

INTRODUCTION

Liberté, liberté chérie... Nous aimons la liberté, nous la désirons, nous la protégeons. Elle peut être un idéal à réaliser ou à conquérir, une valeur à défendre et à promouvoir, une devise à proclamer. Si elle fait défaut, il y a lieu de la chercher, de la retrouver, voire de la rendre à qui l'a perdue ou de se libérer soi-même. C'est que la liberté nous semble essentielle à une vie proprement humaine, digne, individuellement ou collectivement, et sa privation nous apparaît comme un (grand) mal, même si c'est un châtement parfois tenu pour justifié. La liberté nous importe au plus haut point et nous paraît constitutive de la vie humaine accomplie.

Parler ainsi présuppose à la fois que la liberté est intelligible et que son existence est possible, ou plutôt que la liberté existe même si ce n'est pas toujours et partout. En ce sens, il peut y avoir un problème, un défi, de la liberté : la faire advenir pour tel ou tel (individu ou peuple), en faire bon usage, lui donner une bonne direction. Ce sont des questions *pratiques*, éventuellement *politiques* (comment être libre, se libérer de telle chaîne), parfois *existentielles* (quel sens donner à ma liberté), concernant une valeur ou une caractéristique de la vie humaine et sociale. On peut sans doute s'interroger plus théoriquement sur la nature même de cette liberté (qu'est-ce qu'un peuple libre ?), mais il n'y a pas de doute sur sa possibilité ni même sa réalité : nous savons distinguer l'homme libre du prisonnier, même si

certaines prisons (comme les aliénations psychiques ou morales) sont plus difficiles à identifier ou à éviter, comme nous comprenons ce que veut dire courir en liberté (pour le chien tout aussi bien, voire pour l'eau). Nous comprenons les idées de libération, d'affranchissement, comme celles de contrainte et d'esclavage. Nous jouissons ou défendons les libertés de mouvement, d'expression, de croyances, etc., par contraste avec toutes les formes de privation de liberté (de la prison au moindre obstacle ou à la moindre pression). Ces diverses formes de la « liberté d'action » peuvent faire l'objet de grandes entraves, mais la notion même de liberté et la possibilité de sa réalisation ne sont pas en question. Être libre, en ce sens, c'est avoir le choix entre plusieurs options, et ne pas être empêché ni contraint d'agir conformément à son choix.

Or, une chose est d'avoir le choix et de pouvoir réaliser ce que l'on choisit, une autre est de *pouvoir choisir de soi-même* – ce que l'on peut appeler « liberté de choix » ou « liberté de volonté ». Nous pensons non seulement que nous avons, aurons, avons eu, plus ou moins souvent, le choix entre plusieurs options, dans de petites ou de grandes affaires : fromage ou dessert ? quelle âme sœur ? quel choix de vie ? Mais nous pensons aussi avoir, plus ou moins souvent, lorsque nous étions confrontés à une situation de choix, décidé de nous-mêmes alors que nous aurions pu décider autrement. Par là, nous excluons des contraintes qui s'exerceraient non plus seulement sur notre pouvoir d'agir immédiat, mais aussi sur la formation de nos désirs et de nos choix, et nous excluons que ces choix soient prédéterminés par des facteurs (biologiques, psychologiques, sociaux, etc.) échappant à notre volonté. On ne saurait parler de contrainte, qui suppose une opposition à ce que l'on veut, puisque ces déterminations porteraient alors sur le vouloir lui-même. Mais nous nous pensons comme les *auteurs libres* de nos décisions, avant de l'être éventuellement de nos mouvements. Et cette liberté doit être distinguée de la précédente, la liberté de mouvement ou d'action. D'un côté, la liberté de mouvement ne suppose pas la liberté de volonté

(c'est vrai des agents naturels non volontaires, mais ce peut être vrai de l'aliéné dont on dit qu'il n'a pas le contrôle de sa conduite alors même qu'il jouit de la liberté de mouvement). D'un autre côté, la privation de la liberté de mouvement n'est pas (forcément) privation de la liberté de pensée, ni de décider, même si elle limite évidemment le champ d'exercice de nos décisions. En ce sens primordial, l'esclave (Épictète) peut être aussi libre dans les chaînes que l'empereur (Marc Aurèle) sur son trône¹.

