à-dire, des actions telles qu’il lui est impossible d’en réaliser plus d’une – chacune est elle qu’il peut, ou est capable de, ou a son pouvoir de, la réaliser. Un homme a le libre arbitre s’il est souvent dans des positions comme celles-ci : il doit maintenant parler ou maintenant se taire, et il *peut* maintenant parler et *peut* maintenant se taire ; il doit essayer de sauver un enfant qui se noie ou aller chercher de l’aide, et il est *capable* d’essayer de sauver l’enfant et *capable* d’aller chercher de l’aide ; il doit maintenantrenoncer à sa présidence ou mentir aux membres du conseil, et il est en son pouvoir de démissionner et en son pouvoir de mentir.

‘Libre arbitre’ doit donc être défini en termes du verbe ‘pouvoir’ (*can*). Mais comment le verbe ‘pouvoir’ doit-il être défini ? Je crains de ne pas plus savoir comment définir ‘pouvoir’, que je ne sais comment définir ‘loi de la nature’. Pourtant, je crois que le concept exprimé par ‘pouvoir’ dans les exemples donnés au paragraphe précédent - le concept de puissance ou de capacité d’agir d’un agent – est aussi clair qu’aucun concept philosophiquement intéressant peut vraisemblablement l’être. En fait, je doute qu’il y ait aucun concept plus simple ou mieux compris en termes desquels celui-ci pourrait être expliqué. Il y a, cependant, des concepts avec lesquels celui de pouvoir humain ou de capacité humaine pourraient être confondus, soit parce qu’il s’agit de concepts vraiment semblables au concept de pouvoir, soit parc qu’ils sont souvent exprimés par des mots semblables. Peut-être que ce que je dis dans la suite sera plus clair si je distingue expressément le concept de pouvoir ou de capacité de ceux avec lesquels il pourrait être confondu de manière indue.

(i) Le concept de pouvoir ou de capacité d’agir d’un agent n’est pas le concept de *permissiblité* *morale* ou *légale*. Je pourrais dire à un propriétaire au cœur dur « vous ne pouvez pas simplement les jeter dans la rue », sachant très bien que, dans le sens de ‘pouvoir’ qui est celui qui nous occupe, il le *peut* très bien. La réponse facile « Ah bon ? regardez donc ! » est, selon moi, en général un jeu sur ces deux sens de ‘pouvoir’, même si ce peut être parfois une véritable confusion des deux. Et dans quelques cas, manifestes dans par exemple dans l’usage de mot comme « je ne peux plus continuer ainsi », il est bien possible que nul, agent ou spectateur, ne puisse dire avec pleine assurance si le verbe *pouvoir* est alors utilisé pour exprimer d’idée de pouvoir d’agir ou celle de permissibilité.

(ii) Le concept de pouvoir ou de capacité d’agir d’un agent n’est pas le concept de *possibilité physique*, ni le pouvoir ou la capacité impliqués par la possibilité physique. Cela peut être montré sur un simple exemple. Supposons que j’ai été enfermé dans une pièce et que le verrou sur la porte est une machine dont le comportement est physiquement indéterminé ; il peut se déverrouiller et il peut ne pas se déverrouiller : il y a un futur consistant avec le passé actuel et les lois de la nature, dans lequel un mécanisme interne déverrouille la porte et un autre futur tout aussi consistant avec le passé et les lois où ce n’est pas le cas. Mais il ne s’ensuit pas que dans aucun sens pertinent je *peux* quitter la pièce.

(iii) Le concept de pouvoir ou de capacité d’agir d’un agent n’est pas le concept de *possibilité épistémique*. Considérez la phrase «  Castro aurait pu organiser l’assassinat de Kennedy ». Il y a clairement deux choses au moins que pourrait vouloir dire celui qui parlerait ainsi. Il pourrait vouloir dire « Pour autant que je sache, Castro *a organisé* l’assassinat de Kennedy », ou il pourrait vouloir dire « Castro avait le pouvoir d’organiser l’assassinat de Kennedy ». Ces sens sont évidemment très différents et le premier n’a pas pour nous d’intérêt particulier.

