

possible que ce soit là la véritable explication. Mais, s'il en est ainsi, cela ne fait bien sûr qu'ajouter à la difficulté d'expliquer le sens du « falloir » inconditionnel, puisque, dans ce cas, il y aurait deux significations différentes de « falloir », toutes deux inconditionnelles, et pourtant ni l'une ni l'autre, apparemment, identiques au « falloir » logique.

Le libre arbitre¹

Tout au long de ces trois derniers chapitres, notre attention s'est portée sur les diverses objections que l'on pourrait formuler contre la théorie énoncée aux chapitres I et II. Et celle qui a été étudiée en dernier consistait à affirmer que la question de savoir si une action est bonne ou mauvaise *ne dépend pas* de ses conséquences *réelles*, parce que dans tous les cas où, *pour autant que l'agent ait une capacité de prévision*, il est *probable* que les conséquences seront les meilleures possibles, l'action est toujours bonne, même si lesdites conséquences *ne sont pas réellement* les meilleures possibles. En d'autres termes, cette objection reposait sur l'idée que le bon et le mauvais sont en un sens dépendants de ce que *peut savoir* l'agent. Et, dans le présent chapitre, je me propose de passer aux objections qui reposent, elles, sur l'idée selon laquelle le bon et le mauvais dépendent de ce que *peut faire* l'agent.

Il faut ici se souvenir qu'*en un sens*, notre théorie, sous sa forme originale, est valide et qu'elle souligne même avec insistance le fait qu'il en est ainsi. Nous avons, par exemple, souvent fait référence à cette théorie dans le dernier chapitre en tant qu'elle affirme qu'une action n'est bonne que si elle produit les meilleures conséquences pos-

1. *Note de l'éditeur* : Le texte présenté ici est le chapitre VI (p. 196-222) de *Ethics*, publié en 1912 pour la collection « Home University Library of Modern Knowledge » (Éd. Williams & Norgate, Londres). En 1966 la seconde édition de cet ouvrage fut publiée dans la collection « Oxford Paperbacks University Series » par l'Oxford University Press, Londres. Nous reproduisons ici ce chapitre avec l'aimable autorisation d'Oxford University Press et de M. Timothy Moore.

sibles ; et par « les meilleures conséquences possibles », on entendait ces conséquences qui sont au moins aussi bonnes que celles qui auraient découlé d'une action que l'agent *aurait pu* faire à la place de celle-ci. Cette théorie présuppose donc que dans tous les cas où une action volontaire est bonne ou mauvaise (*right or wrong*) (et nous n'avons toujours parlé que d'actions *volontaires*), il est vrai qu'en un sens l'agent *aurait pu* faire autre chose à la place. C'est là un aspect essentiel de cette théorie.

Mais il faut maintenant rappeler au lecteur que nous avons utilisé les mots « pouvoir » (*can*), « aurait pu » et « possible » en un sens particulier. On a expliqué au premier chapitre (p. 29-31), que nous nous proposons, dans le seul but d'être bref, de dire qu'un agent *aurait pu* faire une action donnée qu'il n'a pas faite, dans tous les cas où il est vrai qu'il aurait pu la faire *s'il* avait choisi ; et de même, par « ce qu'il *peut* faire » ou ce qui est *possible*, nous avons toujours entendu seulement ce qui est possible, *s'il* choisit. Notre théorie n'affirme donc pas, par conséquent, que le bon et le mauvais dépendent de ce que l'agent *peut* faire de façon absolue, mais seulement de ce qu'il peut faire *s'il* choisit ; ce qui est tout à fait différent. Car, en se limitant ainsi, notre théorie évite une controverse à laquelle ne peuvent se soustraire ceux qui affirment que le bon et le mauvais dépendent seulement de ce que l'agent *peut* faire absolument. Il se trouvera peu de personnes, si tant est qu'il y en ait, pour nier expressément que très souvent nous aurions vraiment pu, si nous avions choisi, faire autre chose que ce que nous avons réellement fait. Mais dès lors que l'on affirme que tout homme quel qu'il soit *aurait toujours pu* faire autre chose que ce qu'il a fait, il va se trouver beaucoup de personnes qui *nieront* une telle affirmation. Donc la conception que nous considérons dans le présent chapitre – selon laquelle le bon et le mauvais dépendent de ce que *peut* absolument faire l'agent – nous engage tout de suite dans une controverse très délicate – celle du libre arbitre (*free will*). De nombreuses personnes nient farouchement que tout homme un jour *aurait pu* faire autre chose que ce qu'il a fait réellement, ou qu'il *peut* faire autre chose que ce qu'il *fera* ; et d'autres affirmeront le contraire avec autant de ferveur. Et quelle que soit la conception affirmée, si elle se combine à

