

LIBRE ARBITRE ou LIBERTÉ

Par Guillon, Jean-Baptiste (2016),

"Notre vie est une ligne que la nature nous ordonne de décrire à la surface de la terre sans jamais pouvoir nous en écarter un instant. [...] Cependant malgré les entraves continuelles qui nous lient, on prétend que nous sommes libres, ou que nous déterminons nos actions et notre sort indépendamment des causes qui nous remuent."

Baron d'Holbach, Système de la Nature, Partie I, ch.XI

"On pourrait se demander comment d'Holbach a fait cette découverte."

Peter van Inwagen, Essai sur le libre arbitre, 5.2.

1. Le libre arbitre et ses menaces

Imaginez que les Martiens, au cours d'un voyage sur la terre, aient enlevé un être humain, monsieur Smith, et lui aient implanté dans le cerveau un mécanisme qui permet de contrôler à distance chacune de ses actions ; puis, après cette opération, les Martiens auraient renvoyé Smith sur terre. Quelques mois plus tard, les Martiens décident de contrôler Smith pour lui faire tuer le président des Etats-Unis. C'est ce qu'ils font, et Smith tue le président des Etats-Unis, puis il est arrêté et mis en prison.

Face à ce scénario, la réaction la plus naturelle est de dire que l'action de Smith (tuer le président des Etats-Unis) n'était pas une action libre, et que par conséquent il ne peut pas en être tenu pour moralement responsable. En ce sens, il n'est pas légitime de le mettre en prison, puisqu'il n'était pas lui-même au contrôle de son action. Cette réaction fait apparaître deux éléments fondamentaux dans la manière dont nous concevons naturellement nos actions :

Contrôle : Nous considérons ordinairement que nous avons un certain contrôle de nos actions, en vertu duquel ces actions peuvent être dites « libres ».

Responsabilité Morale : Nous considérons également que ce contrôle des actions (la « liberté ») est une condition nécessaire pour être moralement responsable.

Ces deux éléments permettent de donner une première définition du libre arbitre, qui est utilisée par beaucoup de philosophes :

Définition : Le libre arbitre est le type de contrôle des actions qui est une condition nécessaire de la responsabilité morale.

Dans cette entrée, nous utiliserons « liberté » et « libre arbitre » comme des synonymes, mais cette terminologie appelle quelques remarques. Tout d'abord le terme « liberté » est un terme ambigu, qui peut aussi bien désigner le concept de liberté politique, ou le concept de liberté psychologique. Le sens de « liberté » qui nous intéresse ici est celui qu'on appelle généralement le sens « métaphysique », celui que désigne précisément l'expression « libre arbitre ». Deuxièmement, l'expression « libre arbitre » est parfois prise dans un sens plus précis que celui que nous utilisons ici, notamment lorsqu'il sert à désigner la conception

particulière qu'en avait Saint Augustin, l'inventeur de la locution latine « liberum arbitrium ». Mais la notion que nous employons ici, la liberté comme contrôle requis pour la responsabilité morale, est une notion générale que l'on retrouve à toutes les époques de la philosophie, et même dans toutes les cultures. Elle semble bien appartenir à ce que certains philosophes ont appelé le « sens commun », c'est-à-dire une conception du monde qui est inscrite dans la nature même des esprits humains. Si l'on nous apprenait que nous ne sommes pas libres, par exemple parce que nous sommes équipés de dispositifs martiens comme dans le scénario décrit un peu plus haut, c'est le fondement même de notre conception du monde qui serait ébranlé.