Cette liberté de la volonté nous semble présupposée par la vie morale, par les devoirs qui nous incombent, et la responsabilité qui nous est imputée. Nous ne nous sentons obligés qu'à des actions ou à des tâches que nous pouvons accomplir. Nous éprouvons des sentiments négatifs de réprobation, à l'égard d'autrui ou de nous-mêmes, ou positifs d'approbation, à l'égard d'autrui ou de nous-mêmes, en supposant que les uns et les autres auraient pu agir autrement qu'ils ne l'ont fait, et qu'ils ont agi de leur plein gré, d'eux-mêmes. Plus encore que la liberté d'action, ce pouvoir nous semble constitutif de la réalité même des *personnes*, ou du moins des personnes *accomplies* : nous ne l'attribuons pas aux êtres inanimés, aux animaux non humains, ni sans doute à ceux de nos congénères auxquels l'âge ou un handicap ne permettent pas de se décider d'après des raisons, d'adopter le type d'attitude ou de comportement que nous qualifions de raisonné et de délibéré. Parmi les personnes capables de raisonnement et de délibération, nous sommes enclins à le refuser à qui la capacité de délibération semble momentanément échapper : soit sous l'effet d'une action étrangère comme l'hypnose ou une drogue, soit sous l'effet d'un désir que l'on dira compulsif au point d'aliéner l'agent, et de le retenir comme prisonnier en ou de lui-même. Appliquant au pouvoir de choix les notions forgées à propos du pouvoir d'agir, et pour bien faire comprendre que la liberté fait défaut, nous parlons même de formes de *contrainte* inhérentes à la constitution de

1. Voir Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, (B) « Conscience de soi », IV B. 1 : « Le stoïcisme ».

certaines personnes, ou à leur état passager, que nous associons à un jugement d'irresponsabilité, généralement reconnue dans les systèmes juridiques et les pratiques pénales. L'imputation de responsabilité morale nous semble présupposer la liberté de la volonté.

Celle-ci, comprise comme pouvoir de choix, est un pouvoir sur le monde (en choisissant une option plutôt qu'une autre, j'oriente le cours des choses) et sur nous-mêmes (en nous élevant au-dessus de nos désirs et de nos intérêts, nous forgeons notre personnalité et notre caractère). C'est un pouvoir *radical*, qui nous pose en principe sans principe d'une série d'événements, et d'une série *contingente*, qui aurait pu ne pas exister : telle partie de l'histoire du monde (notre choix et ses conséquences) dépend de nous et non (seulement) des circonstances. Mais c'est un pouvoir dont l'existence et même la possibilité peut être mise en doute, à la différence du pouvoir d'agir et de se mouvoir. Et nous touchons ici au problème que ce livre, après tant d'autres, cherche à élucider.

La première raison de cette mise en cause est que la liberté de la volonté ne s'oppose pas seulement à l'idée d'obstacle ou de contrainte, mais à celle de nécessité. Or, nous distinguons certainement, au sein de ce qui arrive dans le monde, les événements contraints ou violents, du fait qu'un mouvement naturel ou volontaire est empêché ou forcé, et ceux qui ne le sont pas – et sont donc libres (non contraints). Mais il est moins évident que ce qui arrive soit soustrait à toute forme de nécessité. Au *destin* que certains Anciens, comme les stoïciens, opposaient à l'idée d'une contingence radicale, défendue par les épicuriens¹, s'est substituée la conception d'un déterminisme des processus naturels, gouvernés par les lois que

1. Selon les épicuriens, la conception des stoïciens, qui estimaient que les actions humaines étaient déterminées par le destin, rend impossible la liberté et ruine toute responsabilité morale, bien qu'ils les affirment en parole. Pour sauver la liberté, les épicuriens recouraient à la doctrine physique du *clinamen*, déviation aléatoire du cours des atomes qui introduit de l'indétermination dans la nature et permet l'existence de la liberté. Voir Cicéron, *Du destin*, X.

les sciences cherchent à découvrir et par des conditions indépendantes de la volonté des agents¹. Les deux conceptions (destin stoïcien, déterminisme moderne) rendent les actions humaines *inévitables*, ou *nécessaires* au sens où nul n'a le pouvoir de faire en sorte qu'elles n'arrivent pas. Si tout ce qui arrive, et donc y compris les actions et les choix humains, est prédéterminé par des conditions et des lois qui nous échappent, il faut en conclure que la liberté (de choix) n'existe pas, et que les représentations et croyances que nous venons d'évoquer sont une illusion. Un grand nombre de philosophes contemporains ont adopté cette thèse d'incompatibilité, pour nier la liberté :

- (1) La liberté humaine et la détermination des choix humains par des causes ou des conditions indépendantes des auteurs de ces choix sont incompatibles.
- (2) Les actions humaines sont déterminées.
- (3) *Donc*, ces actions ne sont pas libres – la liberté humaine n'existe pas.

