



Chapitre 3

Libre arbitre

Enfin si toujours tous les mouvements sont solidaires, si toujours un mouvement nouveau naît d'un plus ancien suivant un ordre inflexible, si par leur déclinaison les atomes ne prennent pas l'initiative d'un mouvement qui rompe les lois du destin pour empêcher la succession indéfinie des causes, d'où vient cette liberté accordée sur terre à tout ce qui respire [...] ?

Lucrèce, De rerum natura²⁷

Ou, sur un ton légèrement moins élevé :

*Il était une fois un jeunot qui dit, Dame,
J'en suis toujours plus persuadé
Je suis une créature prédestinée
aux rails tracés dans le macadam
Pas même un bus, mais un tram.*

Le dernier chapitre nous avait fait penser à ce que produit le cerveau : des éléments de conscience tels que les pensées, les sensations ou les *qualia*. Mais quand nous pensons à nous, nous sommes

aussi conscients d'autres choses. Nous ne nous contentons pas d'enregistrer le monde, tel que nous le percevons. Nous agissons en lui. Nous nous concentrons sur des alternatives. Nous délibérons et faisons des choses. Nous prenons le contrôle. Comment devons-nous aborder tout cela ?

LES LIENS DU DESTIN

Nous nous considérons habituellement comme des agents libres. Nous vivons nos vies dans un espace ouvert de possibles. Nous réfléchissons aux possibilités qui nous sont offertes et, réflexion faite, nous choisissons. Cette année, je suis allé en vacances en montagne, mais j'aurais pu aller sur la côte. Tel était mon choix. Je n'aurais pu aller sur la lune, parce que ce n'était pas possible.

Nous avons conscience de notre liberté. La conscience de la liberté semble être étroitement liée à la conscience elle-même. Quand, dans le chapitre précédent, nous pensions aux zombies, probablement imaginions-nous des robots aux gestes saccadés, des créatures à la Frankenstein, esclaves de programmes particuliers, agissant de manière rigide et inintelligente. Mais nous ne sommes pas ainsi, n'est-ce pas ?

Il nous arrive d'être fiers de notre liberté : nous ne sommes pas de simples créatures d'instinct et de désir. Nous pouvons rassembler nos forces et nous battre pour maîtriser nos obsessions ou nos addictions. Nous méritons des louanges quand nous réussissons. En cas d'échec, nous pouvons mériter et recevons parfois un châtement. La liberté ne va

pas sans responsabilité, et qui en abuse mérite blâme et châtement. Mais nul ne mérite d'être sanctionné pour n'avoir pas fait quelque chose qu'il *ne pouvait pas faire*. Il serait terriblement injuste de me punir de n'être pas allé sur la lune, ou de punir un détenu qui n'est pas allé à un rendez-vous hors de la prison, par exemple. En l'occurrence, les obstacles échappent à la maîtrise de l'agent. Autrement dit, on ne saurait le blâmer.

Nos réactions morales aussi bien que notre pensée ordinaire paraissent donc présupposer que parfois, même si nous avons mal agi, nous aurions pu faire autrement.

Mais cette conscience de la liberté ne pourrait-elle être une illusion ? Aurions-nous pu véritablement agir autrement que nous l'avons fait ?

À Lucrèce et au jeune homme du début de ce chapitre, on peut faire valoir l'argument suivant :

Le passé est maître du présent et de l'avenir.

Vous n'êtes pas maître du passé.

Vous n'êtes pas non plus maître de la façon dont le passé maîtrise le présent et l'avenir.

Vous ne pouvez donc maîtriser le présent et l'avenir.

En vérité, vous n'êtes maître de rien, pas plus du passé que du présent ou du futur.

La première prémisse de l'argument est une version abrégée de la doctrine connue sous le nom de déterminisme, suivant laquelle tout événement est le rejeton de causes antécédentes. L'état du monde, à tout moment, est le résultat de son état immédiatement antérieur et évolue à partir de celui-ci

conformément à des lois immuables. La deuxième prémisse paraît certaine. La troisième nous rappelle que nous ne sommes pas maîtres des lois de la nature – de la façon dont les événements se donnent naissance les uns aux autres. Et la conclusion a tout l'air d'en découler.

Ceux qui souscrivent à ce raisonnement sont des déterministes *durs*, ou des *incompatibilistes*, parce qu'ils pensent que liberté et déterminisme sont incompatibles.

Pour restaurer la liberté humaine, peut-être devrait-on récuser le déterminisme ? On pourrait le faire avec un certain optimisme parce que, selon l'interprétation classique, la science de la nature la plus en pointe, la physique quantique, postule des événements sans cause. Dans le monde quantique, il est des événements microphysiques qui « surviennent » tout simplement. Suivant ces interprétations, un système peut être *exactement* dans le même état qu'un autre – il n'y a pas de « variables cachées » – et pourtant un événement quantique se produit dans un système et pas dans l'autre. Ces événements n'ont pas de cause : ils surviennent ou non. La physique quantique leur donne une probabilité, mais ne saurait déterminer, à partir de l'état du jeu à un moment, si un événement se produira ou non dans l'avenir immédiat.

Cependant, ce n'est pas tout à fait ce que nous voulions : elle introduit dans les choses une part d'*aléa*, mais pas un élément de maîtrise ou de responsabilité. Pour le voir, pensez à l'état neurophysiologique de votre cerveau et de votre corps. Les événements suivent leurs causes. S'il se produit parfois des à-coups à un niveau micro, vous ne

pouvez guère être tenu responsable des différences qui en découlent. On ne saurait maîtriser les sauts des électrons. S'ils sont authentiquement indéterministes, *rien* ne saurait les contrôler. Si l'un saute mal, c'est pure malchance, comme si vos bonnes intentions étaient déjouées par des accidents extérieurs qui échappent à votre contrôle. Situer l'accident dans votre cerveau ne rétablit pas votre responsabilité.

L'indéterminisme physique rend la responsabilité et la justice du blâme, si possible, plus insaisissables encore. On parle parfois à ce propos de dilemme du déterminisme. Si celui-ci prévaut, nous perdons la liberté et la responsabilité. S'il ne tient pas, mais que certains événements « se produisent comme ça », nous y perdons également la liberté et la responsabilité. Le hasard est aussi implacable que la nécessité.

FIGUIERS ET CHUTES D'EAU

Dans l'Évangile de Marc (11,12-14, 20-21), on trouve une étrange histoire :

Le lendemain, après qu'ils furent sortis de Béthanie, Jésus eut faim. Apercevant de loin un figuier qui avait des feuilles, il alla voir s'il y trouverait quelque chose ; il ne trouva que des feuilles, car ce n'était pas la saison des figues. Prenant alors la parole, il lui dit : Que jamais personne ne mange de ton fruit ! Et ses disciples l'entendirent. [...]

Le matin, en passant, les disciples virent le

figuier séché jusqu'aux racines. Pierre, se rappelant ce qui s'était passé, dit à Jésus : Rabbi, regarde, le figuier que tu as maudit a séché (trad. L. Segond).

Oublions les troublants problèmes sociaux, économiques et écologiques que pose cet épisode et concentrons-nous sur l'injustice apparente commise envers le figuier. Il est vrai que Jésus ne l'a pas maudit de ne pas donner de pommes ou de prunes. C'étaient des figues qu'il voulait. Et il arrive que les figuiers donnent des figues. Sa réaction n'en paraît pas moins injuste envers le figuier. Comme si Jésus disait : « Tu as parfois des figues. Pourquoi pas maintenant ? » Que l'arbre donne des figues en été, et que c'est l'hiver, ou que, de toute façon, « ce n'est pas encore la saison » semble être une réponse parfaitement raisonnable. Pour qu'un figuier donne des figues, il faut que soit réuni tout un concours de circonstances : le meilleur figuier lui-même ne porte pas de fruits hors saison, pas plus qu'il ne peut donner des prunes.

Sans doute le figuier ne saurait-il en avoir conscience. Peut-être un figuier doué de pensée aurait-il été embarrassé, vu qu'il ne connaissait pas très bien les causes nécessaires précises pour donner des figues : peut-être se souvient-il seulement qu'il le fait parfois, et se sent mal de n'en rien faire à cette occasion. Mais c'est pure ignorance. Si le figuier se sent mal de ne pas porter de figues en hiver, c'est qu'il est irrationnel : ce n'était pas la saison, un point c'est tout.

On pourrait penser comme notre figuier imaginaire : je sais simplement que je suis libre. Je suis

ici, capable de lever le bras ou non comme il me plaît. Imaginez que je le fasse. Je me suis donc senti maître du déroulement des événements. C'est ma conscience qui me révèle ma liberté.

