

## Liberté et déterminisme

(3<sup>e</sup> séance, 21 février 2018)

### Chapitre II. Déterminisme intégral et tentative de compatibilité avec la responsabilité morale (le stoïcisme).

Avec le stoïcisme ancien apparaît le déterminisme causaliste intégral, mais en même temps la thèse paradoxale que nos actions dépendent de nous et que nous en avons la responsabilité morale. L'étude de ce courant est compliquée par un problème de sources. Nous n'avons conservé aucune œuvre entière des trois philosophes stoïciens grecs (Zénon de Citium, Cléanthe et Chrysippe, fin du IV<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècle avant notre ère) et nous sommes obligés de travailler à partir de fragments et de témoignages postérieurs. Les fragments rapportés par d'autres auteurs et les débats que leur pensée a suscités ont été réunis au début du XX<sup>e</sup> siècle sous le titre *Stoicorum Veterum Fragmenta* par le philologue allemand Hans von Arnim<sup>1</sup>.

Les auteurs anciens qui en parlent le plus longuement sont plutôt des adversaires de la théorie stoïcienne, si bien qu'on pourrait soupçonner que leurs descriptions laissent de côté certaines subtilités pour pouvoir mieux les réfuter. Sur la question qui nous occupe, nous utiliserons principalement :

- Cicéron, *De la divination* et *Sur le destin*. Cicéron (I<sup>er</sup> siècle av.n.è) est un orateur judiciaire et politique, qui philosophe quand les circonstances l'écartent de la scène publique. Il se sent surtout proche de la Nouvelle Académie (Carnéade, II<sup>e</sup> siècle av.n.è), dont il tire un mélange de scepticisme théorique et de bon sens pratique. Cependant, c'est probablement notre meilleure source sur les Stoïciens, parce qu'il cherche moins à les combattre qu'à les concilier avec l'académisme.
- Épictète, *Discours*. Esclave sous l'empire romain (50-125 d.n.è), Épictète a néanmoins pu devenir philosophe stoïcien et professer, mais son œuvre a été écrite par un disciple à partir de son enseignement oral.
- Alexandre d'Aphrodise, *Sur le destin (De fato)*. Philosophe aristotélien de la fin du II<sup>e</sup> siècle d.n.è, habituellement rigoureux et profond sur les questions théoriques, il signale surtout les défauts argumentatifs des Stoïciens dans la mesure où ceux-ci prétendaient réfuter les thèses aristotéliennes.
- Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Doxographe du début du III<sup>e</sup> siècle d.n.è, il rapporte autant de légendes et d'anecdotes biographiques que d'éléments de doctrines, mais il peut être une source importante pour certaines de celles-ci.

#### *Le déterminisme issu du holisme et de la causalité universelle*

Alexandre d'Aphrodise décrit comme suit le déterminisme causaliste stoïcien :

1. Ils disent que ce monde, qui est unique et contient en lui tous les étants, est gouverné par une nature vivante, rationnelle et pensante, et possède une direction éternelle qui se déploie selon un certain enchaînement ordonné. Les premières choses sont les causes de ce qui vient après elles et, toutes choses étant ainsi liées entre elles, il n'y a rien qui se produise dans le monde sans qu'une autre chose s'ensuive de toute façon et en dépende causalement, ni, réciproquement, aucun des événements postérieurs qui soit capable de se détacher de ceux qui l'ont précédé de manière à ne pas suivre l'un d'eux en y étant lié, mais, de tout ce qui se produit une autre chose s'ensuit, qui en dépend nécessairement comme d'une cause, et tout ce qui se produit a quelque chose qui le précède dont il dépend comme d'une cause. Rien,

---

<sup>1</sup> Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vol, 1903-1905. Trad. anglaise augmentée par A. Long et D. Sedley, *The Hellenistic philosophers*, vol. 1, Cambridge University Press, 1987 ; trad. française de Long & Sedley par J. Brunschwig et P. Pellegrin, *Les philosophes hellénistiques*, vol. II : *Les Stoïciens*, GF Flammarion, 2001.