Fort heureusement, nous ne sommes pas équipés de dispositifs martiens. Mais est-ce si sûr ? N'y a-t-il pas certains aspects de la réalité qui menacent de nous priver de libre arbitre de manière tout aussi radicale que les dispositifs martiens ? A différentes époques de l'histoire de l'humanité, des philosophes ont estimé que notre libre arbitre nous était retiré parce que nos actions étaient « déterminées ». La menace la plus ancienne est peut-être celle du déterminisme « théologique » : notre destin serait déterminé par les Parques, par les dieux ou par le Dieu unique. C'est un problème important, qui est encore discuté en philosophie de la religion, mais qui ne sera pas abordé ici. Le déterminisme qui semble le plus menaçant aujourd'hui pour le libre arbitre, c'est le déterminisme « naturel » ou « causal ». C'est ce type de déterminisme que défend le Baron d'Holbach, un philosophe matérialiste du XVIIIème siècle, dans la citation placée en exergue : pour lui, la nature est un tissu inextricable de causes et d'effets, où il n'y a pas la moindre place pour la liberté. Sa déclaration sonne comme une révélation tragique et déprimante ; mais on peut se demander, comme le fait Peter van Inwagen avec un brin d'ironie, si Holbach avait vraiment de bonnes raisons pour avancer une affirmation aussi tonitruante. En effet, la démarche philosophique ne consiste pas à s'effrayer avec des hypothèses terrifiantes, mais à examiner posément les arguments et les raisons. C'est donc ce que nous allons faire à présent en commençant par examiner les arguments des philosophes qui ont affirmé le déterminisme causal et ont nié en conséquence la liberté humaine (section 2, c'est ce qu'on appelle le « déterminisme dur »), puis les arguments de ceux qui ont défendu l'existence du libre arbitre en postulant une forme d'indéterminisme dans le monde (section 3, on appelle cette position « libertarienne », à ne pas confondre avec le libertarianisme en philosophie politique). Enfin, nous examinerons une position philosophique originale qui prétend pouvoir tenir ensemble à la fois le déterminisme causal et la liberté humaine (section 4, c'est ce qu'on appelle le « compatibilisme »).

2. Le déterminisme dur

Pourquoi certains philosophes, comme le Baron d'Holbach, mais aussi les Stoïciens bien avant lui ou encore Spinoza, ont-ils affirmé le déterminisme causal ? Si le déterminisme causal s'oppose frontalement à notre conception naturelle du monde, il faut certainement avoir des raisons puissantes pour renverser une telle conviction. Quelles sont donc ces raisons ?

Les raisons de croire au déterminisme causal se trouvent essentiellement dans l'étude scientifique de la nature. Dès l'antiquité, les philosophes et « physiciens » grecs se sont efforcés de comprendre et d'interpréter les causes à l'œuvre dans la nature (causes des éclipses, des maladies, etc.). Les succès toujours grandissants de cette entreprise scientifique ont amené de nombreux philosophes de la nature à considérer que tout événement a une

cause, laquelle à son tour a une cause, etc. à l'infini, menant à une conception générale de l'univers comme un tissu de causes toutes reliées les unes aux autres. Autrement dit, la démarche scientifique semble avoir une certaine « affinité » avec une image déterministe de l'univers. Notez que pour l'instant, il ne s'agit pas d'un argument bien rigoureux : après tout, il semble aussi y avoir une certaine affinité entre le fait d'être brésilien et le fait d'aimer le football, mais cela ne veut pas dire que tous les Brésiliens aiment le football. De même, n'est-il pas possible d'être scientifique et de ne pas croire au déterminisme causal ?

Si l'on veut défendre le déterminisme de manière plus rigoureuse, il faut en fait distinguer deux types d'arguments, l'un qui s'appuie sur les conditions de possibilité de la pratique scientifique, l'autre qui s'appuie sur les résultats des sciences.

Le premier argument est dit « a priori », c'est-à-dire qu'il ne repose pas sur les résultats des sciences mais sur les principes (métaphysiques) qui doivent être admis d'entrée de jeu pour pouvoir faire de la science. Le principe important ici est le « principe de raison suffisante », que Leibniz a formulé ainsi :

« Jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause, ou du moins une raison déterminante. »

Pourquoi la pratique scientifique requerrait-elle d'admettre ce principe ? L'idée est la suivante : la démarche scientifique consiste toujours à chercher la cause de tel ou tel événement ou état de choses. Or il n'y a pas de sens à chercher la cause d'un événement si l'on ne postule pas qu'il y en a une à trouver. Donc tout événement doit avoir une cause.