Mais voici le philosophe allemand Schopenhauer (1788-1860) :

Nous allons nous figurer un homme, qui, se trouvant par exemple à la rue, dirait : « Il est à présent six heures du soir, ma journée de travail est finie. Je peux maintenant faire une promenade ; ou bien je peux aller au club ; je peux aussi monter sur la tour, pour voir le coucher du soleil ; je peux aussi aller au théâtre, je peux faire une visite à tel ami ou à tel autre ; je peux même m'échapper par la porte de la ville, m'élancer au milieu du vaste univers, et ne jamais revenir... Tout cela ne dépend que de moi, j'ai la pleine liberté d'agir à ma guise ; et cependant je n'en ferai rien, mais je vais rentrer non moins volontairement au logis, auprès de ma femme. » C'est exactement comme si l'eau disait : Je peux m'élever bruyamment en hautes vagues (oui, certes, lorsque la mer est agitée par une tempête !) – je peux descendre d'un cours précipité en emportant tout sur mon passage (oui, dans le lit d'un torrent), – je peux tomber en écumant et en bouillonnant (oui, dans une cascade), – je peux m'élever dans l'air, libre comme un rayon (oui, dans une fontaine), – je peux enfin m'évaporer et disparaître (oui, à 100 degrés de chaleur) : – et cependant je ne fais rien de tout cela, mais je reste de mon plein gré, tranquille et limpide, dans le miroir du lac²⁸. »

Dans cette parabole, l'eau n'est pas consciente

des éléments causaux nécessaires pour qu'elle bouille, fasse des vagues et ainsi de suite. Elle se souvient seulement qu'il lui arrive *parfois* de faire ces choses. Aussi pense-t-elle pouvoir les faire. Elle attribue donc son calme à sa décision volontaire. Mais ce faisant elle se trompe : qu'elle « essaie » de bouillir quand ce n'est pas la bonne température, ou de faire des vagues quand il n'y a pas de vent, elle aura tôt fait de découvrir que ces choses ne dépendent pas de sa décision. Dans le même ordre d'idées, Wittgenstein imagine la feuille qui tombe aux vents d'automne et se disant : « Je vais aller de-ci, de-là. »

Schopenhauer nie que l'intelligence que nous avons de nous, notre conscience, atteste notre liberté réelle. Nous pouvons interpréter son propos comme une critique de ce raisonnement :

Je n'ai pas conscience du contexte causal nécessaire pour que je fasse Y.

Je fais parfois Y, je le sais.

J'ai *donc* conscience qu'aucun contexte causal ne m'est nécessaire pour faire Y.

Pour lui, ce raisonnement ne tient pas. Être *inconscient de quelque chose* ne veut pas dire être *conscient de son absence*. Quand je parle, je n'ai pas conscience de l'incroyable structure causale qui me permet de parler : la musculature, la coordination de la maîtrise des muscles et du souffle, le mouvement de la langue et du palais, la configuration de ma mâchoire. Or tous ces éléments sont nécessaires. L'un d'eux me ferait-il défaut que j'aurais tôt fait de m'en apercevoir.

À ce stade, on pourrait commencer à se dire quelque chose de ce genre :

Peut-être, si nous limitons nos pensées au monde physique, n'avons-nous apparemment d'autre option que le déterminisme ou les indéterminations aléatoires, et perdons-nous de vue la vraie liberté. Mais supposons qu'existe un autre niveau. Derrière ou au-dessus des évolutions du cerveau et du corps, il y a le Vrai Moi, qui reçoit des informations et, à l'occasion, dirige des opérations. Il est des fois où, livrés à eux-mêmes, le corps et le cerveau iraient dans un sens. Mais, sous la houlette du Vrai Moi, ils iront dans l'autre sens. Je puis prendre les choses en main, interférer dans le cours que les choses auraient suivi autrement. C'est là que réside ma liberté.

La relation qui existe entre moi, d'un côté, mon cerveau et mon corps, de l'autre, est ainsi conceptualisée en termes d'interaction à double sens. Le cerveau et le corps apportent des messages au Vrai Moi qui leur délivre à son tour des instructions. Le Vrai Moi est au poste de commande, et la personne tout entière se conduit librement quand elle est aux commandes. S'il n'est pas aux commandes, le cerveau et le corps suivent leurs évolutions physiques (« sans intelligence »).

On retrouve une fois de plus le dualisme esprit-corps. Le Vrai vous dicte les événements. Des messages arrivent, peut-être *via* la glande pinéale. Un souffle d'âme met les neurones et les synapses en action, et initie de nouvelles chaînes causales. Il y a un spectre dans la machine et la machine se conduit librement quand le spectre est en charge. Or, nous

avons déjà eu un aperçu du mystère de l'interaction esprit-cerveau à ce propos. Mais nous pouvons soulever ici une objection différente. Le dualisme s'efforce de comprendre la liberté humaine en introduisant un ingrédient supplémentaire : l'âme aux commandes. Mais comment comprendre la liberté de l'âme ?

Revenons sur le dilemme du déterminisme. Comment un spectre ou une âme dans la machine échappe au même problème ? Existe-t-il des lois qui régissent le comportement de la matière spectrale, en sorte que si un spectre est dans un état donné à un moment particulier, il existe une loi déterminant ce que sera son état suivant ? Sinon, la matière spectrale est-elle sujette à des à-coups ? En quoi cela m'aide-t-il, *moi*, à être libre et responsable ? Ne perdons pas non plus de vue qu'il n'existe pas de corrélation dictée par Dieu entre le fait qu'un événement soit « mental » et le fait que l'événement soit régi par ma libre décision : je ne peux simplement désirer chasser les douleurs, les désirs, les obsessions, les pensées malvenues et les confusions.

L'approche dualiste du libre arbitre commet une erreur philosophique fondamentale. Elle voit un problème et essaie de le résoudre en lançant autre « chose » dans l'arène. Mais elle oublie de se demander comment la nouvelle « chose » échappe aux problèmes qui assaillent les choses ordinaires. Nous retrouverons une erreur de ce type au chapitre 5 consacré à la philosophie de la religion. En fait, si vous y réfléchissez, vous découvrirez que vous concevez subrepticement la liberté d'une âme non matérielle, d'un spectre dans la machine, *sur le*

modèle de la liberté humaine. Autrement dit, loin d'aider à comprendre la liberté humaine, l'idée en dépend. Car le spectre est en fait une sorte de petit être humain impalpable, un « homoncule » qui reçoit des informations, délibère, veut des choses sérieuses, est emporté, influencé ou guidé par d'autres informations, et qui à la lumière de tout cela fait quelque chose. Si nous n'arrivons pas à comprendre comment les êtres humains sont libres, nous ne saurions comprendre non plus comment un homoncule peut l'être.

Et, bien entendu, se pose tout le problème de l'interaction esprit-cerveau, qui est donc rebelle compte tenu du dualisme cartésien. Le système physique est un système *clos*. Il faut une cause physique pour produire un effet physique.

Pour essayer de concilier la liberté avec un univers déterministe composé de petits atomes durs et indivisibles en mouvement, le philosophe grec Épicure (341-270 avant J.-C.) avait déjà suggéré que l'esprit d'une personne pouvait s'immiscer et « faire dévier » les atomes. En fait, Lucrèce, qui interprète Épicure dans le passage cité plus haut, parle ensuite d'une « légère déviation des atomes, en un lieu, en un temps que rien ne détermine²⁹ ». Malheureusement, les lois du mouvement ne sont pas très accueillantes à cette « déviation ». Les lois que nous découvrons effectivement nous indiquent que l'élan linéaire, fonction conjointe du mouvement *et* de la direction, est physiquement conservé. Les lois du mouvement seraient tout aussi gravement ébranlées si le Vrai Moi pouvait par la pensée changer la course de la lune que s'il pouvait l'accélérer ou la ralentir.

Au passage, il vaut cependant la peine d'observer que les atomistes grecs et romains, y compris Épicure et Lucrèce, étaient mieux armés d'un certain point de vue que Descartes. Car ils pensaient, contrairement à lui, que l'esprit lui-même doit être compris en termes *mécaniques*. Pour eux, l'esprit se composait de particules mécaniques subtiles, petites et très mobiles, si bien qu'il n'y a aucune raison de principe pour que celles-ci n'influencent pas les directions ou les vitesses des plus grosses particules du corps. Lucrèce ajoute que cette matière subtile est faite d'« éléments tout petits et se distribue dans les veines, la chair et les nerfs³⁰ ». L'âme doit être faite de matière fine, car des « rêves de fumée et de brume peuvent la mouvoir ». Et ces rêves sont vraisemblablement faits de particules plus petites encore que la fumée et la brume elles-mêmes. Malheureusement, cependant, Lucrèce ne reprend pas la question de savoir comment les mouvements de particules mêmes infimes peuvent briser les liens du destin et vaincre la chaîne infinie des causes et des effets. Les anciens atomistes aimaient à comparer l'action de l'âme sur le corps à celle du vent sur un navire, mais le vent fait naturellement partie de la chaîne infinie des causes et des effets. Il n'est pas extérieur à elle – pas plus que l'âme, dans ce modèle.