(iv) Le concept de pouvoir ou de capacité d’agir d’un agent n’est pas le concept de *pouvoir causal* ou de *capacité causale (causal capacity)*. Nous disons que la pénicilline *a le pouvoir* de tuer certaines bactéries, que la bombe à hydrogène *est capable de* détruire une grande ville, et qu’un ordinateur *peut* réaliser des milliers de calculs par seconde. (Ce sont des énoncés sur des capacités qui peuvent rester inactualisées. Le vocabulaire que nous utilisons pour parler de l’actualisation de capacités causales et le vocabulaire de l’action humaine (*agency*) se recoupent de manière similaire : nous parlons de l’*action* de l’acide hydrochloridrique sur le zinc et de l’*action* du pistolet automatique). Mais ce type de discours est réellement très différent du discours sur le pouvoir d’agir d’un agent, malgré leur origine commune dans la terminologie technique de l’aristotélisme médiéval. Peut-être la meilleure façon d’apprécier cette différence est-elle d’examine certaines attributions de capacité causale (*causal capacity*) aux agents humains et de les mettre en contraste avec les attributions de capacités d’agir (*ability*) à ces agents.

Nous attribuons une capacité causale (*capacity*) plutôt qu’un pouvoir d’agir (*ability*) à un agent quand nous disons qu’il

peut digérer la viande (étant omnivore)

a l’oreille absolue

a une vision normale des couleurs

peut comprendre le français

Nous attribuons un pouvoir d’agir (*ability*) plutôt qu’une capacité à un agent quand nous disons qu’il

peut cuire la viande

peut chanter correctement

peut nommer les couleurs

peut parler français

Malgré leur ressemblance superficielle, il y a toute la différence du monde entre le type de propriété que les prédicats de la première liste attribuent à un agent et le type de propriétés que ceux de la seconde liste attribuent à un agent. Considérons, par exemple, le dernier élément de chaque liste. Pour qu’un homme ait la capacité de comprendre le français, il doit être tel que, placé dans certaines circonstances, qui ne seraient pas très difficiles à délimiter, et devait entendre parler français, alors, *volens nolens*, il comprendrait ce qui serait dit. Mais si un homme peut *parler* français, il ne s’ensuit qu’il y ait des circonstances où, *volens nolens*, il parlerait français. Le concept de pouvoir causal ou de capacité semblerait être le concept d’une disposition invariable à réagir à certains changements déterminés dans l’environnement de certaines manières déterminées, tandis que le concept du pouvoir d’agir d’un agent ne semble pas être le concept d’un pouvoir dispositionnel ou réactif, mais plutôt celui d’un pouvoir d’être à l’origine (de produire) des changements dans l’environnement.

Je dois faire trois remarques sur ce que j’ai dit au sujet des capacités causales et des capacités d’agir (*capacities and abilities*).

D’abord, cela ne prétend pas être une *analyse* de la distinction entre capacités causales et capacités d’action. C’est plutôt un argument par l’exemple en faveur de l’existence de cette distinction. Je ne sais pas comment en donner une explication générale. (Le lecteur peut avoir remarqué que j’essaie rarement de donner une explication générale ou une analyse d’un concept, me contentant, dans les cas problématiques, d’essayer de montrer que nous *avons* un concept répondant à une certaine description et d’essayer de le distinguer d’autres concepts similaires. En général, je me méfie des « analyses » de concepts données par les philosophes, car elles me semblent être seulement rarement correctes et presque toujours tendancieuses. Tout au long de ce livre, je ferai fréquemment appel à notre compréhension de plusieurs concepts inanalysés – comme le pouvoir d’agir d’un agent – afin de convaincre le lecteur que l’une de mes prémisses est vraie. Mais remarquez que si je devais offrir une analyse philosophique de ces concepts, je devrais en appeler à la compréhension pré-philosophique que nous en avons comme une partie de mon argument en faveur de la correction de mon analyse. L’appel à l’intuition doit faire son apparition à un certain niveau du discours.Je préfère faire appel à l’intuition à certains endroits spécifiques de l’argumentation plutôt que de faire les appels abstraits et généraux à l’intuition qui sont inévitables quand on défend une analyse philosophique. Cette règle de méthode est bien sûr à mon propre avantage car je ne *connais* pratiquement jamais d’analyse plausible de ces concepts. Je dois ajouter que mes définitions de termes – comme ‘déterminisme’ – ne sont pas supposées être des analyses de concepts mais des explications de ma propre terminologie technique).

Deuxièmement, je n’entends pas suggérer que cette distinction soit, au moins d’une manière très évidente, supportée par l’usage ordinaire. Il n’y a certainement rien d’incorrect à dire que quelqu’un a le pouvoir (*is able*) de comprendre le français, et rien d’incorrect à dire qu’un roi n’a pas la capacité de (*capacity*) de gouverner.

