Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 146 (2014)

Heft: 1

Artikel: "Ici je me tiens. Je ne puis autrement" : sur la notion de "nécessité volitive" chez H.G. Frankfurt

Autor: Maillard, Nathalie

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-583824

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 146 (2014), P. 75-93

«ICI JE ME TIENS. JE NE PUIS AUTREMENT»[1] SUR LA NOTION DE «NÉCESSITÉ VOLITIVE» CHEZ H. G. FRANKFURT

NATHALIE MAILLARD[2]

Résumé

Il arrive parfois que nous rendions compte de nos décisions en disant que «nous étions incapables de faire autrement». Dans certains cas, nous utilisons cette formule pour exprimer une incapacité ou une contrainte liée aux exigences de notre propre nature. Ce qui caractérise cette sorte de contrainte exercée sur nos choix est, premièrement, qu'elle ne compromet pas nos capacités d'agent à décider et à faire. Deuxièmement, cette expérience de nécessité est liée à notre identité. Enfin, elle est souvent vécue, paradoxalement, comme relevant d'un haut degré de liberté. L'objectif de cet article est d'essayer de rendre compte de ce type d'incapacité en explorant notamment l'idée de «nécessité volitive» développée par Harry G. Frankfurt.

Introduction

Il arrive parfois que nous rendions raison de nos actions en disant que «nous devions agir comme nous l'avons fait», que «nous n'avons pas pu faire autrement» ou encore «que nous n'avions pas le choix». Nous voulons alors exprimer que, si nous avons agi d'une certaine manière, c'est parce que nous étions soumis à une sorte de contrainte ou de nécessité.

Ces contraintes ou nécessités peuvent être de différentes sortes. Nous pouvons être contraints ou au contraire incapables d'accomplir certaines choses en raison des circonstances – comme lorsque nous déclarons que nous n'avons pas pu faire autrement que de renoncer à notre excursion en raison de l'annonce d'une tempête – ou parce que nous manquons des capacités nécessaires à un cours d'action – nous avons dû renoncer au marathon à mi-course

[1] «Hier stehe ich. Ich kann nicht anders». Formule qu'aurait prononcée Luther devant la Diète de Worms ; nous y reviendrons plus loin.

[2] Je remercie les membres du comité de rédaction de la Revue pour leurs commentaires, qui m'ont permis d'améliorer ce texte.

parce que nous n'avions plus les ressources physiques pour continuer. Ces contraintes peuvent aussi être d'ordre psychologique, lorsque nous sommes emportés par nos sentiments ou pulsions et mécanismes inconscients. Dans ces situations, nous affirmons parfois que nous aurions aimé nous conduire autrement, mais que la rage ou les ressentiments que nous éprouvions nous ont rendus incapables de le faire. Nous utilisons aussi ce vocabulaire pour exprimer l'idée d'une contrainte morale sur nos comportements. Nous affirmons alors que «nous ne pouvions pas faire autrement» ou que «nous devions agir comme nous l'avons fait» pour exprimer que c'était ce que le devoir exigeait.

Certaines des nécessités évoquées peuvent contrarier nos actions ou décisions. Elles nous font faire des choses que nous ne voudrions pas faire ou nous rendent au contraire incapables d'accomplir ce que nous désirions. L'impuissance physique, les limites de nos capacités intellectuelles et de notre force morale, peuvent nous empêcher de mener à bien des projets que nous avons à cœur ou de tenir nos engagements. Les passions, les mécanismes inconscients qui nous submergent nous font faire l'expérience d'une aliénation de nos capacités d'agent. Mais il arrive aussi que nous disions que «nous n'avons pas pu faire autrement» ou que «nous devions agir comme nous l'avons fait», non pas pour parler d'une action ou d'une décision contrariée, ni pour exprimer une contrainte morale sur notre vie pratique, mais pour exprimer une nécessité d'un autre ordre. Il s'agit d'une nécessité ou d'une contrainte qui semble imposée par notre propre nature et qui nous fait vivre non pas une expérience d'aliénation mais plutôt d'adhésion à nous-mêmes. C'est à ce type de nécessité que fait par exemple référence l'écrivain Paul Nizon dans la citation suivante :

> L'art me paraît la chose la plus noble qui soit, la seule chose qui dispense de la vie. Mais je ne peux considérer la vie d'artiste que je mène comme grandiose. *En fait, je n'ai pas eu le choix. C'est l'unique chose que j'ai pu faire* [...].[3]

Dans son travail philosophique, Harry G. Frankfurt a développé un concept de «nécessité volitive» qui permet de rendre compte de ce type d'expérience. Le premier objectif de cet article est d'essayer de comprendre la signification de cette notion en la replaçant dans le cadre de pensée de la philosophie pratique de Frankfurt et en la distinguant d'autres expériences que nous décrivons en utilisant un vocabulaire similaire. Le second est de montrer que contrairement à d'autres formes de nécessité ou d'incapacité vécues, le type de nécessité que cherche à théoriser Frankfurt n'entame pas la liberté (ou l'autonomie) de celui qui en fait l'expérience. Je commencerai par présenter brièvement les orientations de la philosophie pratique de Frankfurt en explicitant le rôle central qu'y joue la notion de volonté.