Pour contester la conclusion d'une inférence incontestablement valide, il faut récuser au moins l'une des prémisses. Supposons que la thèse incompatibiliste (1) soit vraie. Pour défendre l'existence de la liberté, il faut en ce cas refuser la seconde prémisse, celle du déterminisme, et soutenir que les actions libres sont indéterminées. Nous nous heurtons alors à la seconde raison qui met en crise l'existence de la liberté. L'idée que les actions humaines, ou du moins certaines d'entre elles, seraient indéterminées ouvre la voie à un autre argument contre la liberté : l'indétermination d'un événement, c'est tout simplement l'idée qu'il se produit au hasard, sans cause, de sorte qu'une action indéterminée serait due au hasard, à la chance. Et le hasard paraît tout aussi incompatible avec le pouvoir de la liberté que

1. Entre les deux, il y eut des versions logiques de ce conflit – à partir de la valeur de vérité des propositions portant sur les futurs contingents – et des versions théologiques – à partir de la providence divine, dans sa dimension de prescience et/ou de gouvernement universel.

l'était la détermination : nous ne maîtrisons pas plus ce qui est indéterminé que ce qui est déterminé. Si nos actions sont indéterminées, elles ne sont pas libres¹. De là, cet autre argument :

- (3) La liberté humaine et l'indétermination des choix humains sont incompatibles.
- (4) Certaines actions humaines sont indéterminées.
Donc, ces actions ne sont pas libres.

Cette fois, la conclusion ne saurait être l'inexistence de la liberté, sauf à penser que toutes les actions humaines sont indéterminées. Mais, en retenant de l'argument précédent la seule première prémisse, on peut conclure que ni les actions déterminées, ni les actions indéterminées ne sont libres, et donc, à nouveau, que la liberté n'existe pas.

Il n'est ainsi pas besoin de se prononcer sur le fait que les actions humaines sont ou non toutes déterminées. Quand bien même nous resterions agnostiques sur ce point, ou simplement quant au fait que telle action est déterminée ou indéterminée, il n'en reste pas moins que nos actions doivent être l'un ou l'autre. Et si l'un et l'autre sont incompatibles avec la liberté (prémisses 1 et 3), alors il faut en conclure, sans préjuger de la valeur des propositions de fait (sur la détermination des actions humaines, ou de telle action particulière), que la liberté est *impossible*, et donc qu'elle n'existe pas. Autrement dit,

- (1) La liberté humaine et la détermination des choix humains par des causes ou des conditions indépendantes des auteurs de ces choix sont incompatibles ;
- (3) La liberté humaine et l'indétermination des choix humains sont incompatibles
Donc, la liberté humaine est impossible.

1. C'est la réponse des stoïciens aux épicuriens : la doctrine du *clinamen* prive les agents de tout contrôle de leurs actes indéterminés, ruinant sûrement toute conception de la responsabilité morale.

Plus encore que l'argument classique à partir du déterminisme, cet argument *impossibiliste* reflète la conception la plus répandue chez les philosophes contemporains. La liberté est impossible car elle ne peut coexister ni avec le déterminisme, ni avec l'indéterminisme.

Le premier argument, plus classique, a souvent été présenté comme une opposition entre notre « image manifeste » du monde et son « image scientifique », pour reprendre la terminologie de Wilfrid Sellars¹. La première, notre représentation spontanée, intuitive, ordinaire, nous dote du pouvoir de déterminer le futur (une partie du futur) par nos choix, sans que ceux-ci soient déterminés par le passé. La seconde veut que rien dans la nature ne commence ainsi spontanément de manière contrôlée par un agent : soit que tout soit déterminé par des conditions antérieures, soit que seuls des événements entièrement dus au hasard échappent à la nécessité. Mais si l'idée de déterminisme universel de la nature a pu s'imposer sous l'égide de la physique classique au XIX^e siècle, l'avènement de la mécanique quantique, et la possibilité que des phénomènes fondamentaux dans la nature soient indéterminés l'a remise en cause. Or l'argument impossibiliste se passe d'une prise de position sur le déterminisme. Il fait valoir que l'idée libertarienne est une idée fautive, voire une idée folle. Il n'est même pas besoin d'en appeler à la science, mais seulement à la pensée rationnelle. Pour une fois, Nietzsche se fait le porte-parole d'un tel rationalisme, quand il écrit :