Troisièmement, j’ai fait une distinction *conceptuelle*. Aucune conclusion ontologique ne devrait être tirée de l’existence de cette distinction. Rien de ce que j’ai dit n’implique que les pouvoirs d’agir des agents ne sont pas en quelque sens « susceptibles d’être réduits à » ou ne « surviennent pas sur » les capacités causales des agents – ou de certaines parties des agents, comme les organes, les cellules, les atomes –et sur leur environnement. Voici deux cas analogues qui devraient clarifier ce point : le concept de nombre n’est pas le concept d’ensemble, mais cela ne signifie pas que les énoncés sur les nombres ne puissent pas être réduits à des énoncés sur les ensembles ou qu’il y a des nombres *en plus des* ensembles ; le concept d’événement mental n’est pas le concept d’événement physique, mais cela ne signifie pas que les énoncés sur les événements mentaux ne puissent pas être réduits à des énoncés sur les événements physiques ou qu’il y ait des événements mentaux *en plus* des événements physiques.

Je répète : le but de cette discussion des pouvoirs (*abilities*) et des capacités (*capacities*), à la différence des objectifs des discussions de la plupart des philosophes qui ont fait cette distinction, a été conceptuelle et non ontologique. Mon seul objectif a été d’établir aussi clairement que possible *quel* concept mon usage de ‘peut’, ‘capable’, ‘pouvoir’ exprimera. C’est ce sens, bien entendu, que ces termes possèdent dans la définition que j’ai donnée du libre arbitre. Et c’est à propos du libre arbitre tel qu’il a été défini dans la section présente que je vais soutenir l’incompatibilité avec le déterminisme tel qu’il a été défini dans la section précédente.

(v) Le concept de pouvoir ou de capacité d’agir d’un agent n’est pas le même concept que celui de compétence (*skill*) ou d’accomplissement. Dans la discussion précédente sur les pouvoirs et les capacités causales, j’ai utilisé le prédicat ‘peut parler français’ comme exemple d’un prédicat qui exprime le pouvoir d’agir d’un agent. Je l’ai fait parce que ‘peut parler français’ s’oppose de manière instructive au prédicat de capacité ‘peut comprendre le français’. Mais il y a plus à dire sur ‘peut parler français’. Supposons que Jean-Paul, vaillant membre de la Résistance, a été capturé par les Allemands, ligoté et bâillonné. Pour être capable de parler français, il faut être capable de parler, et il ne peut pas parler puisqu’il est bâillonné : donc il ne peut pas parler français. D’un autre côté, si le commandant Allemand ordonnait qu’on lui amène tous les prisonniers qui peuvent parler français, on tiendrait sans doute comme fautive l’action du subordonné qui ne lui conduirait que les prisonniers sachant le français qui ne sont pas bâillonnés (« Car les autres, *Herr Oberst*, ne peuvent pas parler *simpliciter*, et, *a fortiori*, ne peuvent pas parler français »).

Il y a clairement une distinction à faire entre une compétence, un accomplissement ou une capacité générale, d’un côté, et, de l’autre, le pouvoir de l’exercer dans une occasion particulière. Cela est vrai même si les mêmes mots peuvent être utilisés dans les deux types de situation (‘peut parler français’ ; ‘peut remuer son bras gauche’ ; ‘peut jouer de la flûte’). Ce n’est pas dire qu’il ne puisse pas y avoir une connexion conceptuelle proche entre les deux. Je pense, en fait, qu’un énoncé attribuant une compétence ou autre capacité générale à un agent est probablement équivalente à un énoncé affirmant que, sous certaines conditions, cet agent a le pouvoir de réaliser des actes qui tombent sous certaines descriptions. Mais je ne poursuivrai pas ce point, car il n’est pas pertinent pour ce qui nous intéresse à présent. Il est évident que le ‘peut’ qui figure dans les discussions sur le libre arbitre et le déterminisme n’est pas le ‘peut’ de la compétence : la thèse du déterminisme peut être ou ne pas être pertinente pour la question de savoir si quelqu’un peut ou ne peut pas parler français dans une certaine occasion ; elle est certainement sans pertinence pour la question de savoir si cette personne est francophone.