[3] P. Nizon, P. Derivière, *La république Nizon. Rencontre avec Philippe Derivière*, Paris, Argol, 2005, p. 22.

1. La philosophie pratique de H. G. Frankfurt : intérêts et identité volitive

Pour Frankfurt, le domaine de la philosophie pratique regroupe deux types de questions : d'une part, les questions proprement morales, qui concernent nos rapports avec les autres ; d'autre part, celles qui cherchent à répondre à cette interrogation : comment devons-nous vivre ? Ce sont ces dernières qui intéressent exclusivement le philosophe et c'est dans le cadre de la problématique du «comment vivre» que vient s'inscrire le thème de la nécessité volitive.

Pour les Anciens, la question de savoir comment nous devons vivre était une question morale. Ce n'est pas le cas pour Frankfurt. Répondre à la question de savoir comment nous devons vivre ne consiste pas, pour le philosophe, à essayer de formuler un idéal objectif de «vie bonne» que tous les individus devraient poursuivre. Répondre à cette question consiste plutôt à découvrir «ce qui a de l'importance pour nous» (*what we care about*). Cette notion, qui se décline aussi sous la forme de «ce à quoi nous attachons de l'intérêt» ou «ce que nous aimons» (nos objets d'*amour* [*love*][4]), et qui désigne les projets, attachements et buts finals qui donnent forme à nos vies et les orientent, est un concept central de la philosophie pratique de Frankfurt. Pour ce dernier, l'ensemble de ce que nous appellerons parfois, pour plus de concision, nos «intérêts», constitue la configuration de notre *volonté*. Répondre à la question existentielle de savoir comment nous devons vivre revient donc, non pas à acquérir un savoir normatif sur le sens de la vie bonne, mais à mettre à jour la configuration factuelle et à chaque fois personnelle de notre volonté.

L'idée que les individus sont dotés d'un complexe volitif particulier joue un rôle fondamental dans la théorie de l'autonomie personnelle développée par Frankfurt. Cette théorie repose sur l'idée que nous sommes des êtres réflexifs, capables d'adopter des attitudes de second degré à l'égard de nos désirs spontanés : nous pouvons nous demander si nous voulons vraiment être motivés par ces désirs, si nous les acceptons ou au contraire les rejetons comme bases de nos actions. Quand nous approuvons un désir de premier ordre, Frankfurt dit aussi que nous nous *identifions* à lui. Cet acte d'identification revient à décider qu'un tel motif ou qu'un tel désir déterminera effectivement notre volonté. Une action est autonome (ou la volonté est libre) si elle est motivée par des désirs qui ont été approuvés par des attitudes conatives de second ordre.

[4] Ce que Frankfurt appelle «amour» est un mode particulier d'intérêt, qui ne s'adresse pas exclusivement à d'autres personnes, mais peut désigner toute forme d'intérêt profond pour une cause, un métier, une idée, etc. Dans *Les raisons de l'amour*, Paris, Circé, 2006, H. G. Frankfurt affirme que l'amour «est le fondement suprême de la rationalité pratique» (p. 69).

Lorsque les questions pratiques que nous nous posons acquièrent une certaine portée existentielle – lorsqu'elles portent sur des questions plus fondamentales que celle de savoir si nous allons manger une glace à la fraise ou à la pistache, ou si nous allons manger une glace ou aller au cinéma –, elles mobilisent des questions concernant «ce qui a de l'importance pour nous». L'ensemble de nos intérêts, on l'a dit, définit notre identité volitive. Ce sont ces attitudes de second ordre, et non l'ensemble des désirs, tendances et impulsions qui constituent la vie motivationnelle, qui reflètent la configuration de la volonté individuelle :

> La nature essentielle d'une personne est constituée par ses caractéristiques personnelles nécessaires. [ ] Ce sont en particulier les caractéristiques de sa volonté. [...] Les caractéristiques personnelles de la volonté d'une personne sont ses traits volitionnels réflexifs ou de second degré. Ils appartiennent aux efforts de la personne pour négocier son propre chemin à travers les divers impulsions et désirs par lesquels elle est mue, quand elle entreprend de s'identifier plus intimement avec certaines de ses caractéristiques psychiques et de se distancer d'autres.[5]

Frankfurt considère la volonté, plutôt que la raison, comme le trait distinctif de la nature humaine ; cette faculté serait en tout cas plus intimement liée à l'expérience que nous faisons de nous-mêmes comme personne singulière que la capacité rationnelle. Selon Frankfurt, la configuration de la volonté détermine ce que nous pouvons, ou ne pouvons pas, vouloir ; ce que nous pouvons, ou ne pouvons pas, considérer comme une bonne raison d'agir ; c'est elle qui définit le plus complètement nos identités individuelles ou ce que le philosophe appelle aussi «notre physionomie en tant qu'être agissant»[6].