l'idée que le bon et le mauvais dépendent de ce que l'agent *peut* absolument faire, elle est susceptible de contredire très sérieusement notre théorie. Il suffit en effet que ceux qui soutiennent qu'aucun homme n'*aurait* jamais pu faire quoi que ce soit d'autre que ce qu'il a fait maintiennent *aussi* que le bon et le mauvais dépendent de ce que nous *pouvons* faire, pour qu'ils doivent logiquement soutenir qu'aucune de nos actions n'est jamais bonne et qu'aucune n'est jamais mauvaise ; et c'est, à mon avis, cette conception qui est souvent réellement soutenue et qui bien sûr constitue pour notre théorie une objection très sérieuse, voire fondamentale, puisque au contraire notre théorie implique que nous agissons souvent *mal*, pour ne pas dire que nous n'agissons jamais tout à fait bien. Quant à ceux qui sont d'avis que nous *pouvons* de façon absolue faire des choses que nous ne faisons pas, et que le bien et le mal (*right and wrong*) dépendent de ce qu'ainsi nous *pouvons* faire, ceux-là sont aussi susceptibles d'être amenés à contredire notre théorie, bien que pour une raison différente. Notre théorie affirme ce qui suit : pourvu qu'un homme ait pu faire autre chose, *s'il* l'avait choisi, cela suffit à nous permettre de dire que son action est vraiment bonne ou mauvaise. Mais ceux qui défendent la conception dont nous traitons ici seront à même de répondre que cette condition n'est absolument pas suffisante : pour eux, dire qu'elle *est* suffisante, c'est une erreur totale de conception de la nature du bien et du mal. Et, diront-ils, pour qu'une action soit *vraiment* bonne ou mauvaise, il est absolument essentiel que l'agent ait été *réellement capable* d'agir différemment, c'est-à-dire capable en un sens tout à fait autre que celui d'être capable seulement *s'il* l'avait choisi. Si tout ce qui était réellement vrai de nous, c'était simplement que nous aurions pu agir différemment *si* nous l'avions choisi, diraient ces objecteurs, il serait réellement vrai qu'aucune de nos actions n'est jamais bonne (*right*) et qu'aucune n'est jamais mauvaise (*wrong*). Ils diront donc que notre théorie passe complètement à côté d'une condition absolument essentielle du bien et du mal – celle qui veut que pour qu'une action soit bonne ou mauvaise, celle-ci soit *librement* effectuée. Et, en outre, beaucoup d'entre eux affirmeront aussi que, souvent, la catégorie d'actions que nous avons le *pouvoir* absolu de faire n'est pas identique à la catégorie des choses que

nous pouvons faire, *si* nous l'avons choisi. Il se peut qu'ils disent par exemple que, très souvent, une action que nous *aurions pu* faire *si* nous avions fait le choix est néanmoins une action que nous *n'aurions pas pu* faire ; et qu'une action est toujours bonne si elle produit des conséquences aussi bonnes que toute autre action que nous *aurions* réellement *pu* faire à sa place. D'où il suivra que de nombreuses actions que notre théorie déclare être *mauvaises* seront, selon eux, bonnes parce que ces actions sont réellement les meilleures de toutes celles que nous *aurions pu* faire, bien qu'elles *ne* soient *pas* les meilleures de toutes celles que nous aurions pu faire, *si* nous l'avions choisi.

Or ces objections me semblent être les plus sérieuses que nous ayons eu à étudier jusqu'ici. Elles me semblent l'être 1 / parce qu'il est très difficile d'être sûr que, comme ils l'affirment, le bon et le mauvais dépendent de ce que nous *pouvons* faire et pas seulement de ce que nous pouvons faire, *si* nous le choisissons ; et 2 / parce qu'il est très difficile de savoir avec certitude en quel sens il est vrai que nous ayons jamais *pu* faire autre chose que ce que nous avons réellement fait. Je ne professe pas la moindre certitude sur l'une ou l'autre de ces questions. Et tout ce que je puis espérer faire, c'est de signaler certains faits qui me semblent clairement établis, bien que l'on n'y fasse guère attention ; et ainsi, isoler clairement les questions qui me semblent être réellement douteuses et difficiles, pour contribuer à la décision du lecteur.