**1.5** C’est en ces sens que j’entendrai ‘libre arbitre’ et ‘déterminisme’. Aux chapitres III et IV, je soutiendrai que le libre arbitre est incompatible avec le déterminisme. Il sera utile d’appeler cette thèse *incompatibilisme*, et d’appeler la thèse que le libre arbitre et le déterminisme sont compatibles *compatibilisme*. Je n’ai pas d’usage pour les termes ‘déterminisme souple’ (*soft determinism*), ‘déterminisme dur’ (*hard determinism*) et ‘libertarianisme’. Je n’objecte pas à ces termes qu’ils sont vagues ou mal définis. Ils peuvent être aisément définis au moyen des termes que nous allons utiliser et ne sont donc pas pires à cet égard que nos termes. Le déterminisme souple est la conjonction du déterminisme et du compatibilisme ; le déterminisme dur est la conjonction du déterminisme et de l’incompatibilisme ; le libertarianisme est la conjonction de l’incompatibilisme et de la thèse que nous avons le libre arbitre. (J’aimerais faire de ‘libertarianisme’ un nom pour la thèse que nous avons le libre arbitre, mais les associations incompatibilistes de ce terme sont trop fermement ancrées chez de nombreux lecteurs pour qu’il soit recommandé d’agir ainsi. J’ai joué avec l’idée d’utiliser ‘elutherianisme’ à cette fin, mais la raison a prévalu. J’ai finalement décider avec résistance de m’en tenir à ‘la thèse du libre arbitre’.) J’objecte à ces termes qu’ils fondent ensemble des thèses qui devraient être discutées et analysées séparément. Les avoir à portée de main est une tentation permanente de confondre le Problème Traditionnel et le Problème de la Compatibilité. Ils sont donc pires qu’inutiles, et devraient être éliminés du vocabulaire des philosophes.

Il y a un autre terme qui figure dans les discussions du libre arbitre et du déterminisme que j’éviterai : ‘liberté contra-causale’. Ce terme est très ambigu, et, qui plus est, en acceptant l’incompatibilisme celui qui croit au libre arbitre ne s’engage à accepter aucune des choses qu’il *pourrait* signifier.

‘Liberté contra-causale’ pourrait signifier le type de liberté, si c’était une liberté, dont jouirait quelqu’un si ses actions étaient sans cause. Mais, comme nous le verrons au chapitre IV, que les actions de quelqu’un soit indéterminées n’implique pas qu’elles soient sans causes (ce point a été brièvement abordé à la section 1.3).

‘Liberté contra-causale’ pourrait signifier le type de liberté, si c’était une liberté, dont jouirait quelqu’un si en agissant il violait les lois de la nature, c’est-à-dire, s’il accomplissait des miracles – même s’il ne s’agissait que de petits miracles, situés près des centres moteurs du cerveau. Je ne suis pas de ces philosophes qui pensent que les miracles sont conceptuellement impossibles. Il me semble que si Dieu créait *ex nihilo* un objet tournoyant, alors la proposition que nous appelons ‘loi de la conservation du moment angulaire’ serait fausse. Pourtant, selon moi, elle pourrait être une loi de la nature malgré cela. Je crois que je comprends la notion d’un être surnaturel, c’est-à-dire, la notion d’un agent qui est supérieur à, et n’est pas une partie de, la Nature (cet énorme objet sur lequel les sciences font porter leur recherche), et je crois que la fausseté d’une proposition compte contre sa prétention à être une loi si et seulement si cette fausseté est entièrement due aux opérations mutuelles de réalités naturelles, et non si elle est due à l’action d’un tel agent ‘extérieur’ sur la Nature. Mais il ne suit pas de cette thèse peut-être un peu bizarre sur le concept de *miracle* que *nous* pouvons réaliser des miracles, car il n’y a aucune raison de penser que nous sommes des êtres surnaturels. Et même si nous sommes des êtres surnaturels, *que* nous le soyons n’est pas une conséquence de la double vérité de la thèse du libre arbitre et de l’incompatibilisme. Si ces deux thèses sont vraies, alors le déterminisme est faux et, en outre, les choix libres sont indéterminés : si j’ai le choix libre entre A et B, alors mon accomplissement de A est consistant avec le passé et les lois de la nature, et il en va de même de mon accomplissement de B. L’incompatibilisme *implique* donc que ni mon libre accomplissement de A ni mon libre accomplissement de B ne violerait une loi de la nature. Il suit que c’est une pure confusion d’attribuer la croyance à la liberté contra-causale, dans le sens présent, à l’incompatibiliste qui croit au libre arbitre.