La causa sui est la meilleure contradiction qui ait été imaginée jusqu'ici, une espèce de viol et de monstruosité logiques. Mais l'orgueil démesuré de l'homme l'a amené à s'embarrasser de cette absurdité, profondément et de la plus horrible façon. Le souci du « libre arbitre », dans ce sens

1. W. Sellars, « Philosophy and the Scientific Image of Man », dans R. Colodny (dir.), *Science, Perception, and Reality*, New York, Humanities Press, Ridgeview, 1962, p. 35-78 ; traduction française dans D. Fissette et P. Poirier (dir.), *Philosophie de l'esprit*, tome 1, « Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit », Paris, Vrin, 2002, p. 55-115.

métaphysique excessif, qui domine malheureusement encore les cerveaux des êtres instruits à demi, ce souci de supporter soi-même l'entière et ultime responsabilité de ses actes, et d'en décharger Dieu, l'univers, les ancêtres, le hasard, la société, ce souci, dis-je, n'est point autre chose que le désir d'être précisément cette *causa sui*, de se tirer soi-même par les cheveux avec une témérité qui dépasse celle du baron de Crac, pour sortir du marais du néant et entrer dans l'existence¹.

Ce n'est pas l'incompatibilité du libre arbitre avec la nécessité du déterminisme qui est ici invoquée, mais l'absurdité d'une cause de soi, d'une capacité de commencement absolu et contrôlé².

En parlant de *causa sui*, Nietzsche reprend une expression que l'on trouve chez Aristote pour distinguer l'homme libre de l'homme asservi (*Métaphysique* I, 2, 982b25-28). Le latin traduit le grec *heneka heautou* et signifie que l'agent libre est *pour* ou *en vue* de lui-même (il est sa fin), tandis que l'esclave est *en vue* d'autrui (son maître) – *causa* devant être entendu comme un ablatif (à cause de soi). Mais l'expression latine a connu des usages (comme chez Thomas d'Aquin) qui imposent le nominatif et signifie donc que l'agent libre est bien cause de lui-même au sens où il est cause de ses actions (Aristote dit que l'agent est le *père* de ses actions). C'est ce sens que semble viser le passage cité. Il est aussi possible que Nietzsche veuille ici faire

1. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, I, 21, trad. H. Albert, in *Œuvres complètes*, vol. 10, Paris, Mercure de France, 1913, p. 41. Le texte continue en dénonçant également l'idée de déterminisme : « À supposer que quelqu'un s'avisât de la naïveté grossière de ce fameux concept "libre arbitre" et qu'il retranchât ce concept de son cerveau, je le prierai de faire encore un pas de plus à sa clairvoyance et de retrancher également de son cerveau le contraire de ce concept monstrueux "libre arbitre" : je veux parler du "déterminisme" qui aboutit à l'abus de l'idée de cause et d'effet. » Pour Nietzsche l'idée de « cause » (et donc celle d'effet) n'est qu'une convention, la seule réalité véritable sous-jacente étant celle des volontés fortes ou faibles (*ibid.*).

2. Nietzsche estime que l'idée de cause de soi est déjà coupable d'être une idée de cause, laquelle isole indûment les événements (la cause, l'effet), dans un tout qui n'est pas réellement constitué de composants individuels et identifiables. Et il explique que cette idée folle a servi à justifier l'invention de la responsabilité (celle de déterminisme ayant pu servir à l'inverse d'excuse universelle), validant ainsi le lien qui les unit pour les récuser l'une et l'autre.

référence à l'usage le plus célèbre de cette locution : celui qu'en fit Descartes pour l'appliquer à Dieu, qui existe sans cause, par lui-même, en vertu de sa nécessité intrinsèque, une nécessité qui n'est pas de nature causale, mais que l'on peut, improprement, formuler par l'idée de « cause de soi¹ ». Nietzsche la prendrait au sens propre et se rirait d'une cause qui aurait pour effet sa propre existence. On pourrait enfin comprendre qu'il récuse simplement l'idée que les agents humains soient dotés du pouvoir divin d'être des points de départ (sinon des causes) d'une histoire particulière. La critique serait alors que le pouvoir de la liberté est un pouvoir surnaturel, qu'on ne saurait attribuer à des agents finis.