Commençons par celle-ci : est-il vrai qu'un homme ait jamais *pu* faire autre chose que ce qu'il a réellement fait ? Mais, avant tout, je pense que je ferais mieux d'expliquer exactement en quoi cette question me semble être en rapport avec celle du libre arbitre. Car c'est un fait que, dans les nombreuses discussions sur le libre arbitre, cette question précise n'est pas du tout mentionnée ; de sorte qu'on pourrait penser que ces deux questions n'ont vraiment absolument rien à voir l'une avec l'autre. D'ailleurs je pense que certains philosophes laissent nettement supposer qu'elles n'ont rien à voir entre elles : ils donnent l'impression de penser que l'on peut dire de notre arbitre (*wills*) qu'il est, au sens propre, libre même si *jamais* nous ne pouvons, quel que soit le sens de ce terme, faire quoi que ce soit d'autre que ce qu'en définitive nous faisons effectivement. Mais cette opinion, si on la pro-

fesse, me semble être un abus de langage manifeste. Ce que l'on comprend d'ordinaire par le fait d'affirmer que nous disposons d'un libre arbitre implique très certainement que nous avons parfois le pouvoir d'agir autrement que comme nous agissons réellement ; si donc quelqu'un nous dit que nous avons un libre arbitre, tout en voulant nier dans le même temps que nous ayons jamais un tel pouvoir, il est tout simplement en train de nous induire en erreur. Il est certain que nous *n'avons pas* de libre arbitre, au sens ordinaire du terme, s'il est vrai que nous *n'aurions* jamais *pu*, quel que soit le sens que l'on donne à ce verbe, faire quoi que ce soit d'autre que ce que nous avons fait ; de sorte qu'à cet égard, ces deux questions sont très certainement liées. Mais, d'autre part, le simple fait (s'il s'agit d'un fait) que nous *puissions* parfois, en *un* sens, faire ce que nous ne faisons pas, ne nous donne pas nécessairement le droit de dire que nous *disposons* d'un libre arbitre. Il est certain que nous *n'avons pas* le libre arbitre, à *moins* de pouvoir faire ce que nous ne faisons pas ; mais il ne s'ensuit pas que nous *l'avons*, même si nous *pouvons* faire ce que nous ne faisons pas. Que nous l'ayons ou non dépend du sens précis d'après lequel il est vrai que nous pouvons faire ce que nous ne faisons pas. De sorte que même si nous décidons que très souvent nous *pouvons*, en *un certain* sens, faire ce que nous ne faisons pas, cette décision, par elle-même, ne nous autorise pas à dire que nous avons le libre arbitre.

A mon avis, le premier point sur lequel il nous faudrait être très clair, et sur lequel nous pouvons l'être, c'est certainement que, souvent, nous *pouvons*, en *un certain* sens, faire ce que nous ne faisons pas. Il est clair, je pense, qu'il en est ainsi et il est également très important que nous prenions conscience qu'il en est ainsi. Car beaucoup d'auteurs sont enclins à affirmer, sans la moindre restriction que nul *n'aurait pu*, en n'importe quelle circonstance, faire autre chose que ce qu'il a effectivement fait en cette circonstance. En affirmant cela simplement et sans restriction, ils impliquent bien sûr (même s'ils n'avaient pas l'intention de le faire) que, parmi les sens qui appartiennent en propre à l'expression « *aurait pu* », il n'y a pas de sens auquel il est vrai qu'un homme aurait *pu* agir différemment. Et c'est cette implication qui est, je pense, de façon certaine, absolument fautive. C'est pourquoi, toute personne qui affirme, sans restric-

tion : « Rien *n'aurait* jamais *pu* se passer sinon ce qui s'est réellement passé », fait une affirmation tout à fait injustifiable qu'elle-même ne peut s'empêcher de rendre constamment contradictoire. Il est important d'insister sur ce point, parce que nombreux sont ceux qui font cette assertion sans réserve, sans voir à quel point elle contredit brutalement ce qu'eux-mêmes (et tout le monde) croient, et croient justement, à d'autres moments. Si cependant ils introduisent une restriction – s'ils se contentent de dire : « En *un* certain sens de l'expression "*aurait pu*", rien *n'aurait* jamais *pu* se passer sinon ce qui s'est effectivement passé » –, il se peut alors qu'ils aient parfaitement raison : car nous ne contestons pas qu'ils puissent avoir raison. Tout ce que nous affirmons, c'est qu'en *un* sens parfaitement correct et légitime de l'expression « *aurait pu* », l'un des sens auxquels elle est le plus généralement utilisée, il est tout à fait certain que des choses qui ne se sont pas produites *auraient pu* se produire. Et ce qui suit va en apporter la preuve.