2. La nécessité volitive

Attacher de l'importance à quelque chose (*to care about something*) ne signifie pas, dans le vocabulaire de Frankfurt, supposer que cette chose est intrinsèquement estimable ; car quelque chose peut avoir une valeur intrinsèque sans que nous nous y intéressions *personnellement*. Je peux estimer que consacrer sa vie à soigner les autres est intrinsèquement bon, sans me sentir moi-même attirée dans cette voie. Mais attacher de l'importance à quelque chose ne signifie pas non plus simplement le vouloir ou le désirer ; car nous pouvons vouloir ou désirer des choses auxquelles nous n'attachons pas véritablement d'importance[7]. Je peux par exemple désirer partir en vacances ou aller

[5] H. G. Frankfurt, «On the Necessity of Ideals» (1993), *in* : Id., *Necessity, Volition and Love*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 113.

[6] H. G. Frankfurt, *Les raisons de l'amour, op. cit.*, p. 62.

[7] *Cf.* H. G. Frankfurt, «On the Necessity of Ideals», *art. cit.*, p. 110 et H. G. Frankfurt, «The Importance of What we Care about» (1982), *in* : Id., *The Importance of What We Care about*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 83.

au cinéma sans toutefois que ces activités aient une véritable importance pour moi ; le cas échéant, je pourrais y renoncer facilement, c'est-à-dire sans que cela affecte profondément le cours de mon existence. Attacher de l'importance à quelque chose implique aussi de le désirer ou de le vouloir, mais dans ce cas, si mon désir est contrarié, les conséquences sur ma vie auront un impact plus profond et plus fondamental.

Ce «à quoi nous attachons de l'importance», écrit encore Frankfurt, est fondé sur des considérations affectives et cognitives ; mais ce que le philosophe appelle aussi nos «intérêts» est plus adéquatement décrit comme des phénomènes qui concernent la volonté. Nos intérêts jouent le rôle de guides dans notre vie pratique ; ils orientent et déterminent de manière plus ou moins régulière et durable nos décisions et comportements. Par ailleurs, nous nous identifions à nos objets d'intérêts ; notre vie est diminuée ou au contraire plus accomplie en fonction de notre succès ou de notre incapacité à nous en rapprocher. Elle est aussi affectée par l'état, bon ou mauvais, dans lequel se trouvent ces objets[8]. Ainsi, mon intérêt pour la philosophie peut orienter fondamentalement mes choix et les directions prises par mon existence ; de même, ma vie sera affectée par mon incapacité éventuelle à poursuivre dans cette voie, ou par le peu de valeur que la société dans laquelle je vis accorde à cette discipline.

Nous pouvons nous intéresser aux choses qui nous importent de différentes manières et selon des degrés divers. Certains intérêts sont moins impérieux et nous pouvons y renoncer assez facilement pour d'autres, qui sont à nos yeux plus fondamentaux. Pour Frankfurt, certaines choses ont cependant une telle importance pour nous, elles sont si intimement liées à notre identité, qu'elles s'imposent dans notre vie pratique comme des «nécessités», en limitant radicalement le champ de ce que nous pouvons ou ne pouvons pas faire :

> Concernant certaines choses qui sont importantes pour elle, une personne peut y accorder un tel intérêt, ou s'y intéresser d'une telle manière [*may care so much, or in such a way*] qu'elle est sujette à une sorte de nécessité [*necessity*]. À cause de cette nécessité, certains cours d'action qu'elle pourrait autrement poursuivre sont effectivement indisponibles pour elle. Il est impossible pour elle de les poursuivre. Même si elle possède les connaissances et les capacités requises pour accomplir l'action en question, elle est toutefois incapable de l'accomplir. La raison est qu'elle ne peut pas se résoudre à le faire. Le problème n'est pas qu'elle ne possède pas le *pouvoir* [*power*] nécessaire. Le problème est qu'elle ne peut y résoudre sa *volonté* [*will*].[9]

Le point important à relever ici est la distinction entre *volonté* et *pouvoir*. La nécessité dont parle Frankfurt ne vise pas des situations où nous sommes incapables d'*agir* d'une certaine manière, mais des situations où nous sommes incapables de *vouloir* autrement. Il y a certains cours d'actions que je ne peux pas entreprendre parce que je n'ai pas les capacités physiques, psychiques ou intellectuelles de le faire. Si je souffre de vertige, je peux bien vouloir

[8] H. G. Frankfurt, «On the Necessity of Ideals», *art. cit.*, p. 110 *sq.*
[9] *Ibid.*, p. 111.

escalader le Mont-Blanc, je n'aurai pas le pouvoir ou la capacité de le faire. Un kleptomane, autre exemple, même s'il veut ne pas voler en est empêché par une force qu'il ne contrôle pas et qui le fait agir contre sa volonté : il est incapable d'*agir* autrement. Mais il y a aussi certains cours d'action qui ne sont pas envisageables pour moi – qui sont, comme le dira plus loin Frankfurt, «impensables» (*unthinkable*) – parce que je ne peux pas les *vouloir*.

a) *Luther à la Diète de Worms*

Le cas de l'individu qui ne peut pas vouloir autrement est souvent illustré par la posture adoptée par Luther devant la Diète de Worms. Au mois de janvier 1521, Luther est officiellement excommunié par l'Église. Quelques mois plus tard, l'Empereur Charles Quint le convoque à la Diète de Worms, où l'occasion est offerte au protestant de rétracter ses écrits. Mais Luther campe sur ses positions et prononce alors cette fameuse formule : «Ici je me tiens, je ne puis autrement» [10].