Telle était pourtant bien la conviction de la plupart des penseurs médiévaux, théologiens il est vrai, mais pensant dans les catégories de la pensée antique. Bernard de Clairvaux fit de la volonté, et non de la raison comme il était traditionnel, la faculté supérieure, et dans les termes de la théologie de la création, le lieu propre de l'image de Dieu en l'homme. Selon Bernard, la volonté n'est vraiment libre (et n'est vraiment volonté, car les notions en viennent à s'identifier) que si elle est libre à l'égard de la nécessité (*libertas a necessitate*). C'est là sa liberté native, qui ne saurait être perdue, contrairement à la liberté à l'égard de la misère (*libertas a miseria*) ou à l'égard du péché (*libertas a peccato*)². C'est parce qu'il est libre que l'homme est à l'image de Dieu : exempt de toute nécessité et cause sans cause de ce qu'il produit. Thomas

1. La troisième des *Méditations métaphysiques* pose que Dieu est par soi (*a se*), mais dans les réponses aux premières (Caterus) et aux quatrième (Arnauld) objections, Descartes fait sien la notion de cause de soi (*causa sui*) introduites par ses interlocuteurs pour la dénoncer comme une absurdité.

2. Trilogie de saint Bernard dans son *De libero arbitrio* (III, 6). Plus généralement, cette distinction souligne l'idée que la liberté est liberté *de* ou *à l'égard de* quelque chose, ce qui rend compte de la notion de libération (qui est toujours libération de quelque chose), et permet de comprendre qu'une liberté à l'égard de X soit plus grande qu'une liberté à l'égard de Y. C'est ainsi que saint Augustin (*Le Libre Arbitre*) fait de la liberté à l'égard de la nécessité qu'est le libre arbitre un *bien moyen*, sans compromettre la grandeur du bien de la Rédemption (libération du péché) et de la Gloire (libération de la misère).

d'Aquin, au siècle suivant, a repris cette idée en soulignant que, seul dans la création, l'homme pouvait exercer une providence sur une partie de l'univers, à l'image du Créateur dont la providence est universelle. Or, la providence est à la fois œuvre de raison, qui prévoit l'avenir et les conséquences des actions, et de volonté, puisqu'elle déclenche les actions qui contribuent au gouvernement de cette portion du monde et de l'histoire qui dépend de nous. On ne saurait oublier que ce caractère *divin* de la liberté fut aussi la conviction de Jean-Paul Sartre, même si elle le conduisit à une conclusion bien différente : la liberté étant un pouvoir divin, la liberté humaine que nous reconnaissons comme absolue le (nous) conduit à la négation de l'existence de Dieu¹.

Je ne saurais dire qui de Sartre ou de Thomas d'Aquin fait le plus grand cas de la liberté, mais force est de constater que la qualification de pouvoir divin n'a pas toujours paru valoir verdict de non-existence ou d'impossibilité. Et cette montée vers les cimes de la pensée métaphysique témoigne aussi, s'il en était besoin, de la nature de notre interrogation sur la liberté, l'interrogation qui préside à ce livre. Il ne s'agit pas de la question de la liberté *politique* (comment concilier les libertés individuelles ?). Il ne s'agit pas de la question *existentielle* (quel est le sens de la liberté ?). Il ne s'agit pas non plus de *morale* concrète (que faire de ma liberté ?). Il sera question de la *possibilité* même du pouvoir de la liberté comme pouvoir de choix, et de son existence. Question qui peut être qualifiée de *métaphysique*, ou de question à propos de la conception métaphysique de la liberté.

La rapide présentation que je viens de donner de trois arguments contre l'existence de la liberté, culminant avec l'argument

1. Pour que la conclusion soit valablement tirée, il faut adopter en prémisse la négation de la thèse des théologiens et soutenir qu'une liberté (une volonté libre) ne peut pas être créée et gouvernée par une autre liberté. C'est bien ce que soutient Sartre (*L'existentialisme est un humanisme*) : seuls Dieu et l'homme peuvent être tels que l'existence précède l'essence (le choix décide ce que l'on est), mais ce n'est le cas de l'homme que parce qu'il n'y a pas de Dieu, qui aurait, sinon, décidé de la nature humaine.