VOUS RESSAISIR

Y a-t-il une meilleure façon de briser l'argument de l'incompatibilisme ?

L'argument du déterminisme dur ne parle pas

des *sortes* d'influence causale en jeu tandis qu'un agent accomplit une action donnée. Or, les routes causales sont parfois totalement indépendantes de ce que nous croyons. La route causale qui mène du fait que je suis irréversiblement sous l'eau à ma noyade est de celles-là. La même issue est inévitable pour Einstein et pour un âne. Mais les routes causales ne passent parfois que par des processus neuraux de haut niveau. Ce qui revient simplement à dire que, souvent, nous bougeons comme nous le faisons parce que nos cerveaux fonctionnent bien.

Essayons donc un modèle primitif. Pensons le cerveau en termes de « logiciel » possédant divers « modules ». L'un (un « scanner ») reçoit l'information sur une situation. Un autre (un « arbre de décision ») propose des options de comportement à la lumière de ce que dit le scanner. Un troisième (un « évaluateur ») classe l'option à la lumière des préoccupations intégrées. Il peut fonctionner en attachant des indicateurs émotionnels tels que la peur ou la joie aux différentes voies. Enfin, un quatrième (un « producteur ») choisit l'option jugée la meilleure au terme du processus précédent et produit des signaux neuraux qui font bouger les muscles et les membres. Voici un diagramme schématique :



Tout cela, ne l'oublions pas, ne prétend que décrire des parties du cerveau en termes de logiciel. Supposez maintenant qu'une décision soit le fruit

du fonctionnement de ces modules. Supposez que ce soit l'une de vos décisions, et que ces parties concourent à la produire comme elles le font d'ordinaire. Si nous appelons ces modules « modules de décision » et s'ils contribuent à produire le résultat, on peut dire que *vous* choisissez le résultat. Il ne vous a pas été imposé, comme la noyade est imposée au nageur pris au piège.

Imaginez que la décision était de faire quelque chose de très mal. Vous entrez dans ma chambre et vous jetez mon paisible vieux chien par la fenêtre. Je suis révolté et porté à vous blâmer. Imaginez que vous cherchiez à vous justifier en invoquant l'argument incompatibiliste.

Comprenez donc, cette action résulte du « réglage » de mon système scanner/producteur. Peut-être les événements de mon enfance, qui échappent entièrement à mon contrôle, l'ont-ils « réglé » au point de donner la priorité absolue à l'absence de chien dans les parages. Mon arbre de décision m'a indiqué que c'était une solution, après quoi mon scanner m'a fait savoir qu'il y avait un chien et une fenêtre à proximité. Mon évaluateur a aussitôt sélectionné l'option et mon producteur a tout naturellement amorcé l'action consistant à jeter le chien par la fenêtre. Pourquoi me le reprocher ?

Il y a peu de chances pour que je sois très impressionné. Je pourrais répondre quelque chose dans ce goût-là :

La manière dont vous avez été « réglé » comme vous l'êtes ne m'intéresse pas. Ce qui me

tracasse, c'est que tel *soit* votre réglage. Je me fiche pas mal de savoir comment il est devenu le vôtre, quelles forces déterministes vous ont conduit à avoir ces systèmes ainsi réglés. Tout ce qui me préoccupe, c'est que maintenant, à la fin du jour, vous êtes un sale lascar et que je m'en vais vous taper dessus. Peut-être que c'était pas de veine d'être comme vous. Et maintenant, c'est une double déveine, parce que je m'en vais vous tabasser pour ça.

Au moins ai-je la consolation que, suivant votre propre raisonnement, vous ne pouvez me reprocher de vous tabasser ! Je suis réglé comme ça, un point c'est tout : quand on fait ce genre de choses à mon pauvre vieux toutou, je fais un malheur.

Vous taper dessus peut bien servir à quelque chose, voire à plusieurs. Ça pourrait bien réajuster votre évaluateur. La prochaine fois, ce module classera peut-être « balancer le chien par la fenêtre » après l'option « s'accommoder » de sa présence. Dans un tableau plus complexe, on pourrait imaginer que cela se produise moyennant divers autres mécanismes, peut-être en attachant un fanion « risque de se faire tabasser » à l'option « balancer le chien ». À moins que ma colère n'ait sur vous un effet de choc et ne vous pousse à une réévaluation plus générale de vos stratégies de comportement. Et même si ce passage à tabac ne suffit pas à vous changer, il est un signal à l'adresse des autres qui seraient tentés de balancer des chiens. Il a aussi le mérite d'apaiser mes nerfs.

C'est très différent du fait de blâmer quelqu'un de se noyer sans le blâmer de s'être fait piéger dans

l'eau. En l'occurrence, la route causale passe par la physiologie animale élémentaire que ni l'éducation ni l'attitude des autres ne saurait modifier. L'éloge ni le blâme ne saurait le « re-régler ». La route causale n'emprunte pas des modules *élastiques*, flexibles, dont la colère ou le reproche pourrait changer le réglage. En revanche, on peut dissuader les lanceurs de chien, les changer et les mettre en garde.

Les instituteurs disent parfois des choses de ce genre : « Qu'un élève soit stupide, passe encore, mais qu'il soit paresseux, ah ça, non ! » Sous l'empire d'un déterminisme dur, vous pourriez vous dire que ce n'est qu'un préjugé : certains sont nés idiots et on les plaint ; pourquoi les paresseux n'inspireraient-ils pas une semblable compassion ? Dans les deux cas, c'est la faute à pas de chance. Mais l'attitude de l'instituteur rimera à quelque chose si la paresse réagit à des incitations quand la stupidité ne le fait pas. Si le respect de l'opinion du maître vous fait travailler avec plus d'acharnement, alors qu'il ne saurait vous délier l'esprit, l'asymétrie a donc une justification. C'est le métier du maître de régler votre module d'évaluation. Dans cette mesure les interactions avec les autres, y compris les interactions déplaisantes dans lesquelles ils nous montrent leur colère ou leur mépris, est un fait empirique, un fait d'expérience.

Nous avons ici le début – mais le début seulement – du programme du *compatibilisme*, ou l'effort pour montrer que, bien compris, il n'y a pas d'inconséquence entre le fait du prendre acte du déterminisme et nos pratiques consistant à tenir les gens pour responsables de leurs actions. On quali-

fie parfois le compatibilisme de déterminisme « doux » par opposition au déterminisme « dur ». Ce n'est pas une très bonne étiquette pour deux raisons. Premièrement, ce n'est pas vraiment un déterminisme d'une espèce différente. Il accepte le déterminisme au même titre que n'importe qui. Il n'y a pas de force spectrale qui interfère dans l'ordre causal naturel des événements. Deuxièmement, en termes moraux et politiques, le déterministe « tendre » peut être en fait très dur, je veux dire très rude. Allez donc le voir avec l'excuse navrante que c'est votre biologie ou votre milieu qui vous fait vous conduire ainsi : il fera la sourde oreille et ne s'en mettra pas moins en colère contre vous. L'équation facile entre le crime et la maladie, ce n'est pas pour lui : les gens peuvent se secouer et, s'il le faut, il vous punira ou prendra toute autre sanction appropriée pour vous mettre dans le droit chemin.

Bien entendu, un compatibiliste peut accepter certains types d'excuse. Si vous vous retrouvez contraint et forcé, de sorte que même si vos « modules » fonctionnent bien, aucun résultat positif n'est possible, on ne saurait vous en blâmer. Tel est le cas du nageur qui se noie : si bon que soit son naturel, qu'y peut-on ? En fait, si une action n'est vraiment « pas du tout dans votre nature », parce que vous avez pris des médicaments qui ont pour effet de vous désorienter ou de vous déprimer, peut-être peut-on vous pardonner quand vous êtes redevenu vous-même.

À ce stade, on pourrait songer : eh bien, la réaction au sale lanceur de chien était assez naturelle. Peut-être même est-elle justifiable au vu de ses

conséquences. Peut-être blâme et réactions associées ont-ils une fonction, et avons-nous précisément besoin de choses qui aient cette fonction. Mais tout de même, n'est-ce pas un brin injuste ? Parce que nous n'avons rien fait pour montrer que le lanceur de chien *aurait pu faire autrement*. En tout état de cause, en effet, les modules seront réglés d'une manière ou d'une autre, si bien que l'issue est déterminée. Les compatibilistes, jusque-là, paraissent blâmer quelqu'un des événements quand celui-ci aurait pu faire autrement. À quoi ils peuvent répondre en distinguant les divers sens de ce « aurait pu faire autrement ». Si la route causale de l'action de notre agent passe par les modules de décision, il est vrai qu'en un sens elle « aurait pu faire autrement » et peut donc être considérée comme libre. Pour dégager le sens juste de ce « aurait pu faire autrement », nous pourrions formuler ce que j'appellerai la *première définition compatibiliste* :

Un sujet agit librement s'il aurait pu faire autrement au sens juste. Le sujet aurait pu faire autrement en ce sens dès lors qu'il *aurait* agi différemment s'il l'avait choisi.