Selon Frankfurt, Luther exprime ici qu'il est, dans sa conduite, soumis à une «nécessité volitive» :

> Il existe des occasions, lorsqu'une personne réalise que ce à quoi elle attache de l'importance ne compte pas seulement beaucoup pour elle mais compte d'une manière particulière, où il lui est impossible de s'abstenir d'accomplir certaines actions. C'est probablement dans des circonstances comme celles que nous venons de décrire que Luther a fait sa fameuse déclaration : «Ici je me tiens ; *je ne peux pas faire autrement*» [*Here I stand, I can do no other*]. L'expérience d'une nécessité de cette sorte affecte une personne moins en la forçant à accomplir une certaine action qu'en lui rendant manifeste le fait que toute alternative à cette action est impensable [*unthinkable*]. [...] J'utiliserai le terme de «nécessité volitive» [*volitional necessity*] pour parler du type de contrainte auquel [Luther] a déclaré qu'il était sujet. [11]

Quel sens peut-on donner au type d'incapacité ou de nécessité que semble exprimer la formule de Luther ? Les philosophes en ont donné des inter-

[10] La citation complète est en fait : «Ici je me tiens. Je ne puis autrement. Que Dieu me vienne en aide» [*Hier stehe ich. Ich kann nicht anders. Gott sei mir Hilf*]. Cette formule clôt le discours que Martin Luther a prononcé devant la Diète le 18 avril 1521. *Cf.* M. LUTHER, *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, t. II, 1966, p. 313-316. Dans la littérature philosophique à laquelle nous faisons référence dans cet article, la dernière phrase n'apparaît jamais. Les auteurs anglophones que nous citons traduisent par ailleurs généralement la formule de Luther par les mots suivants : «Here I stand. I can do no other».

[11] H. G. FRANKFURT, «The Importance of What we Care about», *art. cit.*, p. 86. Pour la référence à Luther, *cf.* aussi H. G. FRANKFURT, «Concerning the Freedom and Limits of the Will» (1989), *in* : ID., *Necessity, Volition and Love*, *op. cit.*, p. 80. On trouve également, autour des mêmes préoccupations, des références à cet épisode de la vie de Luther chez B. WILLIAMS, «Moral Incapacity» (1993), *in* : ID., *Making Sense of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 48, et W. NEELY, «Freedom and Desire», *The Philosophical Review*, vol. 83, n° 1, 1974, p. 47.

prétations différentes[12]. Avant de nous intéresser à l'explication donnée par Frankfurt, nous nous pencherons sur les interprétations de Daniel Dennett et Bernard Williams.

b) *L'interprétation de D. Dennett*

Dans un texte consacré à la question de la liberté de la volonté, antérieur à l'article dans lequel Frankfurt propose sa propre interprétation, Dennett a proposé de comprendre la formule de Luther de la manière suivante :

> [Q]uand je dis que je ne peux pas faire autrement, je veux dire que je ne peux pas parce que je vois clairement les tenants et aboutissants de la situation et parce que ma capacité rationnelle n'est pas diminuée. Ce que je dois faire m'apparaît avec évidence ; c'est la raison qui me le dicte ; je serais fou de faire autrement, et comme je ne suis pas fou, je ne peux pas faire autrement.[13]

Selon Dennett, lorsque Luther prononce «Ici je me tiens. *Je ne peux pas faire autrement*», il nous dirait en fait quelque chose comme ceci : «J'ai tourné la question dans tous les sens et j'ai examiné toutes les raisons et contre-raisons pertinentes. Je vois clairement maintenant ce que me dicte la raison. Et *comme je suis un agent rationnel, je ne peux pas faire autrement que de me décider sur la base de ce que m'indique la raison.*» Selon Dennett, la formule de Luther exprimerait en fait la «nécessité» (normative) qui contraint l'agent rationnel à agir sur la base de ses meilleures raisons.

Cette explication n'est pas très convaincante. Elle ne semble en tous cas pas restituer le sens de l'incapacité à laquelle Luther fait référence. Pourquoi ? Principalement pour deux raisons. D'une part, comme le remarque justement Watson[14], la formule «je ne peux pas faire autrement» telle qu'elle est comprise par Dennett exprime un jugement *sur* la délibération et non pas le *résultat*

[12] Même si Frankfurt, et les autres auteurs évoqués utilisent des expressions comme «ce qu'a voulu dire Luther », il faut remarquer avant d'aller plus loin que ce n'est pas la vérité historique quant à l'interprétation des paroles de Luther qui est recherchée ici. Dans les ouvrages des philosophes avec lesquels nous travaillons, aucune référence n'est faite ni au discours que clôt la formule citée, ni à la vie de Martin Luther ou encore à sa «psychologie». Indépendamment de la question de savoir ce qu'a *réellement* voulu dire Luther, la formule reproduite est envisagée comme illustrant un certain type de phénomène – une expérience d'incapacité ou de nécessité – que les auteurs cherchent à théoriser. La formule de Luther acquiert en fait une dimension paradigmatique : que voulons-nous dire, demandent nos auteurs, quand, dans certains circonstances, nous affirmons que nous sommes *incapables* d'agir de telle ou telle façon ou *qu'il nous est impossible* de décider ou de faire autrement ?