impossibiliste me permet aussi de préciser la thèse que je compte défendre et le plan que je vais suivre. Je soutiendrai la thèse dite « libertarienne », selon laquelle la liberté existe, est incompatible avec le déterminisme, et est donc compatible avec l'indéterminisme. Autrement dit, en suivant le dernier syllogisme, je vais défendre la première prémisse (1), et la thèse que l'on désigne désormais du nom d'*incompatibilisme* (= thèse de l'incompatibilité de la liberté et du déterminisme). Je contesterai en revanche la seconde prémisse (3), en soutenant que le pouvoir de la liberté est compatible cette fois avec l'indétermination qu'il requiert. Si (3) est récusée, la conclusion à l'impossibilité de la liberté ne suit plus, mais cela ne veut pas dire que la liberté soit possible, et encore moins qu'elle existe. Comme je l'ai dit, ma conviction est que nous jouissons de la liberté, ainsi caractérisée, dans certaines de nos actions. Mais il me semble que l'essentiel du travail philosophique réside dans la discussion des relations conceptuelles de compatibilité et d'incompatibilité de la liberté avec le déterminisme et avec l'indéterminisme. Comme cela pourra étonner plus d'un lecteur, en reléguant à un second plan ce qui semblait principal – la question de l'existence – je m'en explique brièvement.

L'incompatibilité de la liberté et du déterminisme semble aller de soi, pourtant, la philosophie a produit au moins depuis le XVII^e siècle une position, peut-être moins naturelle, mais pourtant de plus en plus largement adoptée : la thèse de leur compatibilité, ou « compatibilisme ». Si le compatibilisme a dans un premier temps été adopté par des penseurs qui adhéraient à la conception du déterminisme, au point que William James parlait à son sujet de « déterminisme souple » – *soft determinism*, la thèse conceptuelle de la compatibilité n'engage à aucune thèse d'existence¹. De fait, aujourd'hui, de nombreux compatibilistes sont agnostiques sur la vérité du déterminisme. Simplement, ils soutiennent que celle-ci est sans pertinence pour

1. W. James, « The Dilemma of Determinism », dans *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1979 (1897), p. 145-83.

l'existence de la liberté : le fait d'être libre (pour une action, ou pour une personne) est compatible avec celui d'être déterminé¹. Je n'en crois rien, et présenterai plusieurs arguments en faveur de l'incompatibilisme. Pas plus que celle dont elle est la négation, la thèse de l'incompatibilité n'engage à une position d'existence, et elle peut donc être adoptée par le négateur de la liberté comme par son défenseur. Ils s'accordent sur le fait qu'on ne peut être libre et déterminé. Mais, pour qui adopte l'incompatibilisme, c'est donc une *condition* de la liberté que l'agent libre ne soit pas déterminé, et donc que la thèse du déterminisme soit fausse. Je défendrai cette condition.

Plus surprenant peut-être que le besoin de défendre l'incompatibilité de la liberté et du déterminisme, celui de défendre sa compatibilité avec l'indéterminisme. C'est encore plus récemment (avec Hume) que la liberté a été mise face au défi de l'indéterminisme, constituant d'abord un argument – l'argument dit « de la chance » – en faveur de la thèse compatibiliste : le déterminisme apparaît non seulement comme compatible avec la liberté, mais comme requis par elle, puisque l'indétermination d'une action reviendrait à l'absence totale de contrôle par son agent. Mais pour qui admet l'incompatibilité de la liberté et du déterminisme (incompatibilisme), cette autre incompatibilité, avec l'indéterminisme, conduit à la négation de la liberté, jugée impossible. Comme je l'ai dit, la pensée du déterminisme n'ayant plus aujourd'hui la force que l'on pouvait lui accorder au XIX^e siècle, c'est bien cette thèse de l'incompatibilité de la liberté et de l'indéterminisme qui est devenue la plus grande menace pour l'existence de la liberté. En adoptant l'incompatibilisme on fait sans doute de l'indétermination d'une action une condition nécessaire de sa liberté, mais l'argument de la chance – qui prétend établir l'incompatibilité des deux – conduit à penser que la liberté est inintelligible et donc sans doute impossible, puisqu'elle n'est pas compatible avec

1. Évidemment, si la responsabilité suppose la liberté, la même relation de compatibilité doit être posée entre responsabilité et déterminisme.

ce qu'elle requiert. Ce sont ainsi l'*intelligibilité* et la *possibilité* de la liberté qui sont en jeu, à travers la question de sa compatibilité avec l'indéterminisme, dans un monde qui ne semble faire de place qu'à des événements déterminés ou dus au hasard. Je défendrai néanmoins cette possibilité et cette intelligibilité.