Et, ajoute le compatibiliste, c'est tout ce dont on a besoin pour justifier nos réactions : tenir les gens pour responsables et, le cas échéant, réagir par le blâme et la colère.

La réponse spectrale au déterminisme postulait un genre d'intervention de *l'extérieur* du domaine de la nature : une liberté « contra-causale », dans laquelle le spectre est distinct de l'ordre causal de

la nature, et pourtant mystérieusement capable de modifier cet ordre. Nous pourrions parler à ce propos de contrôle *interventionniste*. Cette conception est parfois connue sous le nom de conception *libertarienne* de la liberté, mais cette appellation est source de confusion puisqu'elle n'a rien à voir avec les libertariens politiques et économiques et leur idéologie de l'économie de marché et de l'État minimal. Pour ma part, je m'en tiendrai à cette appellation de contrôle interventionniste. Le compatibilisme, par ailleurs, substitue une vision de vous comme un être entièrement situé *dans* l'ordre causal de la nature. Votre liberté réside dans la manière dont l'action découle de vos processus cognitifs. Comment le compatibiliste réagit-il donc à l'argument original sur le contrôle ? Il pourrait bien suggérer que l'argument ne vaut pas mieux que celui-ci :

Le passé régit le présent et l'avenir.

Un thermostat ne saurait maîtriser le passé.

Un thermostat ne saurait maîtriser la façon dont le passé contrôle le présent et le futur.

Donc, un thermostat ne saurait maîtriser l'avenir.

Il y a donc quelque chose qui cloche parce qu'un thermostat *peut* bel et bien contrôler l'avenir pour ce qui est de la température. C'est précisément ce que font les thermostats. Un thermostat contrôle la température en faisant *partie de la manière* dont le passé régit le présent et le futur. Et, selon le compatibilisme, c'est ainsi que nous contrôlons les choses. Nous sommes impliqués dans l'ordre cau-

sal. Nous sommes partie prenante de la manière dont le passé contrôle l'avenir. Et c'est là que réside notre responsabilité. À propos de cette conception, nous pouvons parler de contrôle *inté-rieur*, de contrôle depuis la nature intérieure. Quand nous exerçons le contrôle intérieur, affirme le compatibiliste, nous sommes responsables des divers événements. Et si nous exerçons mal ce contrôle, nous pouvons être à juste titre tenus pour responsables du résultat et en être blâmés s'il appelle le blâme.

Mais est-ce bien cette liberté compatibiliste que nous voulions ? Nous n'attribuons pas la moindre liberté au thermostat. Et le compatibilisme peut apparaître comme un rejet du problème de la liberté plutôt qu'une solution. Tel était le point de vue du grand Emmanuel Kant (1724-1804), qui lui a reproché de ne nous donner qu'une « liberté d'horloge » et de n'être qu'un « malheureux subterfuge »³¹.

MARIONNETTES ET MARTIENS

Voici une autre manière de partager les inquiétudes de Kant. Les modules et les complexités du traitement de l'information ont compliqué le tableau causal. Mais le changent-ils de fond en comble ? Imaginez que le figuier ait un conseil, faisant valoir qu'on est en hiver, non pas en été. C'est une défense complète de l'arbre. Eh bien, si j'ai mal agi, n'est-ce pas la preuve que c'est aussi l'hiver ? Les modules ont été mal réglés, probablement par des événements appartenant à des chaînes cau-

sales qui sont antérieures à ma naissance. Si vous m'en voulez, peut-être cela modifiera-t-il mon système de décision à *l'avenir*, sans prouver pour autant que j'aurais pu agir autrement *dans le passé*.

Tandis que nous découvrons les régularités causales qui se cachent derrière les actions et les autres états mentaux, nous sommes à même de passer à des modes moins moralistes. Nous pourrions blâmer quelqu'un d'être tout le temps déprimé, avant d'apprendre l'histoire chimique qui l'explique. Nous pourrions en vouloir à quelqu'un d'être incapable de se remuer jusqu'au jour où nous apprenons qu'il a une mononucléose. Mais, selon le déterministe, il y a *toujours* des choses de ce genre à apprendre. En dehors même de la masse croissante des données neurophysiologiques, nous pouvons penser à des cas de « lavage de cerveau » ou de « conditionnement ». Des parents peuvent être enclins à blâmer leur fille adolescente de gaspiller son temps, son énergie et ses revenus en produits de beauté sans intérêt ; une meilleure réaction consisterait cependant à comprendre les pressions sociales et mercantiles qui brouillent son jugement et expliquent cet état de choses.

Les choses empirent encore pour le compatibilisme si nous nous prêtons à un petit exercice de science-fiction. Imaginez une invasion de mini-Martiens. Ce sont des êtres incroyablement petits, organisés et pernicieux : assez petits pour s'insinuer dans notre cervelle et s'y promener. S'ils le font, ils ont tout le loisir de régler nos modules. Nous devenons des marionnettes entre leurs mains.

Si ce type d'exemple semble tiré par les che-

veux, songez qu'il existe bel et bien un parasite qui vit en colonisant le cerveau des fourmis. Sous son influence, la fourmi grimpe sur les brins d'herbe. Du coup, elle est d'autant plus exposée à se faire avaler par le mouton qui passe, que le parasite infecte alors (l'individu qui se trouve dans le cerveau de la fourmi meurt en cours de route, mais d'autres font l'escalade). Car tout le monde sait que la fourmi se sent libre comme l'air quand elle escalade son brin d'herbe.

Bien entendu, nos mini-Martiens pourraient nous régler pour faire ce que nous aurions fait de toute façon, mais ils pourraient actionner les commutateurs chimiques en sorte que nous fassions des choses terribles. Supposons alors que, par chance, la science invente un scanner qui détecte si les Martiens nous ont envahis. Ne serions-nous pas bienveillants envers quiconque a souffert de cette infortune ? Ne reconnâtrions-nous pas aussitôt qu'il n'était pas responsable de ses méfaits ?

Mais, objecte l'incompatibiliste, qu'est-ce que ça change qu'on ait affaire à des mini-Martiens ou à des agents causaux d'une espèce plus naturelle ?

Ce genre de réponse s'inscrit donc en faux contre la version compatibiliste du « n'aurait pu faire autrement ». C'est fort bien, objecte-t-elle, de dire que quelqu'un aurait agi autrement si seulement il avait choisi différemment. Supposez qu'au moment d'agir les modules de choix aient été verrouillés par des mini-Martiens, des substances chimiques ou ce qu'il vous plaira. Et après ? Notre compatibiliste évacue la question d'un haussement d'épaules : la manière dont les sujets sont devenus ce qu'ils sont, que le résultat soit bon ou mauvais,

ne l'intéresse pas. L'objecteur y attache au contraire de l'importance, et une partie au moins de nos réactions, quand nous en apprenons davantage sur les routes causales, montre que nous donnons raison à l'objecteur.

OBSESSIONS ET TWINKIES

Face à cette contre-attaque, la meilleure stratégie du compatibilisme consiste à contester le mot « régler », quand il est question de modules réglés pour produire certains résultats. La démarche est ici analogue à celle suivie pour distinguer la prise de décision de la noyade. En l'espèce, il avait introduit un certain degré de flexibilité dans les processus causaux en mettant en lumière des modules susceptibles d'être réglés ou accordés différemment. Quand l'objecteur soutient que, en l'occurrence, le sujet est une simple victime si les modules sont mal « réglés », la réponse devrait consister à introduire un nouveau niveau de flexibilité. Certes, pouvons-nous dire, dans le cas d'un adolescent soumis à un lavage de cerveau, ou des mini-Martiens, les modules peuvent réellement être réglés. Nous imaginons les modules mal *fixés* par des produits chimiques ou d'autres processus. Mais ce sont des cas particuliers, précisément parce que, une fois qu'ils sont en eux, les sujets deviennent rigides : insensibles au raisonnement ou à des ajouts ou changements dans le scénario de décision. Mais, d'ordinaire, les agents ne sont pas réglés *ainsi*. Leur liberté réside dans le fait qu'ils sont sensibles à de nouvelles informations et à de nouvelles diffé-

rences de situation. Ils ne sont pas poussés ou forcés à balancer des chiens par les fenêtres ou à passer leur journée au rayon des produits de beauté.

On pourrait développer l'idée avec ce que j'appellerai la *définition compatibiliste révisée* :

Le sujet a agi librement s'il avait pu faire autrement au sens exact du terme. Ce qui signifie qu'il aurait agi autrement s'il avait fait un choix différent *et*, sous l'effet d'autres pensées ou considérations, il *aurait* effectivement choisi différemment.