Que penser de cet argument ? La plupart des philosophes (et des scientifiques) aujourd'hui doutent fortement qu'il soit nécessaire de fonder la pratique scientifique sur un principe métaphysique de ce genre : après tout, comment pourrait-on savoir a priori, sans se confronter expérimentalement avec la nature, que la nature fonctionne toujours de telle ou telle manière (en l'occurrence, de manière déterministe) ? Par conséquent, depuis au moins deux siècles, les philosophes qui ont affirmé le déterminisme l'ont fait sur la base de données empiriques, et non sur la base d'un principe métaphysique a priori.

C'est le deuxième argument déterministe, l'argument empirique ou « a posteriori » : il repose sur les résultats des sciences naturelles. Aux XVIIIème et XIXème siècles, les progrès considérables en sciences naturelles nous ont donné une meilleure connaissance des lois qui régissent les composants élémentaires de la nature (notamment les lois de stoechiométrie régissant les atomes). En découvrant des lois déterministes du fonctionnement des atomes, on a pu déduire que tout ce qui est composé d'atomes se comporte également de manière déterministe. Le physicien Pierre-Simon de Laplace est représentatif de cette période : il considérait le monde comme un système entièrement régi par des lois déterministes, de telle sorte qu'un « démon » suffisamment intelligent pourrait prédire l'état du système à n'importe quel moment en connaissant simplement les lois et l'état initial du système.

Le déterminisme a-t-il donc été « prouvé » par la science ? Rien n'est moins sûr en réalité. Le principal problème est qu'aujourd'hui les lois de la « physique classique » (du XIXème siècle) ont été supplantées par celles de la « mécanique quantique » (début du XXème siècle) qui semblent au contraire, selon certaines interprétations, introduire un indéterminisme

irréductible au niveau des particules élémentaires. Peu de philosophes, aujourd'hui, sont donc disposés à affirmer le « déterminisme universel » tel que l'envisageaient d'Holbach ou Laplace. Reste à savoir si les indéterminismes de la physique quantique peuvent vraiment servir à « sauver » la liberté humaine. C'est une question délicate que nous aborderons dans la section suivante.

Pour terminer cette section, considérons brièvement les conséquences philosophiques d'une conception déterministe du monde. Elles ont été bien développées par le philosophe Spinoza. La première conséquence, c'est que notre « expérience » de la liberté est une pure illusion : si nous croyons être libres c'est simplement parce que, lorsque nous agissons, nous ignorons les causes de nos actions. Mais si nous considérons nos actions avec une approche théorique et scientifique, nous reconnaitrions immédiatement qu'elles doivent avoir certaines causes déterminantes. La deuxième conséquence, c'est que les agents ne sont pas réellement responsables de leurs actes. Cela ne veut pas forcément dire, pour Spinoza, qu'il ne faut pas mettre les criminels en prison : il se pourrait qu'il soit utile de les mettre en prison pour protéger la société, ou pour changer leur caractère. Mais en tout cas, on ne pourra pas dire qu'ils l'ont mérité. Certains philosophes, aujourd'hui, acceptent la première conséquence sans la seconde : John Fischer, par exemple, considère que nous n'avons pas de libre arbitre, mais que nous sommes néanmoins moralement responsables au sens fort.

3. La position libertarienne

Face aux auteurs déterministes, un certain nombre de philosophes se sont efforcés de défendre la conception du sens commun, celle selon laquelle nous sommes moralement responsables de nos actions (ou au moins certaines d'entre elles) parce que nous avons le libre arbitre. Et traditionnellement, ces auteurs en ont tiré la conclusion que nous vivons dans un monde qui contient des indéterminismes : Épicure, par exemple, faisait l'hypothèse que les atomes ne suivent pas toujours un mouvement absolument déterminé, mais sont parfois sujets à un changement de direction indéterministe (le clinamen). Comme on l'a vu, la physique du XIX^{ème} siècle semblait donner tort à Épicure, mais la théorie quantique du XX^{ème} siècle semble au contraire rejoindre son idée d'un mouvement indéterministe des particules. Peut-on en conclure que la physique quantique a tout simplement confirmé l'existence du libre arbitre et que le problème est désormais résolu ? Malheureusement, la situation est plus compliquée que cela. Le problème, c'est qu'il n'est pas facile de comprendre comment ma liberté d'agir pourrait résider ultimement dans les mouvements hasardeux de particules microscopiques. C'est ce qu'on appelle aujourd'hui le problème de l'intelligibilité : l'idée d'un contrôle de nos actions qui repose sur l'indéterminisme microscopique n'est pas clairement intelligible, et le philosophe libertarien devra donc essayer de rendre cette idée intelligible.