Dans son grand ouvrage sur l'importance de la liberté, le philosophe américain Robert Kane avait présenté les deux étapes du défi que doit affronter le libertarien comme une *montée* vers les conditions de la liberté humaine, une ascension de la montagne incompatibiliste, suivie d'une *descente* destinée à montrer l'intelligibilité (et la possibilité) d'une capacité de choix sans détermination causale¹. Je reprends volontiers à mon compte cette métaphore, tout en estimant que le problème de l'intelligibilité est plus ardu que celui des conditions de la liberté. On pourrait ainsi tout aussi bien parler d'une descente vers les conditions de possibilité de la liberté humaine et d'une ascension vers son intelligibilité. Ce sont en tout cas les deux parties principales autour desquelles s'organise le présent livre.

Je fais précéder cette grande dialectique d'une brève partie analytique, destinée largement à mettre en place les concepts utilisés, de liberté (libre arbitre) et de responsabilité morale. J'aborderai alors et pour finir la question de l'existence de la liberté. La position libertarienne n'est certainement pas établie par la mise en évidence des conditions de possibilité de la liberté, ni même par la satisfaction de ces conditions : si la liberté est possible, il ne s'ensuit pas qu'elle existe. Mais c'est une question de savoir si la croyance en l'existence de la liberté est mieux fondée en la faisant reposer sur des arguments ou sur notre expérience, ou si elle est une croyance naturelle, de sens commun, qui n'a pas tant à être soutenue que défendue contre les objections qu'on lui adresse. C'est vers cette dernière conception que j'incline, pour les raisons exposées dans le dernier chapitre du livre.

1. R. Kane, *The Significance of Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Avant d'aborder le vif du sujet, je voudrais dire encore un mot sur la nature de ce livre. Issu de conférences prononcées dans le cadre de la Chaire Étienne Gilson, j'en ai profondément revu la structure et le détail¹. Mais j'en ai gardé les objectifs : non seulement quant à la thèse défendue et aux arguments mis en œuvre, mais aussi quant au public visé et au statut de mon argumentation. Le livre soutient une position et m'engage, il s'efforce aussi de donner une vue large sur les positions alternatives et sur divers arguments en sens opposés ou subsidiaires. Même si le problème discuté est très classique, le débat contemporain a beaucoup renouvelé et affiné ces positions et arguments. Je m'en fais l'écho, mais ne me suis pas donné pour tâche d'introduire à ces débats, et encore moins d'introduire à cette littérature. Pour un public francophone peu instruit des joutes en cours dans les innombrables articles et livres écrits dans la langue de Shakespeare, il m'a semblé plus judicieux de reprendre et formuler les notions et les raisons que de décrire le champ de bataille des publications². Ce faisant, je prétends moins participer au débat qu'essayer d'en restituer la teneur et de motiver une position particulière. Je m'en nourris car il me semble permettre d'avancer sur une

1. Les six leçons initiales sont ainsi devenues dix chapitres, mais la structure fondamentale des quatre parties évoquées reste la même. Je n'ai pas jugé opportun de reprendre exactement le contenu de ces conférences, car il y avait encore beaucoup à corriger. Hélas, la correction par addition l'a emporté sur celle par soustraction.

2. Pour se repérer dans cette littérature, je ne saurais trop conseiller le récent manuel de M. McKenna et D. Pereboom, *Free Will: A Contemporary Introduction* (Londres, Routledge, 2016), ainsi que les deux éditions de *The Oxford Handbook of Free Will*, édité par Robert Kane (Oxford, Oxford University Press 2002 et 2011) et les articles de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (en ligne) que l'on peut aborder à partir du premier « Free Will » (par Tim O'Connor et Christopher Franklin). En français, outre mon petit *Qu'est-ce que le libre arbitre ?* (Paris, Vrin, 2011), je me permets de renvoyer au livre « séminal » de Peter van Inwagen, *Essai sur le libre arbitre* (Paris, Vrin, 2017), plus exigeant mais décisif pour baliser les positions et les arguments du débat en cours, ainsi qu'à la thèse publiée de G. Le Gousse, *Le Pouvoir d'agir autrement. Essai sur le libre arbitre* (Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017), et à celle, non publiée, de Jean-Baptiste Guillon (*L'Épistémologie du libre arbitre dans la tradition analytique*), ouvrages moins introductifs et plus élaborés sur un grand nombre d'aspects de ce débat.