Que les bonnes pensées ne se soient pas manifestées à l'occasion peut bien être un effet de la *malchance*. Eh bien, dit une fois de plus le compatibiliste, c'est en effet de la déveine. Mais peut-être ma colère et le fait que je m'en vais vous rouer de coups empêcheront que ça ne recommence.

Certains philosophes – Baruch Spinoza (1632-1677) en est l'exemple le plus célèbre³² – aiment associer la liberté à une connaissance et une compréhension accrues. Nous sommes libres disent-ils, pour autant que nous comprenons les choses. C'est une idée séduisante à maints égards : elle lie la liberté de la volonté à des choses telles que les libertés politiques : la liberté de l'information et la liberté d'expression. Nous ne sommes libres que pour autant que des occasions nous soient offertes – ce dont nous prive l'absence d'information. Nous pourrions ajouter cette pensée à la définition compatibiliste en spécifiant que les « autres pensées ou considérations », première-

ment, sont des représentations exactes de la situation et des options de l'agent et, deuxièmement, sont *disponibles* à l'agent. Autrement dit, il ne rime pas à grand-chose de dire que, sous l'impact d'autres pensées ou considérations, il aurait choisi autrement, si ces autres pensées et considérations n'étaient tout simplement pas dans le paysage. Ainsi, imaginez que je m'apprête à vous empoisonner et à mettre adroitement de l'arsenic dans votre café. Vous le buvez. Il ne rime pas à grand-chose de dire que vous étiez libre de ne pas le faire. Car, même s'il est vrai que vous auriez évité le café si vous aviez choisi différemment, et que la pensée ou la considération que le café était peut-être mêlé d'arsenic vous aurait fait choisir autrement, il n'y avait aucune raison pour que cette idée vous vienne à l'esprit. Vous êtes donc une victime plutôt qu'un agent libre. Vous pourriez l'incorporer dans une définition compatibiliste encore révisée :

Le sujet a agi librement s'il aurait pu faire autrement au sens exact du terme. Ce qui signifie qu'il aurait agi autrement s'il avait fait un choix différent *et*, sous l'effet d'autres pensées ou considérations *vraies et disponibles*, il *aurait* effectivement choisi différemment. Les pensées et considérations vraies et disponibles sont celles qui représentent sa situation exactement et dont on pourrait raisonnablement attendre qu'il les prenne en compte.

Qu'en est-il de celui dont l'esprit n'a pas été effleuré par ces pensées et considérations ? Est-il

une victime plutôt qu'un agent responsable ? Ce qui donne un nouveau tour aux choses.

Jusque-là, nous avons parlé comme si le « libre choix », soit d'un type interventionniste mystérieux, soit d'un substitut de type « intérieur » ou compatibiliste, était nécessaire à la responsabilité. Mais est-ce bien vrai ? J'ai dit plus haut que ce serait sans doute vraiment de la déveine qu'une considération cruciale ne vienne pas à quelqu'un au moment de la décision. Mais, parfois, nous n'y voyons pas « simple » malchance. Nous disons que la pensée aurait *du* se manifester. Dans le cas contraire, l'agent est passible d'un blâme. Un homme qui met le feu à des bâtiments pour s'amuser ne saurait sérieusement plaider qu'« il ne lui est jamais venu à l'idée » qu'il pouvait faire du tort à quelqu'un – à moins qu'il ne s'agisse d'un enfant ou d'un débile mental. Quand bien même la pensée ne l'a jamais effleuré au point qu'il n'y avait pas vraiment de libre choix de risquer la vie de qui que ce soit, il est encore responsable. L'imprudence et la négligence sont des fautes, pour lesquelles on peut nous demander des comptes au même titre que de décisions plus contrôlées. Certains philosophes ont eu du mal à l'accepter. Aristote³³ soutenait assez désespérément que les gens négligents ont bel et bien choisi de se montrer négligents, peut-être dans la petite enfance, et que c'est l'unique raison pour laquelle on peut les tenir responsables.

S'ouvre en fait ici tout un éventail de pensées intéressantes. Certaines formes de malchance sont réellement fortuites : des choses qui n'affectent pas notre relation avec l'agent. Mais d'autres, d'une certaine façon, ont pour ainsi dire un reflet sur

l'agent. Imaginez un golfeur. Un jour, il frappe une belle balle, mais, chose incroyable, une mouette qui passe se met en travers de son chemin et gâche le coup. Puis, le deuxième jour, il frappe une balle tout aussi bonne, mais une petite brise la dévie et il rate son coup. Nous pourrions dire que dans les deux cas il joue de malchance. Le premier est malchance pure. Dans le second, les choses ne sont pas aussi simples. C'est de la malchance, en effet, mais une forme de contretemps qu'un bon golfeur est censé prévoir et déjouer. Ce devrait être à la portée d'un golfeur, alors que le passage de la mouette est un pur acte de Dieu. Quant au second cas, ça suffit, la malchance ! On commence à se dire que le golfeur n'est pas si bon, et il en va de même de l'agent. D'où la réponse faite par un pianiste à un admirateur qui s'extasiait de la chance qu'il avait eue de posséder un talent pareil : « En effet, et plus je travaille, plus j'ai de la chance. »

Le travail conceptuel que nous effectuons à ce point est censé démêler ou expliciter les vrais éléments de notre réflexion. Nous cherchons à éclairer et à cerner des choses de ce genre : nous opérons une distinction entre changer le passé (ce que nous ne pouvons faire) et agir autrement que nous ne le faisons (ce que nous pouvons parfois faire) ; nous avons des pratiques discriminatoires en matière de blâme ; nous établissons une distinction entre être malade et être mauvais ; il est des excuses que nous admettons, d'autres que nous refusons. L'analyse philosophique est supposée nous donner la maîtrise intellectuelle de tout cela. Elle est censée tout mettre en évidence, non pas comme un fatras irrationnel d'habitudes indépendantes les uns des

autres, mais comme l'application d'un ensemble raisonnable et défendable de concepts et de principes. C'est parce que ce n'est pas chose facile que la philosophie est dure. La version compatibiliste est un travail d'engineering qui consiste soit à repérer les concepts existants, soit à en améliorer de nouveaux. Elle doit répondre aux manières dont souvent nous pensons, ou dont nous pensons quand nous maîtrisons au mieux les problèmes que nous rencontrons. Pour ma part, je pense que la définition compatibiliste doublement révisée le fait fort bien. Mais d'autres prennent plus au sérieux l'objection de Kant et estiment que nos « réactions interpersonnelles », dont notre façon de nous tenir mutuellement et personnellement responsables des choses, dépendent de quelque affection persistante pour la liberté interventionniste. S'il y a donc faille métaphysique, nos attitudes devraient changer. Le problème philosophique serait que le contrôle interventionniste est intenable, et le contrôle interne inadéquat.

Une analyse tranchera parfois des cas épineux. Mais elle laisse parfois des zones d'ombre, ce qui n'est sans doute pas une mauvaise chose. Revenons à l'adolescente qui consacre un temps et des sommes incroyables en cosmétiques. Peut-elle faire autrement ? Si nous suivons la version doublement révisée, nous découvririons sans doute que le problème tourne autour des autres pensées et considérations qui lui sont « disponibles ». En un sens, voudrait-on peut-être dire, il est possible qu'elle commence à se rendre compte que les produits de beauté n'améliorent guère son succès ni son charme (elle aurait plus à gagner si elle avait

quelque chose dans le crâne, par exemple en lisant un bon livre comme celui-ci). Sans doute est-ce une pensée vraie et potentiellement disponible. Mais, en un autre sens, peut-être n'est-ce pas le cas. Peut-être les gens soumis aux influences auxquelles elle est soumise ne peuvent-ils tout simplement se résoudre à le croire. La culture excelle à cacher cette vérité aux ados. Il serait donc déraisonnable d'attendre d'elle qu'elle y croie. Moi-même, j'inclinerais à ce diagnostic, pour voir en elle une victime plutôt qu'un agent. Mais le fait est que, même si l'analyse doublement révisée ne règle pas ce problème, elle le met en évidence. Ce qui est en soi une étape vers la maîtrise du problème de la responsabilité et de la liberté. Mais, en toute honnêteté, il faut ajouter qu'il y a encore un bon bout de chemin à faire. Un incompatibiliste, par exemple, pourrait objecter que les pensées ne sont disponibles que si elles sont elles-mêmes l'objet d'un libre choix (interventionniste), ce qui nous ramènerait au point de départ.