Finalement, la ‘liberté contra-causale’ pourrait être attribuée à un agent qui a en le pouvoir d’agir contrairement aux lois de la nature ; c’est-à-dire, si l’agent est *capable* (*able*) de réaliser certains actes dont la réalisation *serait* suffisante pour la fausseté de certaines propositions qui sont *en fait* des lois de la nature. Mais l’incompatibiliste, qu’il accepte ou non la thèse du libre arbitre, ne croit pas à la liberté contra-causale en ce sens ? Tout le contraire : c’est *parce que* l’incompatibiliste croit que nous ne possédons pas ce pouvoir à l’égard des lois de la nature qu’il croit que le libre arbitre requiert l’indéterminisme. Le sens précis où cela est vrai sera évident après l’inspection des arguments pour l’incompatibilisme, présentés au chapitre III.

L’incompatibilisme peut donc être décrit comme la thèse que l’action libre est ‘extra-causale’ ; dire que la doctrine de l’action libre est ‘contra-causale’ ne peut que conduire à la confusion.

**1.6** L’incompatibilisme peut difficilement être considéré comme une thèse populaire chez les philosophes contemporains (les philosophes ‘analytiques’ en tout cas). Il a pourtant ses adhérents et en eu davantage dans le passé. Il est cependant difficile, de façon surprenante, de trouver des *arguments* en sa faveur. Que beaucoup de philosophes aient cru quelque chose de discutable sans donner d’argument en sa faveur n’est peut-être pas surprenant ; ce qui est surprenant c’est qu’aucun argument n’ait été donné quand les arguments sont si faciles à donner. L’explication est peut-être simplement que les arguments sont si évidents que personne n’a jugé qu’il valait la peine de les énoncer. S’il en est ainsi, n’ayons pas peur d’être évidents (*obvious*). Voici un argument qui est je crois évident (je ne veux pas dire qu’il est évidemment bon ; je veux dire que c’est un argument qui viendrait assez vite à l’esprit d’un philosophe qui se demanderait quels arguments supportent l’incompatibilisme) :

Si le déterminisme est vrai, alors nos actions sont les conséquences des lois de la nature et d’événements du passé éloigné. Mais ce qui est arrivé avant notre naissance ne dépend pas de nous (*is not up to us*), pas plus que ce que sont les lois de la nature ne dépend de nous. Les conséquences de ces deux choses (y compris nos actes présents) ne dépendent alors pas de nous.

J’appellerai cet argument l’*Argument de la Conséquence*. Au chapitre III, je soutiendrai l’incompatibilisme en présentant trois versions très détaillées de l’Argument de la Conséquence. Or, si vous préférez – mais comment dénombre-t-on les arguments ? – je présenterai trois arguments détaillés dont chacun est suggéré par l’Argument de la Conséquence.

Au chapitre IV, j’examinerai trois arguments en faveur du compatibilisme : l’ »Argument du Cas Paradigmatique », l’« Argument de l’Analyse Conditionnelle », et un argument que j’appellerai l’Argument *Mind* parce qu’il est très souvent apparu dans les pages de cette revue.

L’Argument du Cas Paradigmatique tente d’établir la compatibilité du libre arbitre et du déterminisme par l’examen de cas d’action humaine qui, allègue-t-on, servent de paradigmes pour enseigner la signification de mots comme ‘libre’.

L’Argument de l’Analyse Conditionnelle maintient que les énoncés qui attribuent aux agents humain le pouvoir ou la capacité d’agir autrement doivent être analysés comme des conditionnels déguisés, qui, quand on écarte leur déguisement, sont visiblement compatibles avec le déterminisme.

L’Argument *Mind* procède en identifiant l’indéterminisme avec le hasard et en soutenant qu’un acte qui survient par hasard, si un événement qui survient par hasard peut être appelé un acte, ne peut pas être sous le contrôle de son agent putatif, et ne peut donc pas avoir été réalisé librement. (Dans ce bref énoncé de l’Argument *Mind* j’ai laissé confondus trois fils de raisonnement que je démêlerai au chapitre IV). Les défenseurs de l’Argument *Mind* concluent par conséquent que le libre arbitre est non seulement compatible avec le déterminisme mais implique le déterminisme.