en effet, n'existe ni ne se produit sans cause dans le monde, du fait que rien de ce qui se trouve en lui n'est détaché et séparé de tout ce qui l'a précédé. Car le monde serait déchiré et divisé, et ne serait plus un seul, toujours gouverné suivant un seul ordre et un seul arrangement, si l'on y introduisait un mouvement sans cause ; or c'est ce qu'on introduit si tout ce qui existe et se produit n'a pas des causes précédentes dont il suit par nécessité. Ils disent que se produire sans cause revient au même et est aussi impossible que venir du non-étant. (...) Quoiqu'il y ait plusieurs sortes de causes, ils disent que pour chacune d'entre elles il est aussi vrai qu'il est impossible, si sont les mêmes toutes les circonstances entourant la cause et ce dont elle est la cause, que tantôt un effet en résulte et tantôt un autre. Car si cela arrivait, il y aurait un mouvement sans cause. (*De fato*, 191, 30-192, 25 ; *Stoicorum Veterum Fragmenta* 2, 945).

L'enchaînement des causes est identifié à la notion traditionnelle de destin (*heimarmenè*), que les Stoïciens identifient avec la raison universelle (*logos*) qui gouverne toutes choses avec providence (*pronoia*), c'est-à-dire en les disposant au mieux et de manière toujours justifiée globalement. Plusieurs auteurs rapportent qu'ils faisaient dériver le terme *heimarmenè* de *heimos*, la série, l'enchaînement<sup>2</sup>. Cette raison universelle, qui est aussi appelée « dieu », est répandue partout dans l'univers, chacun des étants recevant d'elle sa nature propre par l'intermédiaire d'une matière spéciale, le *pneuma* (souffle).

Un indice de la croyance à un déterminisme strict y compris pour les actions humaines est la théorie de l'éternel retour, selon laquelle l'univers répète éternellement les mêmes phases de développement et de conflagration intégrale (tout devient feu), et les mêmes événements reviennent exactement semblables à chaque fois.

### *Le compatibilisme de Chrysippe*

Cependant, toutes nos sources attestent que les Stoïciens, et en tout cas Chrysippe (III<sup>e</sup> siècle av.n.è), dont l'œuvre est la plus abondante et la plus influente, estimaient que ce déterminisme n'empêchait pas le choix et la décision de l'action, ni la responsabilité morale. Les interprètes ont reconstitué et discuté plusieurs arguments par lesquels ils essayaient de défendre cette compatibilité.

### *Tentatives de compatibilisme logique*

Sur le terrain logique, le déterminisme nécessitariste s'accorde avec la bivalence des propositions futures, selon laquelle toute proposition future est depuis toujours déjà vraie ou fausse, et devrait logiquement supprimer la modalité du possible en identifiant celui-ci à l'existant ou au nécessaire. Or, Chrysippe affirmait à la fois la bivalence des propositions futures et l'existence de plusieurs possibles. Il appuyait la bivalence sur sa théorie de la causalité, du fait que tout événement futur doit avoir dans le présent les causes qui l'expliquent<sup>3</sup>. Comment peut-il soutenir dès lors qu'il y a plusieurs futurs possibles ? Chrysippe le défend d'abord négativement, en réfutant le raisonnement qui circulait à l'époque et réduisait le possible à l'existant. L'auteur du raisonnement

---

<sup>2</sup> *SVF* 2, 914, 917, 918, 920. En fait, *heimarmenè* vient du verbe *meiromai* : recevoir en partage, obtenir du sort.