Sur le chapitre de la responsabilité, la culture contemporaine n'est pas très brillante. Prenons l'exemple de la *Twinkie Defence*, de triste mémoire. En 1978, un ancien employé de la ville de San Francisco, Dan White, pénétra dans l'hôtel de ville avec une arme, échappant aux détecteurs de métaux en passant par une fenêtre du sous-sol. Il monta à l'étage, ouvrit le feu et tua le maire, George Moscone, et un haut fonctionnaire, Harvey Milk. Devant le tribunal, le psychiatre cité par la défense, Martin Blinder, attesta que White avait été déprimé, ce qui l'avait conduit à manger trop, en particulier à se gaver de ces infâmes sucreries

connues sous le nom de Twinkies. À en croire Blinder, cela ne fit que l'enfoncer dans la dépression, puisque White était un ancien athlète et savait que les Twinkies ne lui faisaient pas de bien. Il ajouta que l'état émotionnel dans lequel s'était enfoncé White excluait qu'il ait pu agir avec préméditation ou dans l'intention de tuer – deux conditions nécessaires à la qualification de meurtre au premier degré. Impressionné par l'argument, le jury le disculpa de l'accusation de meurtre et le reconnut coupable d'un crime moins grave, celui d'« homicide volontaire ».

La Californie révisa par la suite sa législation pour faire obstacle à ce type de défense. À première vue, l'État a eu raison de le faire. *De toute évidence*, le geste de White était intentionnel et prémédité, et c'est pour cela qu'il se procura une arme et passa par le sous-sol. Et nous voyons bien que l'analyse doublement révisée est totalement fermée à la *Twinkie Defence*. Un accusé aurait le plus grand mal à démontrer que l'abus de sucreries soustrait nos comportements à la gamme de nos modules de décision et de nos pensées. Apparemment, il n'est pas vrai que l'abus de sucreries nous rende littéralement incapables de certaines pensées, au point de nous empêcher de penser que tuer les gens n'est pas une bonne idée, par exemple. Même une grosse quantité de sucre n'a pas cet effet. (Mais en l'occurrence les jurés contemporains ne sont pas très forts sur le chapitre de la causation non plus. Dernièrement, dans le Michigan, un homme a obtenu de grosses indemnités parce qu'à la suite d'une collision, assurait-il, il était devenu

homosexuel – le véhicule qui le suivait l'ayant embouti par l'arrière.)

Avant d'en finir avec le compatibilisme, il vaut la peine de signaler une difficulté que l'on rencontre avec toutes les définitions. Le compatibilisme essaie de tirer une notion de contrôle approprié en partant de l'idée que, dans des circonstances différentes, l'agent *aurait* agi autrement. Il est des sales cas qui suggèrent que ces notions ne s'agent pas parfaitement. On parle alors de « surdétermination causale ». Dans un cas de ce type, quelque chose contrôle un résultat, bien que le résultat eût été de toute façon le même en raison d'un mécanisme de sécurité. Ainsi, un thermostat pouvait bien régler la température même si, en raison d'un dispositif de sécurité, la température eût été identique *si* le thermostat avait mal fonctionné. En ce cas, un autre système serait intervenu pour maintenir la température à un bon niveau. De la même façon, un agent pourrait faire quelque chose de mal, contrôler la situation, agir avec intention et responsabilité, même si, ferait-il un autre choix, des mécanismes inconnus se déclencheraient pour assurer que de toute façon il agisse mal. Imaginez que nos mini-Martiens s'installent à proximité sans se mêler de nos affaires, mais tout prêts à le faire chaque fois que le résultat s'annonce contraire à leur vœu. Ce sont là des cas d'un maniement étonnamment délicat. Mais le compatibiliste peut se dire qu'il n'est pas plus difficile pour autant de définir le juste sens de contrôle des êtres humains que ça ne l'est pour les thermostats. Puisque le problème doit avoir une solution dans

le cas du contrôle mécanique, il doit en avoir une aussi pour les personnes.

OBJECTIVER LES ÊTRES HUMAINS

Doit-on se préoccuper encore d'autre chose ? On pourrait penser quelque chose du genre :

La vision compatibiliste décrit le fonctionnement d'êtres organiques avec des cerveaux en termes de modules de décision. Mais tout cela revient simplement à décrire les choses en termes de ce qui arrive, non pas en termes d'agent ou de *mon* propre rôle. Elle laisse donc de côté quelque chose d'essentiel à mon humanité et à ma considération des autres, à savoir que nous ne sommes pas des patients ou des victimes passives, mais des agents actifs.

C'est ainsi que nous nous voyons et que nous voyons les autres gens normaux. Et, d'ordinaire, c'est ainsi que nous souhaitons être vus.

La crainte est que se perde quelque chose d'essentiel à l'être humain vivant. Il est essentiel pour nous de nous considérer comme des agents, non pas comme des patients. Et il est essentiel pour nous que les autres nous voient ainsi. Dans une étude célèbre, le philosophe Peter Strawson (né en 1919) oppose une attitude « objective » ou impersonnelle envers les autres à une attitude « personnelle » ou humaine³⁴. Sur la voie de la réification, les autres ne sont que des obstacles à notre progression, des obstacles qui demandent à être « gérés

ou manipulés, soignés ou formés ». Ils ne sont pas l'objets d'attitudes personnelles. On considère les gens comme des fous, plutôt que des êtres intelligents susceptibles d'être compris.

On observe un *gestalt switch*, une commutation gestaltiste intéressante dans le tableau de Strawson. Dans un premier temps, il a pu sembler que les attitudes morales associées au blâme sont dures et rudes, et nous pourrions croire que c'est un progrès si nous parvenons à les dépasser au profit d'attitudes plus libérales et compréhensives envers des choses comme la « criminalité » ou les « déviances ». Traiter les gens comme des patients plutôt que des criminels semble être un pas en direction de plus d'humanité et de dignité. Strawson nous demande ce que l'on *perd* à ce changement : selon lui, une bonne partie de ce qui fait l'humanité des relations humaines. Supposez, par exemple, que je me sois conduit d'une façon que je tiens à expliquer. Mais je m'aperçois, à leur regard, que les gens qui m'écoutent ne voient dans mes propos qu'un symptôme de plus. C'est un signe supplémentaire que j'ai besoin d'être géré, manipulé, soigné ou formé. J'ai donc été déshumanisé. Je n'ai que faire de leur condescendance, je veux qu'on comprenne ma décision. Je veux que les autres « entendent ma voix », c'est-à-dire apprécient mon point de vue, voient comment les choses m'apparaissent au lieu de se demander ce qui pousse un organisme humain à se conduire ainsi. Nous reviendrons sur cette forme de réification au chapitre 8, en abordant, entre autres choses, le rôle de la thérapie.

La bonne réponse à cette doléance éclairée, en

tenant compte de l'observation de Strawson, consisterait à dire : le compatibiliste n'entend pas nier l'agent, mais en donner une *explication* particulière. Et il l'explique en termes de fonctions cérébrales modulaires, dans lesquelles les données sont assimilées, puis des alternatives engendrées et classées pour donner enfin un résultat en ligne et amorcer l'action. Certes, ces événements sont toujours des choses qui « arrivent » (passivement, pour ainsi dire), mais, selon le compatibiliste, ce *sont* les choses qui arrivent, et *tout* ce qui arrive quand vous, la personne, faites quelque chose. Vous décrire faisant quelque chose, et pour une raison, est une description au niveau *personnel* du résultat de ces multiples événements au niveau le plus élémentaire.

Certains penseurs aiment à dire qu'il y a deux perspectives en la matière. Il y a l'attitude délibérative, à la première personne, que vous adoptez quand vous faites un choix. Et il y a une attitude « objective », à la troisième personne, que pourrait prendre un homme de science en voyant en vous un système neurophysiologique complexe et déterminé. Tout le problème est de concilier les deux attitudes.

Si l'on pose le problème ainsi, la bonne solution est certainement celle-ci. La conciliation serait difficile si ce qui est révélé dans l'attitude délibérative est incompatible avec ce que révèle l'attitude dite de la troisième personne. Mais l'attitude délibérative ne dit rien de la causation. Penser le contraire, c'est commettre la même erreur que l'eau de Schopenhauer : confondre l'absence de conscience du fonctionnement du cerveau et du corps avec la

conscience de l'absence de ce fonctionnement. La première est universelle, la seconde est impossible, car sans fonctionnement il n'y aurait point de conscience.

Puisque la position délibérative ne fait rien apparaître qui contredise la vision scientifique du monde, le problème de la conciliation perd toute son apparente difficulté. Tout au plus restons-nous avec un problème moral : veiller que nous nous approchons mutuellement non pas dans une attitude réificatrice, mais fort d'une intelligence humaine pleine et entière, enrichie, non pas minée, par la connaissance des conditions qui produisent les décisions des autres.

DESTIN, ORACLES ET MORT

J'ai connu un vieux monsieur qui avait été officier au cours de la Première Guerre mondiale. Il me raconta que l'un de ses problèmes avait été d'amener les hommes à mettre leurs casques quand ils étaient exposés au feu ennemi. Leur argument était qu'une balle « a votre matricule sur elle » : en ce cas, à quoi bon prendre des précautions ? Elle vous tuera. En revanche, si elle ne porte pas votre matricule, vous êtes tranquille pour la journée. En ce cas, pourquoi s'encombrer d'un casque inconfortable ?