En de multiples occasions dont nous ne saurions exagérer la fréquence, il nous arrive à tous de distinguer entre deux choses dont ni l'une ni l'autre ne s'est produite – distinction que nous exprimons ainsi : alors que l'une *aurait pu* se produire, l'autre *n'aurait pas pu* se produire. Il n'y a pas de distinction plus commune que celle-ci. Et, à mon avis, nul ne peut, s'il examine équitablement les cas dans lesquels nous faisons cette distinction, mettre en doute les trois choses suivantes : 1 / que très souvent il y a vraiment *une certaine* distinction entre les deux choses, laquelle correspond aux termes que nous employons ; 2 / que cette distinction qui *existe bien* entre ces choses, est *celle* que nous voulons exprimer en disant que l'une était possible et l'autre impossible ; et 3 / que cette façon de l'exprimer est un sens parfaitement correct et légitime de ladite expression. Mais, s'il en est ainsi, il s'ensuit absolument que l'un des usages les plus généraux et les plus légitimes des expressions « *aurait pu* » et « *n'aurait pas pu* » consiste à exprimer une différence qui souvent distingue deux choses dont *ni l'une ni l'autre* ne s'est réellement produite. Quelques exemples suffiront. *J'aurais pu* faire 2 km de marche en une demi-heure ce matin, mais je *n'aurais sûrement pas pu* faire 4 km de course en cinq minutes. *De fait*, je n'ai accompli ni l'une ni l'autre de ces deux actions ; mais il

est totalement absurde de dire que le simple fait que je n'ai accompli ni l'une ni l'autre permet d'éliminer la distinction qu'il y a entre elles, que j'exprime en disant que l'une d'entre elles *était*, alors que l'autre *n'était pas*, en mon pouvoir. *Bien que* je n'aie fait ni l'une ni l'autre, l'une m'était pourtant certainement *possible* en un sens où l'autre m'était complètement *impossible*. Ou, pour prendre un autre exemple : il est vrai, en règle générale, que le chat *peut* grimper aux arbres alors que le chien en est *incapable*. Supposons qu'un certain après-midi, ni le chat de A ni le chien de B ne grimpent *effectivement* à un arbre. Il est tout à fait absurde de dire que ce simple fait prouve que nous aurons probablement tort de dire – ce qu'à coup sûr nous dirions dans la plupart des cas – que le chat *aurait pu* grimper à un arbre, bien qu'il ne l'ait pas fait, alors que le chien *n'aurait pas pu* le faire. Prenons encore un exemple qui porte sur un objet inanimé. Certains bateaux *peuvent* filer vingt nœuds, alors que d'autres *ne peuvent pas* filer plus de quinze nœuds. Et le simple fait qu'en une occasion particulière un navire filant vingt nœuds *n'a pas réellement* atteint cette vitesse ne nous autorise pas à dire qu'il *n'aurait pas pu* l'atteindre au sens où un navire filant quinze nœuds *n'aurait, lui, pas pu* l'atteindre. Au contraire nous pouvons tous distinguer, et distinguerions tous, entre les cas (un accident d'hélice par exemple) dans lesquels il ne s'est pas déplacé à cette vitesse, *parce que* cela lui était impossible, et les cas où il ne l'a pas atteinte *bien qu'il l'eût pu*. On pourrait multiplier à l'infini les exemples de ce genre ; et il est assez évident que nous utilisons tous *continuellement* de telles expressions : lorsque, considérant deux événements, dont ni l'un ni l'autre ne se sont *effectivement* produits, il nous arrive continuellement de les distinguer en disant : alors que l'un *était possible*, bien qu'il ne se fût pas produit, l'autre était *impossible*. Et il est tout à fait évident que ce que nous voulons dire par là – quoi que ce puisse être – est quelque chose qui est souvent parfaitement vrai. Mais, s'il en est ainsi, toute personne qui affirme, sans réserve, « Rien *n'aurait* jamais *pu* se produire sinon ce qui s'est effectivement produit » ne fait rien d'autre qu'affirmer ce qui est faux.

Il est donc tout à fait certain que, bien souvent, nous aurions *pu* (en *un certain sens* de ce verbe) faire ce que nous n'avons pas fait. Voyons

à présent quel est le rapport entre ce fait et l'argument par lequel on essaie de nous persuader que ce *n'est pas* un fait.

C'est un argument bien connu, et je vais l'exposer très simplement. On présuppose (pour des raisons qu'il n'est pas nécessaire d'étudier) qu'absolument tout ce qui arrive a une *cause* qui est à trouver dans ce qui l'a précédé. Mais dire cela, c'est affirmer que ce qui arrive découle *nécessairement* de quelque chose qui l'a précédé; ou, en d'autres termes, qu'une fois que les événements précédents qui sont sa cause se sont produits, ce qui advient *ne pouvait qu'advenir*. Mais dire que cela *ne pouvait qu'advenir*, c'est dire que rien d'autre *n'aurait pu* se produire à la place; de sorte que, si *tout* a une cause, *rien* n'aurait jamais pu se produire sinon ce qui s'est produit.