<sup>3</sup> Cicéron offre un exemple d'argument non valide en faveur de la bivalence (*Sur le destin*, 27). Il dit que, si la proposition « Scipion a pris Numance » est vraie, ceux qui disaient avant l'événement que Scipion prendrait Numance disaient déjà vrai, même si la victoire de Scipion n'était pas déterminée car elle dépendait de volontés humaines. Ce raisonnement ignore la relativité temporelle du jugement de vérité, selon laquelle la proposition future « Scipion prendra Numance » devient vraie *après* que Scipion a pris Numance mais elle ne l'est pas encore *avant* l'événement (à moins d'estimer que le contraire n'était pas possible, ce qui en fait un événement nécessaire). Il fait comme si la valeur de vérité appartenait intrinsèquement à la proposition quel que soit le moment où elle est dite. Mais c'est négliger le fait que la vérité d'une proposition dépend de la réalité des faits qu'elle énonce, et que cette réalité des faits varie dans le temps.

est Diodore, un dialecticien de l'école de Mégare, l'une des écoles dites « socratiques » parce qu'elles prolongent un aspect de l'enseignement de Socrate. L'école de Mégare s'était spécialisée dans les disputes « dialectiques » au sens qu'on trouve dans les *Topiques* d'Aristote, c'est-à-dire un exercice visant à faire admettre une conclusion à un adversaire à partir de prémisses qui semblent admissibles. La présentation la plus complète du raisonnement se trouve chez Épictète :

2. L'argument « dominant » est posé à partir de ce genre de points de départ : si se combattent mutuellement les trois propositions suivantes : (1) tout ce qui est passé est nécessairement vrai ; (2) une chose impossible ne résulte pas d'une possible ; (3) il y a quelque chose de possible qui n'est pas vrai ni ne le sera ; devant ce conflit, Diodore se servit du caractère persuasif des deux premières pour établir que rien n'est possible s'il n'est vrai ou ne le sera. (...) Si on me demande : « Et toi, lesquelles retiens-tu ? », je répondrai que je ne sais pas mais que, selon mes informations, Diodore retenait la première paire, le cercle autour de Panthoïdès et de Cléanthe la seconde paire (càd la 2 et la 3) et le cercle autour de Chrysippe la troisième paire (càd la 1 et la 3). (Épictète, *Discours*, 2, 19)<sup>4</sup>.

On a énormément discuté la construction logique de cet argument. Sans entrer dans le détail des multiples façons de le comprendre (y compris par des variantes de traduction), reconstituons une démonstration possible du rejet de la troisième proposition en vertu des deux premières, à partir d'un exemple<sup>5</sup>. Supposons qu'un certain Dion n'a jamais régné (on sait que c'est vrai). La proposition « Dion règne » est donc fausse. Il s'ensuit que la proposition « Il était vrai que Dion allait régner » est également fausse. Sa contradictoire, « Il était faux que Dion allait régner » est vraie, et en vertu de (1) elle est nécessairement vraie. De ce fait, la proposition « Il était vrai que Dion allait régner » devient *nécessairement* fausse, c'est-à-dire impossible. Or, sa fausseté suivait celle de la proposition « Dion règne » ; donc, en vertu de (2), celle-ci doit aussi être impossible. On a donc refusé que ce qui n'est ni ne sera puisse néanmoins être possible. Et comme on peut faire le même raisonnement à propos de n'importe quoi, tout ce qui n'est pas réalisé devient impossible et il n'y a pas de possible.

On voit bien aussi comment, en supprimant la proposition (1) on n'introduit pas la première nécessité, ou bien, en supprimant la proposition (2), on n'introduit pas la dernière impossibilité, de sorte que dans les deux cas on préserve le possible<sup>6</sup>. Le témoignage nous indique clairement que les Stoïciens défendaient l'existence d'un possible non réalisé, mais on ne voit pas encore comment ils le concevaient.