On donne parfois à cet argument le nom de « sophisme du paresseux ». Si je dois avoir un cancer, je l'aurai, dit le fumeur. On n'échappe pas à son destin. Et si le déterminisme est vrai, l'avenir n'est-il pas déjà écrit, fixé par la chaîne infinie des états

du monde déjà passés ? Ceux-ci donnent naissance au futur, lequel découle inévitablement de la matrice du passé. Et si l'avenir est fixé, ne devrions-nous pas nous résigner à notre destin ? Ne devient-il pas absurde d'agir ? Ne vaut-il pas mieux se retirer et, peut-être, marmonner *om* à longueur de journée dans une robe orange ?

Nombreuses sont les histoires qui nous rappellent qu'on n'échappe pas à son destin. Voici une version de la célèbre parabole islamique de la Mort à Samarkand³⁵ :

Le disciple d'un soufi de Bagdad était un jour attablé dans une auberge quand il entendit deux personnages parler. Il comprit que l'un d'eux était l'Ange de la Mort.

« J'ai plusieurs appels à faire dans cette ville », dit l'Ange à son compagnon.

Le disciple terrifié se cacha le temps que les deux s'en aillent. Puis, pour échapper à la Mort, il loua le cheval le plus rapide qu'il pût trouver, et chevaucha jour et nuit jusqu'à la lointaine cité désertique de Samarkand.

Entre-temps, la Mort rencontra le maître du disciple, et ils parlèrent de choses et d'autres. « Mais où est donc votre disciple, Untel ? » demanda la Mort.

« J'imagine qu'il est chez lui, où il doit être, à étudier », dit le Soufi.

« C'est étonnant, fit la Mort, car il est ici sur ma liste. Et je dois le cueillir demain, à Samarkand. »

Le disciple essaie d'échapper à son destin, qui ne l'en rattrape pas moins. On retrouve partout dans le

monde cette même histoire de vanité de la fuite. Dans la tragédie de Sophocle, *Œdipe roi*, le roi Laïos de Thèbes apprend que son fils tuera son père et épousera sa mère. Quand il a un fils, Œdipe, il cherche à éviter la prophétie de malheur en estropiant le bébé et en l'abandonnant à la mort à flanc de colline. Un berger sauve l'enfant, qui grandira à Corinthe, s'imaginant fils du roi de la ville. La rumeur de son destin lui parvenant, il consulte l'oracle de Delphes, qui la confirme. Il fuit donc aux antipodes de Corinthe, où il croit son père présent. Et ainsi, à la croisée de trois routes, en plein désert, il tombe sur Laïos... La double tentative pour déjouer le destin est précisément ce qui scelle son malheur.

Les soldats de mon ami pensaient qu'il est aussi vain de prendre des précautions qu'il était vain pour Œdipe de vouloir fuir son destin. Mais il y a une différence cruciale. Œdipe est censé connaître son destin, et cherche à l'éviter en tout état de cause. Les soldats, en revanche, ne savaient pas s'ils allaient mourir ou non ce jour-là. De là vient qu'ils sont vulnérables à la bonne réponse : et si le fait qu'une balle porte ou non votre matricule dépendait que vous ayez choisi de porter ou non un casque ? Peut-être cette simple précaution est-elle un moyen de neutraliser une balle qui, *autrement*, aurait porté votre numéro. Et puisque vous ne savez pas si une balle porte votre numéro, et que vous aimeriez autant qu'elle ne soit pas pour vous, mieux vaudrait prendre cette précaution.

Ne rien faire – ne pas mettre de casque, passer une robe orange et faire *om* – représente un choix. Avoir ses modules de choix réglés par le sophisme

de la paresse, c'est être disposé à ce type de choix. On peut présenter ce sophisme sous la forme d'un argument pour suivre une ligne de conduite particulière :

L'avenir sera ce qu'il sera. Ses événements sont déjà dans la matrice du temps.

Donc, ne fais rien.

Mais pourquoi cet argument serait-il plus convaincant que celui-ci ?

L'avenir sera ce qu'il sera. Ses événements sont déjà dans la matrice du temps.

Donc, remue-toi.

Le premier argument serait meilleur si nous savions que, les événements se déroulant depuis la matrice du temps, les actions humaines ne font aucune différence. Tout se passerait comme si nous regardions une partie derrière un miroir sans tain, observant des événements auxquels nous ne pouvons prendre part et dont les acteurs sont sourds et aveugles face à nous. Normalement, cependant, il n'en va pas ainsi. Les événements ne découlent pas de la matrice du temps, mais se produisent en séquences parfaitement prévisibles. Pour que quelqu'un mange une omelette, il faut que quelqu'un ait préalablement cassé un œuf. Pour atteindre le sommet d'une montagne, il faut s'être mis en route. Si l'on ne fait rien, on n'aura, invariablement, ni omelette ni sommet. Les événements qui se déroulent depuis la matrice du temps dépendent de ce que nous décidons de faire – de ce que signifie le

contrôle *intérieur* d'une personne ou d'un thermostat. À la différence de ceux de simples spectateurs, nos modules de choix sont impliqués dans le processus.

Cette réponse au « sophisme du paresseux » est-elle définitive et concluante ?

Je le crois, si on brandit ce sophisme comme un argument pour agir d'une manière ou d'une autre. Il n'y a aucune raison concevable de préférer la conclusion « ne fais rien » à « remue-toi ». Pour dire les choses autrement, dans ce domaine pratique, accepter un argument équivaut à admirer ou désirer être quelqu'un dont les modules ont une certaine forme. Ladite forme découlerait de l'acceptation de ce conseil : compte tenu de l'avenir et de la matrice du temps, ne fais rien. Mais pourquoi admirer quelqu'un qui suit réellement ce conseil ? Ce n'est qu'un bon à rien, de ces gens qui ne font pas d'omelettes et n'atteignent jamais aucun sommet, qui ne se mettent même jamais en route.

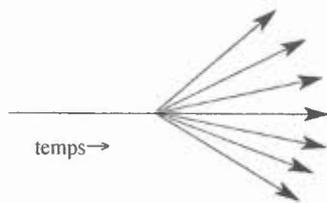
Mais peut-être cette façon de pensée souffre-t-elle une interprétation différente ? Loin de recommander tel choix plutôt qu'un autre, le fatalisme est généralement considéré comme *dissolvant* le choix. Il est censé montrer que tout choix est illusoire.

Mais qu'est-ce que cela est censé vouloir dire ? Nous avons déjà soutenu qu'une conception du choix est illusoire : le choix interventionniste ou l'intervention sans cause et totale du Vrai Moi dans l'ordre physique et neurophysiologique des événements. Du coup, nous avons imaginé des modules de choix flexibles impliqués dans nos faits et gestes. Comment des pensées sur l'écoulement du

temps pourraient-elles montrer que leurs opérations sont irréelles ou illusoire ? Cela ne semble pas plus plausible que de suggérer que, du fait de l'écoulement du temps, le fonctionnement des ordinateurs, des thermostats ou des tronçonneuses est illusoire.

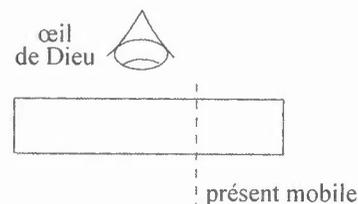
Quand vous ne savez pas ce qui va arriver, et que vous pensez que les événements répondront à vos faits et gestes, vous réfléchissez à la conduite à tenir. Le fatalisme, on l'a vu, n'apporte aucun argument pour mener cette délibération d'une manière ou d'une autre. Et il ne montre pas que le processus lui-même est irréal, sauf à interpréter le processus à la manière extérieure que nous avons envisagée et rejetée.

Supposez cependant que vous ne sachiez pas ce qui va arriver, mais que la chose est sue – peut-être de Dieu. Ou tout simplement, qu'elle est connaissable. Nous pensons, comme nous délibérons, que l'avenir est ouvert, mais le passé fixé. Mais imaginez que le futur soit aussi fixé que le passé. Ainsi pensons-nous de cette façon :



Les flèches représentent ici des possibilités ouvertes à compter de maintenant. Mais peut-être cette façon de penser est-elle illusoire. Peut-être la

vérité n'est-elle visible que du « point de vue de Dieu », ou d'une perspective temporelle illimitée, uchronique (*view from nowhen*). Dans cette perspective, le temps est agencé comme la pellicule de celluloïd d'un film : une image du film correspond aux événements d'un moment donné. Compte tenu de la marche du monde, nous ne pouvons voir que des images passées (selon certains, les prophètes peuvent en « voir » de futures). Mais il n'y a pas d'asymétrie métaphysique entre passé et futur :



Si telle est la vérité, pourrions-nous penser, il est sans conteste aussi vain d'essayer d'infléchir le futur qu'il le serait d'essayer d'influencer le passé. Si tel est le point de vue de Dieu, il doit considérer nos efforts et en rire. C'est le message implicite du conte soufi. La Mort a déjà dressé sa liste. Et c'est pourquoi les soldats de mon ami utilisaient l'image de la « balle avec son numéro » : sous-entendu, « elle a déjà son numéro » – quoi que nous fassions.