[13] D. Dennett, *Elbow Room*, Cambridge Mass., MIT Press, 1984, p. 133.

[14] G. Watson, «Volitional Necessities», *in* : S. Buss, L. Overton, *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*, London/Cambridge Mass., MIT Press, 2002, p. 140.

ou la *conclusion* de la délibération. Or, c'est bien dans ce dernier sens qu'il faudrait plutôt comprendre la formule de Luther. En prononçant sa petite phrase, le protestant nous dit la chose suivante : «j'ai bien réfléchi, retourné le problème dans tous les sens, examiné toutes les raisons, etc. ; *je ne peux pas faire autrement*». Cette dernière proposition est la conclusion de la délibération et non pas un jugement réflexif sur celle-ci. D'autre part, il y a un *élément personnel* dans l'affirmation de Luther que l'interprétation de Dennett ne parvient pas non plus à restituer. Dennett interprète la phrase de Luther comme exprimant un jugement général concernant les agents rationnels. En tant qu'être rationnel, affirmerait Luther, il ne peut pas se soustraire à l'autorité de ses meilleures raisons. Mais en affirmant qu'il ne peut pas faire autrement, Luther semble en fait nous dire quelque chose de différent ; quelque chose qui porte non pas sur les agents rationnels en général, mais *sur lui-même comme personne singulière.* Il nous dit que *lui*, *Martin Luther*, ne peut pas faire autrement, dans cette situation, que ne pas se rétracter.

c) *B. Williams : incapacité morale et nécessité délibérative*

Sans faire référence – en tous les cas explicitement – aux analyses de Dennett ou de Frankfurt, Williams propose une interprétation plus intéressante pouvant s'appliquer à la petite phrase de Luther, interprétation qui tient compte notamment de cette dimension personnelle. Dans «Moral Incapacity»[15], Williams s'intéresse à ce type d'incapacités qui, comme dans le cas de Luther, peuvent faire dire aux agents eux-mêmes qu'ils ne peuvent pas agir autrement ou qu'ils sont incapables d'opter pour un autre cours d'action. L'adjectif «moral» doit être compris ici dans un sens large. Nos «incapacités morales» sont relatives à des situations où nous affirmons qu'il nous est impossible d'accomplir une certaine action parce que cela serait incompatible avec nos conceptions du bien, de l'utile, etc.

Le philosophe distingue ce type d'incapacité des incapacités historiques ou sociologiques – le fait, par exemple, qu'Alexandre le Grand n'aurait pas pu annuler une expédition pour donner aux pauvres l'argent qui devait servir à la financer, parce que cela ne faisait tout simplement pas partie de sa «géographie morale» (*moral map*)[16] – ainsi que des incapacités physiques ou psychologiques qui rendent certaines actions impossibles : soulever un camion pour un être humain, ou gravir une montagne pour un individu souffrant de vertige. Des

[15] B. WILLIAMS, «Moral Incapacity» (1993), *in* : ID., *Making Sense of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 46-55. À la page 48, Williams se réfère brièvement à la formule de Luther (en allemand), la présentant comme un exemple d'«incapacité morale», mais sans faire référence à l'ensemble du discours dans lequel elle s'insère.

[16] *Ibid.*, p. 46-47.

émotions peuvent aussi nous rendre incapables d'accomplir certaines actions : le dégoût, quand il s'agit de manger des insectes, ou encore la gêne au moment de s'exprimer en public, par exemple.

Les incapacités morales, souligne Williams, ne peuvent être mises sur le même plan que les autres types d'incapacité évoqués. Considérons les deux énoncés suivants :

> Je ne peux pas manger cette limace parce que je trouve ça dégoûtant.
>
> Je ne peux pas coucher avec le mari de mon amie parce que je trouve ça déloyal [17].

Selon le philosophe, un point distingue fondamentalement ces deux énoncés : l'incapacité exprimée en b) – l'incapacité proprement morale – est la conclusion d'une délibération (*a deliberative conclusion*). Le «je ne peux pas» formulé par l'agent conclut l'examen des motifs en faveur ou en défaveur d'une décision. Cette incapacité s'explique donc en relation avec les *raisons* qu'a un agent de se déterminer pour telle ou telle option. Dans le premier énoncé en revanche, l'incapacité créée par le sentiment de dégoût est un des paramètres qui doit être pris en compte dans la délibération. Mais le «je ne peux pas» n'est pas la conclusion du processus délibératif. En outre, l'incapacité apparaît, dans le premier cas, comme une limitation dans le choix des actions que je peux entreprendre : même si je voulais manger des insectes, la forte réaction de dégoût m'en empêcherait. L'incapacité morale, au contraire, ne signifie pas que même si je voulais coucher avec le mari de mon amie je ne pourrais pas le faire ; elle signifie que je ne peux pas *vouloir* autrement.