De manière plus positive, nous avons grâce à Diogène Laërce une série de définitions qui font apparaître la distinction entre les modalités du possible, de l'effectif et du nécessaire (il ne précise pas chez quel Stoïcien il l'a trouvée) :

3. Est possible la proposition susceptible d'être vraie, si rien d'extérieur ne l'empêche d'être vraie, par exemple « Dioclès est vivant ». Est impossible celle qui n'est pas susceptible d'être vraie, par exemple « la terre vole ». Est nécessaire celle qui est vraie et n'est pas susceptible d'être fausse, ou bien qui est susceptible d'être fausse mais que les choses extérieures empêchent de l'être, par exemple « la vertu est utile ». Est non-nécessaire celle qui à la fois est vraie et est susceptible d'être fausse, et que les choses

---

<sup>4</sup> Il faut remarquer le cas particulier d'Épictète, qui ne cherche pas à départager les arguments théoriques parce que sa conviction est fixée par le dualisme des principes : l'homme est composé d'un corps soumis aux causalités extérieures et d'une portion du *logos* divin universel grâce auquel il peut faire « un usage correct de ses impressions » (*Discours*, 1, 1).

<sup>5</sup> Exemple fourni par Long et Sedley, à partir d'une indication de Cicéron (*Sur le destin*, 12-15).

<sup>6</sup> Alexandre d'Aphrodise écrit que la raison invoquée par Chrysippe pour rejeter la proposition 2 est purement sophistique car elle repose sur un exemple absurde (*Commentaire aux Premiers Analytiques d'Aristote*, 177-178 ; *SVF* 2, 202a).

extérieures n'empêchent en rien d'être fausse, par exemple « Dion se promène ». (Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VII, 75).

Rendons plus explicites les informations qui nous intéressent :

— Sur le possible : la proposition « Dioclès est vivant » est possible car elle peut être vraie (l'exemple fourni pour l'impossible nous montre que cette susceptibilité est la capacité du sujet à recevoir le prédicat en fonction de sa propre nature : il ne doit pas y avoir de contradiction entre le sujet et le prédicat comme dans « la terre vole » ; il n'y a pas non plus de lien nécessaire car Dioclès peut être mort) et il n'y a pas d'obstacle extérieur à ce qu'elle soit vraie<sup>7</sup>. Si l'une des deux conditions n'est pas remplie, elle n'est pas possible.

— Sur le nécessaire : une proposition toujours vraie et qui ne peut être fausse est celle dont le prédicat est impliqué dans la nature du sujet (par exemple : « Tous les hommes sont mortels », car être mortel s'ensuit nécessairement d'être homme et il n'y a pas d'alternative). La vérité d'une proposition peut aussi être nécessaire même si le prédicat ne résulte pas du sujet (dans l'exemple donné, l'utilité n'est pas impliquée par la nature de la vertu) parce qu'il y a une raison extérieure qui fait que ce sera toujours le cas (dans le contexte stoïcien, on peut supposer que l'ordre providentiel du monde donnera une utilité à toute bonne action même si l'agent ne l'éprouve pas immédiatement ou pour lui-même).

— Sur le non-nécessaire, c'est-à-dire le contingent : la proposition vraie non-nécessaire inclut trois conditions : la chose est effective (Dion se promène effectivement) ; elle pourrait être fausse (la nature de Dion admet qu'il se promène ou pas) ; il n'y a pas d'obstacle extérieur à ce qu'elle soit fausse (c'est-à-dire pas de contrainte extérieure pour qu'elle se réalise : Dion pourrait ne pas se promener, rien ne l'oblige à le faire).

Ces définitions accordent-elles une place à la liberté ? Il n'y a pas de mention explicite de la décision d'un agent, mais il faut examiner si elle est supposée implicitement. Le possible est défini comme ce à quoi rien ne s'oppose, ni de l'extérieur ni dans l'essence de la chose, et il n'est pas tenu compte d'une éventuelle décision de l'agent. En revanche, dans la définition du non-nécessaire, ni la nature du sujet ni les causes extérieures ne sont suffisantes pour déterminer si la chose se produit ou non, de sorte qu'il faut poser une troisième causalité qui entraîne la réalisation d'un des possibles, et on ne voit pas ce que ça pourrait être d'autre que la décision libre de l'agent.