Admettons, à présent, que cette prémisse est correcte: que tout *a* vraiment une cause. Qu'est-ce qui en découle vraiment? Évidemment, tout ce qui en découle, c'est que, en *un certain* sens du terme «pouvoir», rien *n'aurait* jamais *pu* se produire, sinon ce qui s'est effectivement produit. Voilà ce qui en découle *effectivement*. Mais *si* le mot «pouvoir» est ambigu — si, en d'autres termes, il est employé en des sens différents dans des circonstances différentes —, il est évidemment tout à fait possible que, bien qu'en *un certain* sens, rien n'eût jamais pu se produire d'autre que ce qui s'est effectivement produit, cependant, en *un autre sens*, il peut être vrai qu'en même temps certaines choses qui ne se sont pas produites *auraient pu* se produire. Quelqu'un peut-il affirmer avec certitude que le mot «pouvoir» (*could*) *n'est pas* ambigu? Qu'il ne peut pas avoir plus d'un sens légitime? *Il se peut* que ce terme ne soit pas ambigu; et, *si* c'est le cas, alors le fait que certaines choses qui ne se sont pas produites *auraient pu* se produire serait vraiment en contradiction avec le principe selon lequel tout *a* une cause; et, en ce cas, il faudrait à mon avis abandonner ce principe, tant est certain le fait que bien souvent nous *aurions pu* faire ce que nous n'avons pas fait. Mais on ne devrait certainement pas présupposer que le mot «pouvoir» *n'est pas* ambigu sans disposer de la preuve la plus nette. Or je pense qu'on présuppose souvent cela sans la moindre preuve; tout simplement parce qu'il ne vient pas spontanément à l'esprit de chacun que les mots sont souvent ambigus. Par exemple, on présuppose sou-

vent que ce qui est en jeu dans cette controverse du libre arbitre, c'est seulement la question de savoir s'il y a une cause à tout, ou s'il peut parfois se trouver des actes volontaires sans cause. Ceux qui affirment que nous *avons* le libre arbitre se croient obligés d'affirmer que les actes volontaires peuvent parfois n'avoir *aucune* cause; et ceux pour qui tout *a* une cause pensent avoir trouvé dans cette affirmation la preuve que nous n'avons pas de libre arbitre. Mais, en réalité, il est extrêmement douteux que le libre arbitre soit d'une quelconque façon en contradiction avec le principe selon lequel tout *a* une cause. Mais que cette contradiction existe ou non dépend d'une question très délicate qui porte sur le sens du terme «pouvoir». Tout ce qu'il y a de certain sur cette question, c'est 1/ que, si nous avons le libre arbitre, il est probablement vrai qu'en *un certain* sens nous *aurions* parfois *pu* faire ce que nous n'avons pas fait effectivement; et 2/ que, si tout *a* une cause, il est probablement vrai qu'en *un certain* sens nous *n'aurions jamais pu* faire ce que nous n'avons pas fait effectivement. Ce qui est en revanche tout à fait *incertain*, et ce sur quoi il est encore nécessaire de mener nos investigations, c'est de savoir si ces deux sens du mot «pouvoir» sont identiques.

Commençons par cette question: Que signifie le mot «pouvoir» (*could*) pris au sens auquel il est si certain que nous *aurions* souvent *pu* faire ce que nous n'avons pas fait effectivement? En quel sens *aurais-je pu*, par exemple, faire 2 km en vingt minutes de marche ce matin, bien que je ne l'aie pas fait? La réponse qui se présente à l'esprit de façon tout à fait évidente, c'est qu'après tout je veux peut-être simplement dire que j'aurais pu le faire, *si* tel avait été mon choix; autrement dit, c'est que (pour éviter une possible complication) nous ferions peut-être mieux de dire: «Je l'*aurais* fait *si* j'avais choisi de le faire.» En d'autres termes, cela donne à penser que nous utilisons souvent l'expression «j'*aurais pu*» simplement et seulement comme une abréviation de «je l'*aurais* fait *si* j'avais choisi de le faire». Et dans tous les cas où il est sûrement vrai que nous *aurions pu* faire ce que nous n'avons pas effectivement fait, il sera, je pense, difficile d'avoir la certitude que cette expression ou une autre semblable *n'est pas* ce que nous entendons par le mot «pouvoir». Le cas du navire peut sembler une excep-

tion, parce qu'il n'est sûrement pas vrai qu'il aurait filé vingt nœuds si ce navire l'avait choisi ; mais, même dans ce cas, il semble possible que ce que nous voulons dire, c'est simplement que le navire l'aurait fait si les hommes qui étaient à son bord l'avaient choisi. Il y a sûrement de bonnes raisons de penser que nous entendons très souvent par « aurait pu » un simple « aurait fait si tel ou tel avait fait ce choix ». Et, s'il en est ainsi, nous tenons là un sens de « pouvoir » auquel le fait que nous aurions souvent pu faire ce que nous n'avons pas fait est tout à fait compatible avec le principe qui veut que tout ait une cause : car dire que si j'avais accompli un certain acte de volonté – j'aurais fait quelque chose que je n'ai pas fait – ne contredit nullement ce principe.