Les incapacités morales doivent, par ailleurs, être comprises en lien avec l'identité de la personne: elles «expriment ou sont fondées dans le caractère ou les dispositions personnelles de l'agent» [18]. Le caractère ou les dispositions d'un agent sont définis par le type de considérations ou de raisons qui compte pour lui (ici, les considérations sur le bien, l'utile, l'obligatoire, etc.) et sur la base desquelles il est généralement enclin ou au contraire peu disposé à agir. Le lien établi entre l'incapacité morale et les dispositions d'un agent rend compte de l'élément personnel qui caractérise ce type d'incapacité. Il explique aussi pourquoi, selon Williams, le «je ne peux pas faire autrement» témoignant d'une telle incapacité peut être vu comme le résultat d'une délibération qui exprime à la fois une *décision* et une *découverte* :

> [Q]uand a lieu une délibération consciente, qui se termine par «je ne peux pas», cette conclusion peut se présenter à l'agent en même temps comme une décision et comme une découverte. C'est une décision, en tant qu'elle est la conclusion d'une délibération pour savoir si l'on va faire quelque chose. Mais elle se présente aussi

[17] Je m'inspire d'exemples donnés par Williams. *Cf. ibid.*, p. 48.
[18] *Ibid.*, p. 47.

> à l'agent comme une découverte, parce que les dispositions sous-jacentes n'avaient encore jamais été révélées et ne s'étaient jamais présentées sous cette conjonction particulière de traits. L'incapacité de faire cette chose est l'expression de ces dispositions en tant qu'elles s'appliquent à cette situation *à travers la délibération même.*[19]

Dans la perspective de Williams, en disant «Ici je me tiens, *je ne peux pas faire autrement»* Luther prend une décision fondée sur certaines raisons et il découvre en même temps les dispositions personnelles qui font que seules ces raisons peuvent être des raisons sérieuses – voire irrésistibles – pour lui. Il découvre, comme le dit Scanlon, *qu'il n'est pas libre d'arriver à une autre conclusion*[20]. Et cette expérience de contrainte s'explique en dernier lieu par ce que Williams appelle aussi le «caractère»[21] de l'agent.

À travers la notion d'«incapacité morale», l'interprétation que fait Williams de la formule de Luther semble tout à fait pertinente, en particulier si l'on replace la formule dans le contexte où elle a été prononcée. En effet, le «je ne peux autrement» qui termine le discours du protestant devant la Diète apparaît bien comme la conclusion d'une délibération sur les raisons qu'il pourrait avoir ou non de se rétracter. Avant de prononcer ses fameuses paroles, Luther démontre en fait qu'une rétractation de sa part reviendrait (i) à contredire la vérité; (ii) à contredire l'enseignement des Écritures; et (iii) à encourager la tyrannie et l'impiété[22]. L'incapacité exprimée par Luther a donc une étroite relation avec les *raisons* évoquées dans son discours. Elle représente bien, par ailleurs, une impossibilité à *vouloir* autrement et non une incapacité à se rétracter, malgré la volonté de le faire. Enfin, cette incapacité nous renseigne aussi sur la personnalité de Luther.

Si l'on adopte l'interprétation de Williams, la formule de Luther signifierait quelque chose comme ceci:

> J'ai bien réfléchi. Les raisons que j'ai de ne pas me rétracter sont impérieuses pour moi. Je ne me rétracterai donc pas. *Je ne peux pas faire autrement.*

Nous avons dit que Williams distinguait la nécessité délibérative, dont il est question avec le thème des incapacités morales, de la nécessité psychologique. On peut construire un cas d'incapacité psychologique à partir de l'exemple de Luther. Imaginons que ce dernier, plutôt que sa fameuse formule, ait prononcé à la Diète les mots suivants:

> Je voudrais pouvoir ne pas me rétracter. Mais je n'ai pas le courage; je n'ai pas la force de faire face à l'excommunication. *Je ne peux pas faire autrement.*

[19] *Ibid.*, p. 52.

[20] T. SCANLON, «Reasons and Passions», *in*: S. BUSS, L. OVERTON, *Contours of Agency*, *op. cit.*, 2002, p. 181.

[21] B. WILLIAMS, «Moral Incapacity», *art. cit.*, p. 47.

[22] M. LUTHER, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 313-316. L'exposé de Luther est à la fois clair et structuré. Après avoir distingué trois catégories d'écrits, il montre pour chacune des catégories les raisons qu'il a de ne pas se rétracter.

Dans ce cas de figure, l'incapacité dont il est question n'est pas relative aux raisons de l'agent. Le manque de courage est un trait psychologique qui empêche Luther d'agir en fonction de ses idéaux ou de ce qu'il pense être le mieux. Son incapacité n'exprime pas la nature des raisons qui seules peuvent être des raisons valables pour lui mais au contraire un obstacle à la réalisation d'une action conforme à ses raisons. On peut le dire autrement en affirmant que, dans le cas de l'incapacité psychologique, l'individu est dissocié de son incapacité; il ne s'identifie pas à elle. L'identification à l'incapacité à agir autrement est au contraire un trait caractéristique des incapacités morales: «Une incapacité morale dans le sens que nous discutons est une incapacité avec laquelle l'agent est identifiée», écrit Williams[23]. Dans la situation de Luther, l'agent éprouve une nécessité. Mais cette nécessité qu'il éprouve exprime au plus près ce qu'il est – son «caractère» dans le langage de Williams.