Le problème de l'intelligibilité peut être divisé en deux questions : une question générale du rapport entre hasard et liberté, qu'on appelle le problème de la chance, et une question empirique sur la place de l'indéterminisme dans la nature.

Le problème de la chance est l'objection suivante : un événement indéterministe est, par définition, un événement « hasardeux », un événement qui peut aussi bien se produire que ne pas se produire étant données les conditions initiales. Mais une action libre doit être une

action contrôlée par l'agent. Or comment une action pourrait-elle être contrôlée si elle se produit de manière parfaitement hasardeuse ? Finalement, peut-être que le déterminisme exclut le libre arbitre, mais il semble que l'indéterminisme l'exclut également. Auquel cas, le libre arbitre serait absolument impossible puisqu'il serait incompatible aussi bien avec le déterminisme qu'avec sa négation, l'indéterminisme. Certains auteurs contemporains, par exemple Galen Strawson, défendent cette thèse qu'on appelle l'impossibilisme. Cela reviendrait à dire que notre conception de sens commun est une conception confuse et contradictoire en elle-même et qui, étant contradictoire, n'a aucune chance d'être vraie.

Pour éviter l'impossibilisme et répondre au problème de la chance, il faut montrer que certaines formes d'indéterminisme ne rendent pas notre action « hasardeuse » mais augmentent au contraire le contrôle que nous en avons. Pour cela, il est fondamental de bien situer le moment auquel l'indéterminisme intervient. Par exemple, si l'indéterminisme intervient entre le moment où je décide de lever le bras et le moment où je lève le bras, alors il est clair que cet indéterminisme diminue le contrôle de l'action et la liberté : en effet, si le mouvement de bras peut aussi bien se produire que ne pas se produire alors même que j'ai pris la décision de le lever, il est clair que je ne suis plus pleinement au contrôle de mon bras. Pour la plupart des auteurs libertariens, notamment Robert Kane, le bon indéterminisme doit donc intervenir de la manière suivante : l'événement qui doit être indéterminé est la décision elle-même, ou le choix que je fais, après avoir considéré des raisons de faire une action A ou une action B, et lorsque les raisons de faire A sont aussi fortes que celles de faire B (ou qu'elles sont incommensurables), de telle sorte que je suis réduit à la nécessité de prendre moi-même une décision. C'est ce qu'on appelle une situation de « choix difficile ». Un choix difficile, s'il dépend vraiment de l'agent lui-même et de rien d'autre, doit être un événement indéterministe d'après les auteurs libertariens, et le fait qu'il soit indéterministe ne le rend pas « hasardeux ».

Le deuxième problème qui se pose pour rendre intelligible la conception libertarienne, c'est celui d'expliquer la place de la liberté dans le monde naturel tel que nous le décrivent les sciences. La question est en particulier celle du rapport entre les indéterminismes quantiques, qui sont situés au niveau des particules microscopiques, et nos actions libres, qui sont situées à un niveau macroscopique et n'ont donc, semble-t-il, pas grand-chose à voir avec le niveau des indéterminismes quantiques.

Pour répondre à ce défi, les libertariens doivent montrer que les indéterminismes microscopiques peuvent parfois être « amplifiés » pour devenir des indéterminismes des mouvements macroscopiques, et qu'ils peuvent être situés justement au bon endroit dans le cerveau (c'est-à-dire au moment du choix) pour rendre possible le choix libre. D'autres auteurs, comme Timothy O'Connor, défendent que les indéterminismes sur lesquels repose le libre arbitre humain ne sont pas les indéterminismes quantiques microscopiques, mais qu'il s'agit d'indéterminismes qui apparaissent directement au niveau macroscopique des actions humaines.