Il y a une raison supplémentaire de supposer que c'est là ce que nous entendons souvent par « aurions pu », raison qui est aussi celle qui explique l'importance qu'il y a à mettre l'accent sur cette évidence que, très souvent, nous aurions agi différemment si nous avions voulu différemment ; cette raison, c'est que ceux selon qui nous n'aurions jamais pu faire quoi que ce soit que nous n'ayons pas fait, parlent et pensent souvent comme si cette négation impliquait vraiment la conclusion que nous n'aurions jamais agi différemment, même si nous avions voulu différemment. Je pense que c'est ce qui se produit dans deux exemples principaux – l'un qui a rapport avec le futur, l'autre avec le passé. Dans le premier, du fait qu'on affirme que rien ne peut advenir que ce qui adviendra, on est conduit à adopter la conception qu'on appelle le fatalisme – conception selon laquelle quoi que nous voulions, le résultat sera toujours identique ; conception selon laquelle, donc, il n'est jamais d'aucune utilité de faire un choix plutôt qu'un autre. Et cette conclusion s'ensuivra vraiment si par « pouvoir » nous entendons « adviendrait, que nous le voulions ou non ». Mais cette conclusion est sûrement fautive et ne découle sûrement pas du principe de causalité. Au contraire, des raisons de la même sorte exactement, et exactement aussi fortes que celles qui nous amènent à supposer que tout a une cause, amènent à conclure que si nous choisissons une action, le résultat sera toujours différent à certains égards de ce qu'il aurait été si nous avions choisi une autre action ; et nous savons aussi que cette différence consisterait parfois en ceci que ce que nous avons

choisi adviendrait à disparaître. Il est donc certainement souvent vrai du futur que, de deux actions entre lesquelles nous choisirions, l'une ou l'autre se ferait réellement, bien qu'il soit certain qu'une seule des deux se fera.

On trouve ensuite le cas où l'on est à même de parler et penser comme si, parce que nul n'aurait pu faire autre chose que ce qu'il a effectivement fait, il s'ensuivait qu'il ne l'aurait pas fait, même s'il avait eu ce choix, et ce second exemple se présente comme suit. Nombreux sont ceux qui semblent, en fait, conclure directement de la première de ces deux propositions que nous ne pouvons jamais trouver de justification aux éloges ou aux blâmes que nous adressons à quiconque pour quoi qu'il fasse ni à une quelconque distinction entre ce qui est bon ou mauvais, d'une part, et ce qui est chance ou malchance, de l'autre. Les auteurs concluent, par exemple, qu'il n'y a jamais aucune raison de traiter ou de considérer le fait de commettre volontairement un délit, différemment de la façon dont nous traitons ou considérons le fait de contracter involontairement une maladie. L'homme qui a commis le délit n'aurait pas pu, à les en croire, éviter de le commettre, pas plus que cet autre n'aurait pu éviter de contracter cette maladie ; les deux événements étaient tout aussi inévitables ; et bien qu'ils puissent être tous deux de grandes infortunes, bien que tous deux puissent avoir des conséquences très néfastes, aussi néfastes l'un que l'autre – il n'y a aucune justification quelle qu'elle soit, disent-ils, à la distinction que nous faisons lorsque nous disons que commettre le délit était une mauvaise action ou qu'il faut en faire le reproche moral à son auteur, alors que contracter cette maladie n'était pas une mauvaise action, et que cet homme ne devait encourir aucun reproche pour cette raison. Répétons-le, c'est vraiment cette conclusion qui suivra si, par « n'aurait pas pu », nous entendons « ne l'aurait pas évité même s'il l'avait voulu ». Mais, ce sur quoi j'insiste, c'est que cette conclusion ne découlera de ce qui précède que si nous partons du présupposé que nous avons relevé. C'est à dire que le simple fait que l'homme aurait réussi à éviter le délit s'il avait fait ce choix (ce qui est sûrement souvent vrai), alors que l'autre homme n'aurait pas réussi à éviter la maladie, même s'il l'avait choisi (ce qui est aussi sûrement souvent vrai), ce simple fait justifie