La question reste cependant entière de savoir comment cette non-nécessité (cette contingence) est compatible avec l'enchaînement universel des causes. Nous devons chercher la réponse dans les développements sur les causes de l'action humaine.

### ***L'argument ontologique de la cause principale***

Par leur théorie de l'action et des causes de l'action, les Stoïciens ont essayé de montrer qu'il y a des actions qui dépendent de nous (*eph'hèmin*) et qui ne sont donc nécessaires dans aucun des deux sens que nous venons de voir : ni parce que la chose ne peut être autrement ni en raison des contraintes extérieures.

---

<sup>7</sup> Le génitif absolu « les choses extérieures n'empêchant pas qu'elle soit vraie » peut être compris soit comme une condition supplémentaire à « peut être vraie » (comme le font Long & Sedley), soit comme une explication de « peut être vraie ». Si on le comprend comme une explication (la proposition peut être vraie car il n'y a aucun obstacle extérieur), on suppose que rien d'autre ne pourrait l'empêcher d'être vraie ; mais alors, puisqu'on affirme l'absence d'obstacle, elle est nécessairement vraie. Il faut donc le comprendre comme une condition supplémentaire, c'est-à-dire qu'on écarte à la fois les obstacles extérieurs et d'autres obstacles à ce qu'elle soit vraie (par exemple que la nature du sujet n'admette pas le prédicat).

Leur théorie de l'action repose sur une conception de l'âme humaine contrôlée par une partie « directrice » (*hégémonikon*) qui produit le raisonnement. Chez tous les animaux, l'action est suscitée par des impressions (*phantasiai*) venant de l'extérieur, qui déclenchent l'impulsion (*hormè*). Chez les humains, l'impulsion n'est déclenchée que si la raison a donné son assentiment (*sugkatathesis*). Une fois l'assentiment donné, l'action se fait nécessairement, sauf si surgit un obstacle extérieur. Cicéron rapporte une objection adressée aux Stoïciens selon laquelle, si tout est l'effet d'une cause antérieure, l'assentiment est l'effet de l'impulsion et celle-ci est l'effet des causes extérieures, de sorte que l'assentiment est un résultat nécessaire et ne dépend pas de nous<sup>8</sup>. Il expose ensuite la réponse de Chrysippe :

4. Si toutes choses se produisent par le destin, il en résulte bien que toutes se produisent par des causes antérieures, non pas cependant des causes principales et complètes (*perfectae*) mais des causes auxiliaires et prochaines (*proximae* : les plus proches). Si ces dernières ne sont pas en notre pouvoir (*in nostra potestate*, équivalent latin du grec *ep'h'hèmin* : qui dépend de nous), il n'en résulte pas que l'impulsion non plus ne soit pas en notre pouvoir. (...) De même que quelqu'un qui a poussé un cylindre lui a donné le commencement du mouvement mais ne lui a pas donné la capacité de rouler, ainsi l'objet perçu imprimera et en quelque sorte gravera sa forme dans notre esprit mais notre assentiment restera en notre pouvoir, et, comme on l'a dit pour le cylindre, provoqué par une poussée extérieure, pour le reste il se mouvra suivant sa propre force et sa propre nature. (Cicéron, *Traité du destin*, 41-43).

Pour le cylindre, la poussée de l'extérieur est une cause « prochaine » nécessaire mais pas suffisante, car elle n'atteint son effet que parce que le cylindre a la forme adéquate pour rouler, qui fait partie de sa nature et est la cause principale de son mouvement. De la même manière, il faut comprendre que les impressions sont des causes « prochaines » de l'assentiment, insuffisantes si elles vont contre les dispositions de notre esprit c'est-à-dire contre la nature propre interne à chacun (il s'agit bien de la nature individuelle, car si la cause principale était la nature de l'espèce, tous les individus agiraient de la même façon). De ce fait, Cicéron pense pouvoir trouver une conciliation entre ceux qui affirment et ceux qui nient le destin, en disant que le mot « destin » chez Chrysippe ne signifie pas un enchaînement de causes qui toutes, à la suite l'une de l'autre, déterminent un effet, mais une conjonction de causes seulement antécédentes, nécessaires mais insuffisantes, et de causes suffisantes pour produire leur effet (Cicéron appelle celles-ci *efficientes*, c'est-à-dire « ce qui fait que la chose se produit »).