4. La position compatibiliste

Le problème d'intelligibilité est certainement un problème difficile à résoudre pour le défenseur du libertarianisme. Certains auteurs, comme on l'a dit, en ont conclu que le libre

arbitre est une notion totalement inintelligible et contradictoire. Mais d'autres auteurs à l'époque moderne, à commencer par Hobbes, Locke et Hume, ont proposé une nouvelle hypothèse : si le libre arbitre n'est pas compatible avec des indéterminismes, peut-être est-il finalement compatible avec le déterminisme ; peut-être sommes-nous à la fois totalement déterminés par les lois de la nature, et néanmoins réellement libres. C'est ce qu'on appelle la théorie compatibiliste, une théorie qui a fait l'objet d'un très large consensus dans le monde anglo-saxon jusqu'aux années 1960.

A première vue, la théorie compatibiliste peut sembler difficilement intelligible : n'y a-t-il pas une contradiction dans les termes à dire qu'on est à la fois libre et totalement déterminé ? Tout dépend de ce que signifie « être libre ». Or pour les compatibilistes classiques, « être libre » signifie très exactement « avoir le pouvoir de faire ce que l'on veut faire ». Par exemple : si j'ai la volonté de lever le bras, je le lève, et si j'avais la volonté de ne pas le lever, je ne le lèverais pas. C'est ce qu'on appelle aujourd'hui l'analyse conditionnelle de la liberté. Cela semble à première vue une analyse plausible du sens de « être libre ». Mais remarquez que cette analyse est en fait compatible avec un déterminisme complet. En effet, imaginez qu'il soit déterminé que je veuille lever le bras ; dans ce cas, il sera aussi déterminé que je vais le lever, sans que cela altère le lien de dépendance conditionnelle entre ma volonté et mon mouvement de bras : on peut continuer de dire que « si » je n'avais pas eu la volonté de le lever, je ne l'aurais pas levé ; seulement il était déterminé que je veuille le lever.

Aujourd'hui, l'analyse conditionnelle des premiers auteurs compatibilistes n'est plus beaucoup défendue, car elle a fait l'objet d'objections très fortes, mais certains philosophes (par exemple John Fischer ou Harry Frankfurt) ont proposé de nouvelles analyses compatibilistes du sens de « être libre ».

Sans entrer dans le détail des différentes analyses compatibilistes, on peut envisager une objection générale que Carl Ginet et Peter van Inwagen ont formulée dans les années 1960-1970 contre toute forme de compatibilisme. L'argument, qu'on appelle argument de la conséquence, est le suivant : il est clair que je ne peux rien changer au passé (P), et il est clair également que je ne peux rien changer aux lois de la nature (L) ; si je ne peux rien changer à P et à L, il semble évident que je ne peux rien changer aux conséquences logiques de P et L (cela semble être un principe logique évident) ; or, par définition, le déterminisme nous dit que tout événement futur (y compris chacune de mes actions futures) est une conséquence logique du passé et des lois de la nature ; donc si le déterminisme est vrai, je ne peux rien changer à aucune de mes actions futures, c'est-à-dire que je n'ai de contrôle libre sur aucune d'elles. Autrement dit, si le déterminisme est vrai, le libre arbitre est impossible, ce qui est la thèse incompatibiliste.

Certains auteurs compatibilistes ont apporté des réponses intéressantes à l'argument de la conséquence (notamment David Lewis), mais la force de cet argument (et d'autres arguments incompatibilistes) a néanmoins mis fin au consensus compatibiliste qui régnait auparavant ; un nombre important de philosophes se sont reportés sur des thèses incompatibilistes, soit sous la forme du libertarianisme (avec les problèmes d'intelligibilité que cela peut poser) soit sous la forme d'une négation totale du libre arbitre (qui a l'inconvénient de renverser notre conception de sens commun).