question vieille comme la philosophie. Même si Thomas Nagel a pu écrire que la question de la liberté est une de celle sur laquelle on a fait le moins de progrès, je considère qu'il y en a eu, et même beaucoup, mais ce sont des progrès du type de ceux que la philosophie peut accomplir. Aucune grande position n'a été définitivement prouvée ni définitivement réfutée, mais des versions diverses de chacune de ces positions, et des nouvelles positions alternatives ont été inventées. De plus, les moyens de les soutenir ou de les combattre font ou ont fait l'objet d'une sélection sévère : ces objections et critiques ont conduit à des reformulations, des améliorations ou des abandons. J'en exposerai et discuterai un certain nombre : l'argument de la conséquence, l'analyse conditionnelle du pouvoir, les contre-exemples au principe des possibilités alternatives, les diverses versions de l'argument de la chance, l'interprétation de la causalité de l'agent. Autant de discussions dont l'issue contribue à soutenir la thèse ultime sur la possibilité et l'existence de la liberté, et qui sont encore plus que celle-ci l'objet et le travail du philosophe. J'aimerais le montrer « en marchant », en proposant ma propre contribution. Il se pourrait que le lecteur soit convaincu sur ce point sans l'être par l'argumentation générale en faveur de la position libertarienne. Mais ce demi-échec suffirait à justifier la présente entreprise.

Je tiens à remercier pour finir les membres du comité de la chaire Gilson qui m'ont fait l'honneur d'une invitation, décisive pour l'existence de ce livre, et en tout premier lieu Olivier Boulnois, leur président, dont la patiente insistance a fini par avoir raison de mes atermoiements¹. J'ai essayé de tenir compte des remarques qui

1. Je voudrais en profiter pour renvoyer au très beau livre, paru alors que celui-ci touchait à sa fin, d'O. Boulnois, *Généalogie de la liberté* (Paris, Seuil, 2021). Qui souhaite envisager l'histoire du ou des concepts de liberté y trouvera, comme moi-même, beaucoup de grain à moudre. Il ou elle pourra se confronter à l'idée que ce n'est que dans l'appréhension et la *destruction* de cette histoire que nous pouvons comprendre et résoudre nos problèmes philosophiques (sur la liberté, mais la perspective devrait être étendue à tout problème philosophique). Le présent livre adopte une approche radicalement différente sur ce point : les références historiques y

me furent faites alors par l'auditoire, comme des réactions rencontrées auprès de mes étudiants ces dernières années. On constatera l'influence de plusieurs philosophes cités dans ces pages, mais je voudrais souligner ceux qui ont la plus grande part et avec lesquels, en des occasions diverses, j'ai pu échanger des idées et mettre à l'épreuve certaines de celles que reprend ce livre, en particulier Peter van Inwagen, Derk Pereboom, Tim O'Connor, Christopher Franklin, et, en France, notamment deux jeunes philosophes dont j'ai eu l'honneur de diriger la première recherche sur ces questions et qui m'ont beaucoup appris alors ou depuis : Ghislain Le Gousse et Jean-Baptiste Guillon. Je remercie enfin mes amis et collègues qui ont relu tout ou partie de ce livre et m'ont fait plusieurs suggestions très utiles : Michael Murez, Bruno Gnassounou, Roger Pouivet et Paul Clavier. Vincent Descombes a joué un rôle décisif à la fois dans ma formation intellectuelle et dans celles de nombre d'idées et d'arguments qui sont à l'arrière-plan de mon enquête. Je tiens ici à reconnaître cette dette spéciale.

jouent un rôle mineur, d'illustration ou de reconnaissance de dette. Sans préjuger de la question de savoir si les questions des anciens étaient (exactement) les nôtres, et malgré l'intérêt porté aux aléas du mot et de la notion à travers les âges et les textes, je ne partage pas cette thèse généalogique. Je crois en revanche qu'une clarification philosophique est nécessaire pour se confronter à l'histoire d'un concept, surtout lorsqu'elle déborde le cadre d'une pensée particulière pour embrasser la longue durée. Je regrette de ne pouvoir engager cette discussion ici, et souhaite pouvoir le faire à l'avenir.