Cependant, ni l'analogie avec le cylindre ni la théorie de la cause suffisante ne permet de défendre la responsabilité de nos actions. D'une part, en effet, on retrouve l'objection que, de même que le morceau de bois a reçu sa forme cylindrique de la nature ou d'une intervention extérieure, de même une personne a reçu son caractère de la nature ou de son environnement, et de ce fait elle n'en est pas plus responsable que le morceau de bois n'est responsable de sa forme. Ou alors les Stoïciens devaient admettre que, chez les humains, les dispositions ne sont pas seulement reçues de la nature ou de l'extérieur, mais aussi d'une décision de l'individu, ce qui revient à lui concevoir une certaine liberté. Nous n'avons aucune trace d'une telle thèse chez eux, et s'ils l'avaient soutenue on ne voit pas comment ils l'auraient conciliée avec l'affirmation mille fois répétée que tout est fixé par le destin et s'accomplit nécessairement en accord avec lui.

D'autre part, la distinction entre causes suffisantes et insuffisantes ne garantit pas que les suffisantes soient libres. Cicéron emprunte la distinction à Carnéade, qui disait que la cause d'un événement n'est pas tout ce qui le précède, à l'infini, car la cause n'est pas « ce sans quoi » l'événement ne pourrait avoir lieu (ce que nous

---

<sup>8</sup> Dans la même optique, Alexandre d'Aphrodise reproche aux Stoïciens de soumettre à la même nécessité les animaux qui accomplissent leur destin par l'intermédiaire de l'impulsion et les corps inertes qui accomplissent leur destin sans impulsion (*De fato*, 182 ; *SVF* 2, 979).

exprimerions plutôt par le mot *conditions*) mais « ce par quoi une chose se produit nécessairement »<sup>9</sup>. Or, ce n'est pas par cette distinction que Carnéade soutient la liberté de notre volonté, c'est par un constat purement empirique, à savoir que l'expérience nous montre que certaines choses sont en notre pouvoir : « Aux mouvements volontaires de l'âme, il ne faut pas chercher de cause externe : car le mouvement volontaire a pour nature propre d'être en notre pouvoir et notre dépendance, et non sans cause, car sa cause est sa nature même. » (*Traité du destin*, 25). En l'absence d'explication, cette volonté reste quelque chose de mystérieux. Quant à Chrysippe, tant qu'il n'aura pas affirmé que nous sommes les auteurs de nos dispositions ou caractères, rien n'échappera à son déterminisme.

### **Une variante : la responsabilité malgré l'absence d'alternative réelle**

De tous les débats exposés jusqu'ici, il résulte que les Stoïciens ne sont pas parvenus à montrer de manière convaincante que les individus sont responsables de leurs actes en dépit de l'enchaînement déterministe des causes.

Alexandre nous apprend qu'ils ont aussi cherché à défendre la responsabilité en limitant les exigences : pour qu'il y ait responsabilité, il n'est pas nécessaire que nous ayons eu la capacité d'agir autrement<sup>10</sup> ; il suffit qu'on ait délibérément voulu quelque chose, même si en réalité il n'y avait pas d'autre possibilité. Ceci permet de sauver la morale et tous ses corollaires : il existe toujours des bonnes et des mauvaises actions ; les personnes qui, par leur nature, veulent et accomplissent de bonnes actions méritent les louanges et celles qui, par leur nature, veulent et accomplissent de mauvaises actions méritent les châtiments. Le problème est évidemment qu'on ne se demande pas d'où vient la bonne ou la mauvaise volonté.