BIBLIOGRAPHIE

- Pour une autre introduction au problème du libre arbitre, à peu près de la taille de celle-ci mais avec un angle d'attaque différent, on pourra lire le chapitre « Libre arbitre » (ch.6) dans *Qu'est-ce que tout cela veut dire*, de Thomas Nagel (L'Eclat, 1993).
- Pour une introduction plus substantielle au débat contemporain, on se reportera au livre de Cyrille Michon, *Qu'est-ce que le libre arbitre ?* (Vrin, 2011).
- A part cet ouvrage introductif, il existe encore peu de choses traduites en français dans le débat contemporain, et les œuvres traduites ne sont pas forcément les contributions les plus importantes et représentatives. Un des représentants contemporains du déterminisme a ainsi été traduit : il s'agit de Ted Honderich, *Etes-vous libre ? Le problème du déterminisme* (Syllepse 2009). Il existe également un article traduit de Roderick Chisholm, qui représente une version particulière de la position libertarienne : « La liberté humaine et le moi » (traduit dans *La Responsabilité : Questions philosophiques*, PUF 1997, et dans *Métaphysique contemporaine*, Vrin 2007). Pour ce qui est du compatibilisme, la définition du libre arbitre de Harry Frankfurt est présentée dans « La liberté de la volonté et le concept de personne » (traduit dans *Théorie de l'Action*, Mardaga 1995, et dans *Psychologie morale*, Vrin 2008). Mais on se reportera utilement aux définitions des grands compatibilistes historiques : Hobbes (*De la liberté et de la nécessité*, §30, Vrin 1977), Locke (*Essai sur l'entendement humain*, livre II, ch. XXI, Vrin 2002) et Hume (*Traité de la nature humaine*, II, III, 1 "De la liberté et de la nécessité", Ellipses 2002, ou encore *Enquête sur l'entendement humain*, ch.VIII, Vrin 2008).
- Pour une approche plus historique du libre arbitre chez les grands auteurs du passé, on pourra se reporter à l'ouvrage de Cyril Morana et Eric Oudin, *La liberté, D'Epicure à Sartre* (Eyrolles 2010). C'est un manuel qui est pédagogique mais qui a l'inconvénient de présenter les thèses des auteurs chacune en son système isolé, sans donner les moyens de construire une discussion générale entre eux.
- Les textes des grands auteurs classiques sur la liberté sont connus et aisément accessibles en traduction. Je ne mentionnerai ici que les plus importants : pour Epicure, voir le ch.20 de Long et Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, tome I, Pyrrhon, *L'Epicurisme* (GF 2001), et pour les stoïciens voir les ch.55 et 62 du tome II, *Le Stoïciens* (GF 2001). Le traité de Saint Augustin *Le libre arbitre* (Institut d'Etudes Augustiniennes, 1993) reste une étape importante de l'histoire du concept de libre arbitre. Enfin, pour les thèses de Spinoza, il faut consulter particulièrement la lettre 58 à Schuller (*Traité Politique, Lettres*, GF 1993). On pourrait bien sûr ajouter à cette liste les ouvrages de Descartes, Leibniz, Kant ou encore Sartre. Pour les références à ces auteurs, on pourra se reporter aux notices de l'ouvrage de Morana et Oudin.

- En anglais, la littérature sur le libre arbitre est immense ; je ne mentionnerai que deux ouvrages qui constituent de bonnes « portes d'entrée ». Tout d'abord, l'excellente introduction de Robert Kane, *A contemporary introduction to Free Will* (OUP 2005, 196p.). Pour une présentation plus avancée des différentes thèses défendues, on peut commencer par consulter *The Oxford Handbook of Free Will*, édité également par Robert Kane (OUP 2002, 638p., 2nde éd. 2011).
- Un problème que je n'ai pas abordé dans cette introduction est celui des prétendues réfutations scientifiques du libre arbitre qui viennent de certaines études en neurosciences (Libet) ou en psychologie (Wegner) : Alfred Mele a pris la peine d'expliquer pédagogiquement pourquoi ces prétendues réfutations reçoivent peu de crédit parmi les philosophes spécialistes de la question (*Effective Intentions, The Power of Conscious Will*, OUP 2009, 178p.)

Comment citer ?

Guillon, Jean-Baptiste (2016), «Libre Arbitre (GP)», dans Maxime Kristanek (dir.), *l'Encyclopédie philosophique*, consulté le ..., <https://encyclo-philos.fr/libre-arbitre-gp>