Je soutiendrai au chapitre IV que ces arguments échouent. Il n’y a pas, selon moi, d’autre argument sérieux en faveur du compatibilisme. Laissez-moi donner simplement un exemple d’un argument qui n’a pas à être pris au sérieux. Certains philosophes ont fait valoir que l’idée d’un conflit entre libre arbitre et déterminisme tient à la confusion de la contrainte (compulsion) avec une détermination par des lois causales. En effet, soutiennent ces philosophes, faire quelque chose de son plein gré (*of one’s own free will*) c’est faire cette chose sans être contraint de le faire, et se comporter en accord avec un ensemble déterministe de lois causales, ce n’est pas être contraint. Je réponds que cet argument confond l’accomplissement de quelque chose de son plein gré (libre arbitre) et le fait d’avoir le libre arbitre quant à ce qu’on fait. Ce n’est pas la même chose. L’exemple suivant le montre. Supposons qu’un homme se trouve dans une pièce et soit très content d’y être ; supposons qu’en fait il veut vraiment rester dans cette pièce et qu’il serait très difficile de lui faire seulement considérer l’idée de la quitter. Alors, selon moi, il demeure dans la pièce de son plein gré. Mais nous pouvons de manière parfaitement cohérente continuer à supposer qu’il n’a pas le libre arbitre, qu’il n’est pas libre de quitter la pièce : supposons que, sans qu’il le sache, la seule porte est verrouillée et qu’il n’est pas en son pouvoir de l’ouvrir.

On pourrait répondre que notre agent imaginaire ne reste pas dans la pièce de son plein gré. Je ne sais pas si cela est correct, mais je ne défendrai pas ce point. Car, s’il est vrai que notre agent n’est pas resté dans la pièce de son plein gré, alors nous ne pouvons pas établir qu’une personne fait quelque chose de son plein gré en établissant que cette action n’est pas contrainte (*uncompelled*). Mais l’argument de la contrainte que nous avons considéré dépend certainement de la prémisse que l’on *peut* établir qu’une personne a agi de son plein gré. Accordons cette prémisse. L’exemple de l’homme enfermé dans la pièce montre qu’il ne suit pas de qu’une personne fasse quelque chose de son plein gré qu’elle *puisse* agir autrement. Il ne s’ensuit donc pas, du fait que nous faisons sans aucun doute très souvent des choses de notre plein gré que la thèse du libre arbitre est vraie. Par conséquent, le Problème de la Compatibilité ne sera pas résolu par quelques réflexions sans intérêt sur la contrainte.

**1.7** Si les arguments du chapitre III sont bons, alors l’incompatibilisme est vrai. Ces arguments ont des prémisses. Certaines sont plus contestables que d’autres. Autrement dit, certaines des prémisses du chapitre III seront acceptées sans discussion par le compatibiliste, mais il voudra en discuter d’autres. Appelons *P* la conjonction de ces prémisses contestables. Supposons que je veuille accorder que si certaines de mes prémisses sont fausses, ces prémisses fausses font partie de la conjonction *P*. Le compatibiliste et moi sommes d’accord que, si le compatibilisme est vrai, alors *P* est faux. Un compatibiliste a effectivement soutenu que cette proposition sur laquelle lui et moi sommes d’accord implique que je commets une pétition de principe contre le compatibilisme en adoptant *P*.

Il devrait suffire de montrer que la situation dans laquelle cet argument nous place le compatibiliste et moi est parfaitement symétrique : je suis en position d’employer le même argument, *mutatis mutandis*, pour prouver la conclusion que le choix de ses prémisses est une pétition de principe, et je serais tout autant justifié à employer l’argument contre lui qu’il l’est à l’employer contre moi. Mais pourquoi, me suis-je demandé avec un certain malaise (*uneasily*), dirait-on quelque chose qui peut être réfuté aussi facilement (*easily*) ? Je crois qu’il y a deux réponses possibles. (i) Le compatibiliste pense que le compatibilisme est vrai à première vue et que la charge de la preuve incombe à l’incompatibiliste. (Quand un philosophe dit : « la charge de la preuve vous incombe », il veut dire : « vous devez déduire vos conclusions de vérité de l’expérience sensible immédiate, au moyen d’un argument qui est formellement valide selon les lois de la logique élémentaire ; tandis que moi je peux employer toute tactique dialectique qui me semblera utile »). (ii) Il pense que les prémisses dont il dérive le compatibilisme sont plus plausibles que celles dont je dérive l’incompatibilisme.