Mais pourquoi Dieu ou la mort rient-ils ? Imaginez que Dieu ait une vie intemporelle. Il ne voit toujours pas d'omelettes à un moment donné sans que des gens cassent des œufs un peu plus tôt. Il sait que nous aurons une omelette à telle ou telle

image du film. Mais en ce cas il sait également que nous allons préparer une omelette dans une image légèrement antérieure. Il n'y a pas de raison qu'il sache que l'avenir sera ce qu'il est quoi que nous fassions, pas plus qu'il ne sait que l'arbre tombera quoi que fasse le vent. Du point de vue intemporel, tout ce qui est vu, c'est le vent et la destruction. À cet égard, Dieu *n'est pas* un praticien qui sait que le cancer nous tuera quoi que nous fassions. Cela voudrait dire qu'il y aurait des plans dans lesquels les gens se conduisent de diverses manières, mais meurent de toute façon d'un cancer. Le point de vue uchronique, extratemporel, voit nos faits et gestes, et leurs résultats, mais ils ne voient pas ceux-ci sans ceux-là. Dieu nous voit manger des omelettes parce que nos modules de choix nous règlent pour casser des œufs. Et il nous voit seulement manger une omelette quand, dans l'image précédente, il nous voit casser des œufs.

Le conte soufi implique en fait que la Mort avait le disciple sur sa liste *avant* que le disciple ne décidât de fuir. Apparemment, elle serait donc venue à lui où qu'il fût : à Bagdad ou à Samarkand. Aussi sa fuite était-elle vaine. Mais peut-être la Mort ne l'avait-elle sur sa liste qu'en raison de sa fuite : si, uné fois arrivé à Samarkand, il glissait sous un bus. Sa fuite lui a valu son destin, mais cela ne nous dit pas si le disciple s'est conduit raisonnablement. Si la Mort avait fort à faire à Bagdad, en raison d'une épidémie par exemple, la fuite pouvait donc être tout à fait rationnelle, quand bien même elle eut une issue malheureuse. Il *aurait pu* se trouver que la Mort ne l'ait pas sur sa liste, du simple fait qu'il avait fui.

Qu'en est-il de l'asymétrie entre passé et futur ? S'ils sont symétriques aux yeux de Dieu, pourquoi est-il rationnel de tenter de changer l'avenir ? Comment cela peut-il être un tant soit peu plus rationnel que d'essayer de changer le passé ? Eh bien, comme je l'ai dit, Dieu lui-même ne nous voit pas nous apprêter à faire une omelette, après que nous l'avons mangée *un peu plus tôt* (à moins qu'il ne nous voie en préparer et avaler goulûment une seconde). Il est donc vain d'essayer d'influencer le passé. Ce qui laisse cependant en suspens un problème philosophique immense et irréductible. En effet, que nous ne puissions influencer le passé est-il un simple fait, une contingence qui aurait pu être autrement, ou qui pourrait être autrement dans des régions différentes de l'espace et du temps ? Si c'est simplement une affaire de configurations vues d'une perspective intemporelle, il semble que oui. Les configurations pourraient-elles être différentes ailleurs ?

J'arrêterai là l'exercice (extrêmement difficile). Pour en revenir au fatalisme, cependant, la vérité est qu'il n'y en a donc pas de justification philosophique ou rationnelle générale. Il correspond à une humeur, à un état d'esprit dans lequel nous nous sentons démunis et avons le sentiment d'être de simples spectateurs de nos vies. Ce qui n'est pas *toujours* injustifié. Il arrive que les gens soient largement démunis, politiquement ou même psychologiquement (parce que nous manquons de souplesse, qu'on nous a lavé le cerveau ou que nous sommes la proie d'obsessions étranges dont nous ne pouvons nous défaire). Quand nous sommes impuissants, il peut être naturel de s'aban-

donner au fatalisme. Si, nous avons beau faire, nos efforts n'aboutissent assez souvent à rien, nous avons besoin de consolation : l'idée de déploiement d'un destin infini, de *karma*, peut nous la procurer.

Mais cette attitude n'est pas de mise quand nous agissons. Aux commandes d'une voiture, nous ne saurions penser sans risque que peu importe qu'on donne un coup de volant ou qu'on appuie sur le frein. Nos efforts ne servent pas à rien.

FLEXIBILITÉ ET DIGNITÉ

L'idéologie du dualisme corps-esprit va très loin. Par idéologie, j'entends non pas un argument ou un ensemble d'arguments spécifique, mais un cadre de pensée : un point de référence ou une idée directrice. Le dualisme est souvent censé rendre compte de la liberté, de la dignité et de l'expérience humaine elle-même. Il sous-tend les grands mots : le genre de mots qui figurent sur les étendards. Au fil des deux derniers chapitres, je me suis efforcé de détacher ces choses du dualisme. Mais les gens craignent l'alternative. Réduisons-nous les gens, dans toute la complexité et la couleur de leur vie, à de tristes machines monochromes, conditionnées à être de telle ou telle façons ou, pis encore, à des véhicules passifs de nos gènes égoïstes ?

Absolument pas.

Le problème est ici que les alternatives sont présentées comme si elles épuisent le sujet : soit un esprit libre, évoluant heureusement détaché de l'ordre naturel, soit une machine déterminée – un bus, voire un tram.

Nous retrouverons dans les chapitres suivants ce sophisme lié à une mauvaise présentation des alternatives. Ce n'est pas la philosophie du compatibilisme qui dénigre la nature humaine, mais cette façon de présenter les alternatives, qui suppose que la nature est si redoutable qu'il faut un moment magique, une étincelle divine provoquée par le spectre dans la machine pour la faire chanter. Soit l'horloge (les zombies), soit les spectres. Or c'est là le point de vue qui dénigre la nature, y compris la nature humaine. Il nous faut apprendre à penser avec Wittgenstein quand il écrivait :

Il est honteux de devoir se montrer comme une outre vide, qui serait simplement gonflée par l'esprit³⁶.

Le mot-clé à retenir est celui de « flexibilité » (souvenez-vous de ces zombies rigides et programmés). Et on ne saurait dire *a priori* dans quelle mesure la conduite humaine est flexible. Notre biologie, disons, nous donne les modules. Mais leur résultat – leur programmation, si nous préférons, différente suivant les milieux – est une autre affaire. À titre de comparaison, la biologie nous donne les structures, quelles qu'elles puissent être, qui nous sont nécessaires pour apprendre la langue. Nous les possédons ; aucun animal ne les possède à un degré même vaguement semblable. En revanche, la langue que nous apprenons ensuite est déterminée non pas par la biologie, mais par le milieu, les enfants imitant la langue de leur mère et de leurs parents.

De même, notre conscience, nos capacités

d'imaginer des alternatives et de les évaluer et nos éventuelles routines comportementales *auraient pu* être très rigides. Or tout indique que c'est le contraire qui est vrai. Les gens peuvent tout naturellement mûrir en s'occupant de toutes sortes de choses. Il est très difficile de détecter quelque modèle universel : des règles de flexibilité. Les uns feront des champs de carnage, les autres des jardins.

Les théoriciens et les gourous aiment les schémas : tout le monde est égoïste ; les gens ne sont influencés que par leurs intérêts de classe ; ils haïssent leurs parents ; ils peuvent être conditionnés ; tous les hommes sont agressifs, toutes les femmes sont douces ; c'est plus fort qu'eux, et ainsi de suite. Mais, en l'occurrence, ils s'en tiennent moins aux preuves qu'ils ne *placent sur elle une interprétation*. Comme tous les stéréotypes, ces interprétations peuvent être dangereuses, car les gens peuvent être conduits à s'y conformer et, de ce fait, deviennent souvent pires qu'ils ne l'auraient été autrement. Tout le travail de génie conceptuel consiste ici à ébaucher plus clairement les autres structures de pensée. Et il n'en manque pas.

Chapitre 4

Le Moi

Nous nous sommes penchés sur la conscience du contenu de notre esprit. Et nous avons examiné les notions d'agent et de liberté : nos activités dans le monde. Mais qu'en est-il du « moi » lui-même, du « je » du « je suis » ? C'est le seul, on l'a vu, que Descartes sauvait du naufrage du doute universel, tandis que Lichtenberg lui contesta le droit de le faire. Qui a raison et comment devons-nous aborder la question du « moi » ?

UNE ÂME IMMORTELLE

Voici des choses concrètes que nous pensons de nous.

* liste 1

J'étais tout petit autrefois.

Sauf accident ou malchance, je deviendrai vieux.

En vieillissant, je perdrai probablement une masse de souvenirs. Je changerai également, par