amplement quiconque considère et traite différemment les deux cas. Cette justification s'explique par le fait que, dans les cas où il dépendait *effectivement* de notre volonté qu'un événement survienne, alors, en agissant sur la volonté (ce que nous pouvons faire par le reproche ou la punition) nous avons souvent une chance raisonnable d'empêcher que ne se reproduisent des événements semblables à l'avenir ; alors que dans les cas où il *ne* dépendait *pas* de notre volonté que survienne l'événement, nous n'avons pas cette possibilité. Quant à ceux qui, dans leurs propos et leurs pensées, font comme si un homme qui provoque un malheur *volontairement* devait être traité et considéré exactement de la même façon que tel autre qui provoque un aussi grand malheur *involontairement*, nous pouvons dire fort justement que ceux-là parlent et pensent comme s'il n'était pas vrai que nous aurions jamais agi différemment même *si* nous avions voulu le faire. Et c'est pourquoi il est d'une extrême importance d'insister sur la certitude absolue du fait que, bien souvent, nous *aurions* vraiment agi différemment, *si* nous avions voulu différemment.

Il y a donc de bonnes raisons de penser que lorsque nous disons que nous *aurions pu* faire une chose que nous n'avons pas faite, nous voulons *souvent* indiquer simplement que nous l'*aurions* faite *si* nous l'avions choisie. Et, s'il en est ainsi, alors il est tout à fait certain qu'en *ce* sens, bien souvent nous *aurions* vraiment *pu* faire ce que nous n'avons pas fait effectivement ; il est aussi certain que ce constat n'est aucunement en contradiction avec le principe selon lequel tout a une cause. Je dois, pour ma part, avouer que je ne ressens pas du tout la même certitude dès lors qu'il s'agit de dire que ce n'est peut-être pas *tout* ce qu'habituellement nous voulons dire et entendons par l'affirmation que nous avons le libre arbitre ; par conséquent, ceux qui nient que nous ayons le libre arbitre nient en fait (bien qu'à n'en pas douter de façon souvent inconsciente) que nous n'*aurions* jamais agi différemment même si nous avions voulu différemment. On a parfois considéré que *c'est bien* là ce que nous voulons dire par l'affirmation que nous avons le libre arbitre ; et je ne puis trouver d'argument décisif en faveur de la position contraire. Et si c'est là ce que nous voulons dire, il s'ensuit de façon absolue que nous *avons* effectivement le libre

arbitre ; il s'ensuit également qu'il s'agit d'un fait parfaitement compatible avec le principe selon lequel tout a une cause ; il s'ensuit en outre que notre théorie sera tout à fait correcte quand elle fera dépendre la bonne et la mauvaise action de ce que nous *aurions pu* faire *si* nous l'avions choisi.

Mais il n'est pas douteux que pour de nombreuses personnes tout cela *ne suffira pas* à nous donner le droit d'affirmer que nous avons le libre arbitre ; elles seront de cet avis pour une raison qui est certainement plausible, bien qu'elle ne soit pas suffisamment concluante pour que je m'en satisfasse. Voici ce qu'elles diront : étant donné que, bien souvent, nous *aurions* agi différemment *si* nous avions fait un choix différent, il n'est cependant pas vrai que nous ayons le libre arbitre, sauf s'il est *également* souvent vrai qu'en de telles circonstances nous *aurions pu faire un choix* différent. On a ainsi représenté la question du libre arbitre comme étant simplement la question de savoir si nous *aurions* jamais *pu* choisir ce que nous n'avons pas choisi, ou si nous *pourrions* jamais choisir ce qu'en fait nous ne choisirons pas. Et puisque ce point de vue a quelque chose de plausible, il n'est, je pense, pas inutile de signaler qu'ici encore il est absolument certain qu'en deux sens différents, au moins, nous *aurions* souvent *pu* choisir ce qu'en fait nous n'avons pas effectivement choisi ; et qu'en aucun de ces deux sens ce fait ne contredit le principe de causalité.

Le premier de ces sens, c'est simplement un réemploi du sens ancien. Si, en disant que nous *aurions pu* faire ce que nous n'avons pas fait, nous voulons souvent dire que nous l'*aurions* fait *si* nous avions choisi de le faire, alors bien sûr, en disant que nous *aurions pu* choisir de le faire, il se peut que nous voulions simplement dire que nous *aurions* fait ce choix *si* nous avions choisi de *faire le choix*. Je pense qu'il est souvent vrai, indubitablement, que nous aurions choisi de faire une chose précise *si* nous avions choisi de faire le choix ; souvent vrai aussi que s'il est très souvent en notre pouvoir de faire un choix, c'est en ce sens primordial de l'expression. Très certainement, faire un effort pour nous amener à *choisir* une ligne d'action, cela se fait ; et je pense sans aucun doute que, bien des fois, si nous *avons* fait un tel effort, nous *aurions* fait un choix qu'en réalité nous n'avons pas fait.