Quant à la première possibilité, je récuse l’idée que le compatibilisme soit à première vue correct et l’incompatibilisme à première vue erroné. C’est même tout le contraire, si vous voulez mon avis. Mais je supposerai qu’aucune des deux propositions n’est à première vue correcte. Je les traiterai comme des thèses dont la plausibilité initiale est identique, et c’est, selon moi, la seule façon raisonnable d’approcher le Problème de la Compatibilité.

Dans la section 4.3, je tenterai de ruiner la thèse que les prémisses du compatibiliste sont à première vue plus plausibles que les miennes en comparant les prémisses d’un argument en faveur du compatibilisme, l’Argument de l’Analyse Conditionnelle, avec les prémisses de l’un des arguments incompatibilistes présentés au chapitre III. Je pense que le lecteur sans préjugé – s’il y en a : très vraisemblablement quiconque ira dans sa lecture jusqu’au chapitre IV y aura ajouté de fortes impressions (feelings) sur le Problème de la Compatibilité – accordera que, si les prémisses de mon argument et celles de l’Argument de l’Analyse Conditionnelle sont considérées indépendamment de leur implication dans le Problème de la Compatibilité, alors les premières devront être tenues pour beaucoup plus probables que les secondes.

**1.8** Si les arguments des chapitres III et IV sont contraignants, alors j’aurai fourni de bonnes raisons de penser que le libre arbitre et le déterminisme sont incompatibles. Supposez que j’ai raison. Supposez que ces thèses sont incompatibles. Laquelle devrions-nous accepter ? En guise de première étape vers une réponse à cette question, je me tournerai, au chapitre V, vers la question : « que signifierait un rejet du libre arbitre ? » Je soutiendrai qu’un tel rejet aurait au moins deux conséquences intéressantes.

D’abord, quiconque rejetterait le libre arbitre ne pourrait pas délibérer de manière consistante sur des actions futures. Il en est ainsi, selon mon argument, simplement en raison du fait qu’on ne peut pas délibérer sans croire que les choses sur lesquelles on délibère sont des choses qu’il est possible de faire. L’importance que l’on accorde à cette conséquence sera, bien entendu, fonction de l’importance que l’on accorde à la consistance (cohérence, non contradiction).

Deuxièmement, et, je crois, de manière plus importante, le refus de l’existence du libre arbitre conduit au refus de l’existence de la responsabilité morale. Jusqu’à il y a peu, la plupart des philosophes auraient tenu cette proposition pour évidente. Mais si l’un de ces philosophes avait dû défendre cette thèse évidente, il aurait sans doute fait appel au principe suivant : une personne ne peut être tenue pour moralement responsable de ce qu’elle a fait que si elle aurait pu agir autrement. Dans un récent article remarquable, Harry Frankfurt a présenté des contre-exemples convaincants à ce principe. Je consacrerai l’essentiel du chapitre V à montrer que même si Frankfurt a raison, il est néanmoins vrai que la responsabilité morale n’est possible que si nous avons le libre arbitre.

Certains philosophes répondront peut-être à ce point de l’argument que, tandis que je peux avoir montré qu’*en un certain sens* le libre arbitre est incompatible avec le déterminisme, et tandis que je peux avoir montré qu’*en un certain sens* le libre arbitre est logiquement nécessaire pour la responsabilité morale, je n’ai pas montré qu’il y avait une seule notion de libre arbitre qui ait ces deux caractéristiques. Par conséquent, pourraient-ils dire, je ne suis pas en position de dire que des considérations se rapportant à la responsabilité morale peuvent être utilisées pour montrer que nous devons accepter la doctrine *appelée* ‘libre arbitre’ aux chapitres III et IV, où est montrée son incompatibilité avec le déterminisme.

Je répondrai à cette objection de deux manières. D’abord, je demanderai au lecteur d’examiner les prémisses des arguments du chapitre III après les avoir réécrit selon la règle suivante : à chaque endroit où apparaît le mot ‘libre arbitre’ dans les prémisses des arguments, remplacez-les par les mots ‘libre arbitre au sens où le *libre arbitre* est pertinent pour les questions de responsabilité morale’. Je prétends que le lecteur trouvera que les prémisses réécrites ne sont pas moins plausibles que les prémisses originales. Deuxièmement, je présenterai un argument pour l’incompatibilité de la responsabilité morale et du déterminisme qui ne fait aucune mention du libre arbitre, bien qu’il soit structurellement identique avec l’un des arguments pour l’incompatibilité du libre arbitre et du déterminisme présenté au chapitre III. Je crois que cet argument « direct » en faveur de l’incompatibilité de la responsabilité et du déterminisme aura la caractéristique suivante : il sera clairement correct si et seulement si l’argument correspondant du chapitre III est correct (*sound*). Mais si cela est vrai, alors il semble très peu probable que le libre arbitre dont on montre au chapitre III qu’il est incompatible avec le déterminisme soit un genre de « libre arbitre » qui n’ait rien à voir avec la responsabilité morale.