d) *H.G. Frankfurt et la nécessité volitive*

À première vue, l'interprétation que donne Frankfurt de l'incapacité de Luther ne semble pas différer grandement de celle proposée par Williams. Pour le philosophe américain, le «je ne peux autrement» prononcé par le théologien découle du constat que certaines raisons sont irrésistibles pour lui et qu'il ne peut donc pas se déterminer en faveur d'une rétractation de ses écrits. Frankfurt insiste pareillement sur le lien entre l'incapacité exprimée et l'identité de l'agent:

> Ce que [Luther] voulait dire n'est pas que ces raisons ne lui laissaient aucune alternative que la position qu'il avait choisie d'adopter. Il était plutôt en train de dire quelque chose sur lui-même. Selon moi, il a voulu dire quelque chose comme ceci: qu'il ne pouvait s'empêcher d'être conduit par les considérations en faveur de sa position, que même s'il essayait de donner du poids à des considérations qui le portaient vers une position différente, il constatait qu'il était impossible de le faire; quelle que soit la valeur objective, logique ou morale, des considérations qui le motivaient, il les vivait comme irrésistibles.[24]

Cependant, l'interprétation de Frankfurt ne se focalise pas sur les mêmes éléments que celle de Williams. En effet, l'incapacité de Luther s'explique moins, selon Frankfurt, en référence aux *raisons* de l'agent, qu'en lien avec les éléments qui définissent les contours de sa *volonté*. Premièrement, le philosophe ne présente pas le phénomène d'incapacité exprimé par la formule de Luther comme étant la conclusion d'un processus de délibération. Deuxièmement, il insiste sur le fait que Luther, en prononçant sa fameuse formule, ne nous dit pas tant quelque chose sur l'autorité de ses raisons qu'il n'affirme quelque chose de lui-même. Il dit que se rétracter est impossible *pour lui*; que même s'il existait

[23] B. WILLIAMS, «Moral Incapacity», *art. cit.*, p. 54.

[24] H. G. FRANKFURT, «Concerning the Freedom and Limits of the Will» (1989), *in*: ID., *Necessity, Volition and Love*, *op. cit.*, p. 80.

des bonnes raisons de le faire, ces raisons ne seraient pas des motifs sérieux *pour lui.* Ce que veut souligner Frankfurt, c'est que le poids et l'autorité qu'ont certaines raisons sont déterminés, en dernière analyse, par la «nature» ou le «caractère» de l'agent qui les examine. Or, et c'est ici que Frankfurt se sépare de Williams, la «nature» d'un agent – ou son identité individuelle – est définie par les contours de sa volonté. Le philosophe insiste sur le fait que ce sont les limites de son identité volitive qui expliquent pourquoi un individu est sensible à certaines raisons plutôt qu'à d'autres[25].

Pour bien comprendre l'explication que donne Frankfurt de l'incapacité exprimée par Luther, il faut se souvenir ici de la manière dont nous avons défini plus haut la notion de «ce qui a de l'importance pour nous». Le phénomène de nécessité volitive s'explique par l'autorité particulière qu'ont certains intérêts sur la conduite de notre vie pratique. Or, ces intérêts ne dérivent pas nécessairement de jugements d'évaluation ou d'appréciation; ils ne sont pas fondés sur la réflexion. Pour Frankfurt, «ce qui a de l'importance pour nous» peut aussi simplement être appréhendé comme des faits bruts concernant notre nature volitive[26].

En lien avec cette conception de notre identité pratique, ce sur quoi Frankfurt tient particulièrement à mettre l'accent dans son interprétation de la formule de Luther est que la nécessité ou la contrainte dont il est question ici n'est pas une contrainte qui pèse sur les croyances ou les jugements pratiques de Luther. Ce n'est pas parce que certaines considérations sont plus rationnelles ou qu'elles invoquent des valeurs *objectivement* plus hautes – ce n'est pas parce que ne pas se rétracter est objectivement la meilleure solution (la plus morale, la plus utile, etc.) – que Luther ne peut pas se décider autrement. Son incapacité réside dans les limites de sa volonté. La source de la nécessité, l'autorité impérative qu'exercent certains motifs ne réside pas, en d'autres termes, dans sa raison, mais dans les contours de «ce à quoi il attache de l'importance». Autrement dit, c'est parce que Luther accorde un intérêt tout particulier à ses engagements religieux (*he cares about it*) que certaines actions sont impossibles pour lui. Cet intérêt, ou plutôt, dans le vocabulaire de Frankfurt, cet objet d'amour, détermine sa vie motivationnelle ainsi que l'ordre des raisons qui peuvent jouer un rôle effectif dans la détermination de ses choix.

Il faut donc bien voir que, contrairement à ce que nous avons lu avec Williams, le «je ne peux pas faire autrement» de Luther ne doit donc pas être interprété comme étant la conclusion d'une délibération ou d'un processus cognitif. Car pour Frankfurt, ce n'est pas prioritairement la raison qui nous guide dans notre vie pratique, mais la volonté[27]. Les expériences d'incapacité

[25] L'identité spécifique d'un individu est plus exactement définie par les structures de sa volonté où sont gravées les «nécessités de l'amour», c'est-à-dire ses intérêts fondamentaux ou encore «ce qui a de l'importance pour lui».