Et, outre ce que nous venons de dire, il est un second sens auquel, chaque fois que nous avons en vue plusieurs lignes d'action différentes, il nous est *possible* de choisir n'importe laquelle d'entre celles-ci ; c'est un sens qui est sûrement d'une grande importance pratique, même s'il ne permet absolument pas de nous justifier lorsque nous affirmons que nous avons le libre arbitre. C'est un sens qui résulte du fait qu'en de telles circonstances, nous ne pouvons pratiquement jamais *connaître* à l'avance *et de façon certaine* le choix que nous ferons réellement ; or l'un des sens les plus fréquents du mot « possible », c'est celui auquel nous qualifions un événement de « possible » lorsque nul ne peut *savoir de façon certaine* que cet événement *ne se produira pas*. Il s'ensuit que chaque fois, ou presque, que nous avons fait un choix, après avoir étudié les autres options, il *était possible* que nous choisissions l'une de ces options que nous n'avons pas effectivement choisies ; et souvent, bien sûr, il n'était pas possible, mais hautement probable, que nous l'aurions fait. Et c'est sûrement un fait d'une grande importance pratique, parce que nombreux sont ceux qui sont trop facilement susceptibles de présupposer comme tout à fait certain qu'ils *ne feront pas* un choix donné, dont ils savent qu'ils auraient le devoir de le faire, s'il était possible ; et le fait pour eux de croire qu'ils ne le *feront pas* (ne *voudront pas* le faire) tend évidemment à les empêcher de le faire. Pour cette raison, il est important d'insister sur le fait qu'ils ne savent pratiquement jamais de façon certaine, s'agissant d'un choix donné, qu'ils *ne le feront pas*.

Il est donc tout à fait certain 1 / que nous *aurions* souvent *agi* différemment si nous l'avions choisi ; 2 / que, de même, nous aurions souvent fait un autre *choix* si nous avions choisi de faire ce choix différent ; et 3 / qu'il était presque toujours *possible* que nous décidions d'un autre choix au sens où nul ne pourrait savoir de façon certaine que nous *ne ferions pas* ce choix. Ces trois choses sont toutes des faits, et toutes sont parfaitement en cohérence avec le principe de causalité. Existe-t-il quelqu'un qui puisse entreprendre de dire de façon sûre qu'aucun de ces trois faits ni *aucune* combinaison entre eux ne nous permettra de dire que nous avons le libre arbitre ? Ou, si l'on suppose admis que nous n'avons pas le libre arbitre, à moins qu'il ne soit sou-

vent vrai que nous *aurions pu* choisir ce que nous n'avons pas choisi : un défenseur, ou un adversaire, du libre arbitre, peut-il montrer de façon concluante que ce qu'il veut dire par « *aurait pu choisir* » dans cette proposition diffère en quoi que ce soit des deux faits certains que j'ai numérotés 2 / et 3 /, ou de quelque combinaison des deux ? Beaucoup, sans aucun doute, affirmeront encore avec vigueur que ces deux faits à eux tout seuls ne suffisent aucunement à nous permettre de dire que nous avons le libre arbitre : qu'il est probablement vrai que nous étions *capables* de choisir, en un sens tout autre. Mais personne à ma connaissance n'a jamais été capable de nous dire exactement ce qu'est ce sens. En ce qui me concerne, je ne trouve aucun argument décisif pour montrer qu'un tel autre sens de « pouvoir » est nécessaire, ni qu'il ne l'est pas. Et il faut donc que ce chapitre se conclue sur l'expression d'un doute. Ce que disait notre théorie, c'est qu'une action n'est bonne que lorsqu'elle produit des conséquences aussi bonnes que toutes celles qui auraient découlé de toute autre action que l'agent *aurait faite*, s'il en avait fait le choix ; mais il est, je pense, possible qu'au lieu de cela, nous disions qu'on est en présence d'une bonne action dans tous les cas où, et seulement dans les cas où, l'agent *aurait été dans l'impossibilité de faire* quelque chose qui aurait produit de meilleures conséquences : et que cet « *aurait été dans l'impossibilité de faire* » n'est pas un équivalent de « n'aurait pas fait s'il avait choisi » ; tout en devant être compris en un sens, quel qu'il soit, qui suffit à nous donner le droit d'affirmer que nous avons le libre arbitre. Si tel est le cas, alors notre théorie ne serait fautive que dans cette mesure.