La principale conclusion du chapitre V sera donc que le rejet du libre arbitre – juste au sens de ‘libre arbitre’ selon lequel nous avons soutenu plus tôt que le libre arbitre est incompatible avec le déterminisme – c’est rejeter la responsabilité morale.

Au chapitre VI, je discuterai le Problème Traditionnel, c’est-à-dire, le problème de montrer comment le déterminisme est vrai, ou de savoir si la thèse du libre arbitre est vraie, ou si aucun des deux n’est vrai.

Je procéderai en demandant quelles raisons nous avons pour penser que le déterminisme est vrai et quelles raisons nous avons de penser que la thèse du libre arbitre est vraie.

Il y a deux sortes de raisons de croire au déterminisme. D’abord, on pourrait croire au déterminisme parce que l’on croit que la science a montré que le déterminisme était vrai. Je soutiendrai en détail que, si la science a montré quelque chose, c’est que le déterminisme est faux. Deuxièmement, on pourrait croire que le déterminisme est une conséquence logique du Principe de Raison Suffisante. Je montrerai que, quoi qu’il en soit de ce point, le Principe de Raison Suffisante doit être rejeté, car il entraîne l’effondrement de toutes les distinctions modales.

En plus de demander quelles raisons pourraient être apportées en faveur du déterminisme, nous demanderons également quelles raisons pourraient être apportées en faveur d’une thèse qui lui est étroitement reliée, mais qui est plus faible : la thèse que les être humains, comme des ordinateurs digitaux, se comportent de manières entièrement déterminées par leurs états passés et les entrées (*input*) présentes. Il est important de considérer cette thèse parce que : (i) il semble qu’elle serait incompatible avec le déterminisme si et seulement si le déterminisme au sens propre l’est ; (ii) à la différence du déterminisme au sens propre elle n’est pas, même à première vue, en conflit avec la théorie physique actuelle ; et (iii) on prétend communément que l’étude empirique des êtres humains a révélé des faits qui la supportent fortement. Je soutiendrai que cette prétention commune est un pur coup de bluff.

La conclusion des arguments dont les derniers paragraphes offrent un résumé est que ni la physique, ni la raison pure ne supportent le déterminisme, et, bien plus, que l’étude scientifique du comportement des êtres humains est « à toutes fins pratiques » déterminée.

Quelles raisons peut-on donner en faveur de la thèse du libre arbitre ? On ne peut pas maintenir sérieusement, à mon avis, que nous pouvons savoir par une sorte d’introspection si nous avons le libre arbitre ou non. Et on ne peut pas soutenir que l’étude empirique des êtres humains nous aurait montré que nous avons ou non le libre arbitre. Le seul argument pertinent paraît être celui-ci : si nous n’avons pas le libre arbitre, il n’y a rien de tel que la responsabilité morale ; par conséquent, puisqu’il y a quelque chose comme la responsabilité morale, il y a quelque chose comme le libre arbitre. (En outre, puisque le libre arbitre est incompatible avec le déterminisme, le déterminisme est faux). La première prémisse de cet argument est défendue au chapitre V, de la manière évoquée plus haut. Au chapitre VI nous examinerons sa seconde prémisse, et je défendrai mon usage de cet argument contre l’objection disant que argumenter ainsi pour un incompatibiliste revient à prétendre être capable de prouver que le déterminisme – une thèse sur le mouvement e la matière dans le vide – peut être réfuté par une réflexion *a priori* sur la responsabilité morale. J’examinerai aussi la condition où se trouvent certains philosophes (leur chute dans les filets du « scientisme ») qui leur rend très difficile, psychologiquement, de croire qu’un argument aussi facile (*tender minded*) puisse fournir une bonne raison de rejeter le déterminisme.

J’envisagerai enfin la question « Que diriez-vous si, après tout, le progrès de la science montrait que l’indéterminisme est intenable ? »

1. Néologisme qui vise à parler de manière non ambiguë de la légalité des lois de la nature (NdT) [↑](#footnote-ref-1)