Cet argument est très présent dans les débats contemporains, surtout chez les logiciens et moralistes de langue anglaise. J'en donnerai un seul exemple, parmi les plus connus. C'est celui de Harry Frankfurt, qui a écrit de nombreux livres et articles autour de la responsabilité morale dans l'intention de la rendre compatible avec le déterminisme causaliste. Dans l'exemple en question, il défend, comme les Stoïciens, qu'il n'y a pas besoin qu'on ait la possibilité d'agir autrement pour être responsable d'une action<sup>11</sup>. Même s'il n'y avait pas d'alternative, les critères sont qu'on ait agi soi-même (critère de la source) et de plein gré (critère de l'absence de contrainte extérieure). L'expérience de pensée qu'il propose est la suivante : Une personne A assassine une personne B. A ne sait pas que, s'il avait hésité et renoncé à son acte, une troisième personne C avait les moyens de l'obliger à le faire par une intervention directe sur son esprit. On se trouve donc dans une situation où A n'a pas en réalité d'alternative. Pourtant on l'estime responsable de son acte, du fait qu'il l'a accompli volontairement sans l'intervention de B. De cette manière, la responsabilité est compatible avec un déterminisme réel.

---

<sup>9</sup> Nous avons déjà vu cette distinction dans la *Métaphysique* d'Aristote, mais Cicéron ne connaît à peu près rien d'Aristote, qu'il range parmi les déterministes.

<sup>10</sup> *De fato*, 182 (*SVF* 2, 979) et 205-206 (*SVF* 2, 1002). Le seul argument que rapporte Alexandre, et qu'il trouve absurde, est le suivant : si « être en notre pouvoir » signifie que nous avons le choix des opposés, alors il n'est pas au pouvoir du vertueux d'être vertueux puisqu'il ne peut plus choisir d'être vicieux, et réciproquement (196-197, *SVF* 2, 984). Le sophisme consiste à feindre qu'on doit avoir le choix des opposés *après* l'accomplissement de l'action alors que c'est seulement le cas avant.

<sup>11</sup> H. Frankfurt, « Alternate Possibilities and Moral Responsibility », *The Journal of Philosophy*, 66, 1969, p. 828-39 ; trad. fr. « Partis contraires et responsabilité morale » dans M. Neuberger (dir), *La responsabilité morale*, PUF, 1997, p. 55-64). D'autres arguments et débats sont présentés par Cyrille Michon dans *Qu'est-ce que le libre arbitre ?* (Vrin, 2011) qui, comme son titre ne l'indique pas, se concentre sur la philosophie analytique contemporaine.

Il y a eu de multiples discussions de l'argument, mais il me semble que la meilleure manière de le réfuter est celle-ci : Si C était intervenu sur la décision de A, ce n'aurait pas été une décision libre mais une contrainte extérieure ; dans la situation décrite où C n'intervient pas, la décision de A dépend entièrement de lui-même et il a bien une alternative : ou bien il décide de tuer ou bien il décide de ne pas tuer. C'est seulement s'il avait décidé de ne pas tuer que C serait intervenu pour modifier cette décision ; donc il fallait d'abord que A choisisse entre les deux possibilités.

On revient donc à trois conditions pour qu'un acte soit libre : que l'agent en soit la source, qu'il le fasse sans contrainte extérieure, et qu'il y ait au moins deux actions possibles.

En revanche, tous ces débats qui noircissent des milliers de pages ne nous ont pas fait avancer sur ce que nous avons identifié comme la racine du problème : un individu est-il seulement le résultat de la construction passée de sa personnalité par des facteurs ultimement extérieurs, ou bien possède-t-il une faculté de résistance à cette construction qui lui permette de devenir lui-même auteur de ce qu'il est ? Nous allons examiner la semaine prochaine deux propositions qui pourraient instaurer une telle faculté, d'abord le libre-arbitre chrétien et ensuite la moralité kantienne.