[26] H. G. FRANKFURT, «Reply to Gary Watson», *in*: S. BUSS, L. OVERTON, *Contours of Agency*, *op. cit.*, p. 160

[27] C'est tout l'aspect non rationaliste et subjectiviste de la théorie de Frankfurt qui est ici en cause. Sur ce point *cf.* notamment T. SCANLON, *What we Owe to Each Other,*

analogues à celles qu'exprimerait la formule de Luther peuvent aussi témoigner de l'impossibilité pour un agent de s'engager effectivement dans un certain cours d'action *malgré les bonnes raisons qu'il pourrait avoir de le faire.*

Les exemples de nécessité volitive proposés par Frankfurt présentent en effet souvent des situations où les personnes ne peuvent pas agir en fonction des raisons qu'ils avaient pourtant reconnues comme étant décisives :

> Considérons une mère qui arrive à la conclusion, après une délibération consciencieuse, qu'il serait mieux pour elle de donner son enfant à l'adoption, et supposons qu'elle décide de le faire. Quand le moment arrive de donner l'enfant, cependant, elle pourrait découvrir qu'elle ne peut pas se résoudre à accomplir cette action – non pas parce qu'elle a reconsidéré la question ou changé d'avis, mais simplement parce qu'elle ne peut pas se résoudre à donner son enfant [*she simply cannot bring herself to give her child away*].[28]

La mère de cet exemple fait apparemment l'expérience d'un conflit entre ce qu'exige sa raison et ce que récusent ses sentiments. Or, remarque Frankfurt, comme on a tendance à identifier les personnes avec ce qu'elles pensent – avec ce qu'elles *jugent* être le mieux dans une situation –, on pourrait penser dans ce cas que l'incapacité de la femme à donner son enfant est vécue comme une contrainte qui l'empêche d'agir conformément à son jugement, et qui l'aliène à elle-même. Mais Frankfurt n'interprète pas cet exemple de cette façon. Selon lui, la mère de cet exemple fait l'expérience d'un conflit entre ce qu'elle a *décidé intellectuellement* et ce qu'elle ne peut pourtant pas se résoudre à *vouloir*. Donner son enfant est pour elle «impensable» (*unthinkable*)[29] ; malgré les bonnes raisons qu'elle aurait de le faire, elle ne peut pas vouloir accomplir cette action. Mais cette incapacité n'est pas vécue comme quelque chose d'extérieur à elle, qui, comme dans le cas où l'on est emporté par la passion, fait obstacle à l'accomplissement de sa volonté. Consciemment ou non, cette femme approuve son aversion, elle s'identifie à elle. En découvrant son incapacité à donner son enfant, insiste Frankfurt, la mère fait l'expérience de ce qu'elle veut vraiment[30].

Dans l'exemple mentionné ci-dessus, l'incapacité de la mère ne se révèle pas dans la délibération, c'est-à-dire dans la découverte du fait que certaines raisons, et pas d'autres, font autorité dans sa vie pratique. La mère fait l'expérience des limites de ce qu'elle peut vouloir et, corrélativement, du manque

Cambridge Mass./London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1998 ; R. J. WALLACE, «Caring, Reflexivity and the Structure of Volition», *in* : M. BETZLER, B. GUCKES (éds), *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*, Berlin, Akademie Verlag, 2002, p. 215-237 et N. MAILLARD ROMAGNOLI, «Autonomie personnelle et valeurs. Une critique de la théorie hiérarchique de Harry G. Frankfurt», *Philosophiques*, 37/2, 2010, p. 349-368.

[28] H. G. FRANKFURT, «On the Necessity of Ideals», *art. cit.*, p. 111.

[29] Ce qui est impensable pour quelqu'un exprime «la nécessité authentique de sa nature volitive». H. G. FRANKFURT, «Rationality and the Unthinkable» (1987), *in* : ID., *The importance of what we care about*, *op. cit.*, p. 188).

[30] H. G. FRANKFURT, «Reply to Gary Watson», *art. cit.*, p. 163.

d'autorité effective de ses raisons (ou de *la* raison). Il serait de ce fait difficile d'interpréter cet exemple avec le modèle d'incapacité morale de Williams. Car le processus de délibération conduit ici la mère à se décider pour l'abandon de son enfant. Dans la perspective de Williams, il faudrait dire que la mère réalise, au moment d'agir, qu'elle s'est en fait trompée sur ses raisons.

Williams et Frankfurt nous parlent peut-être de deux types d'incapacités différents: incapacités délibératives et incapacités volitives. Ou ce qui les distingue est qu'ils ne comprennent pas de la même façon ce qui fait l'identité d'une personne. Williams définit le caractère ou les dispositions personnelles par la manière dont nous sommes enclins à agir pour certaines raisons et pas d'autres. Frankfurt définit au contraire ce qui fait notre nature ou essence singulière par les orientations de notre volonté: ce qui a de l'importance pour nous. L'un définit les dispositions des individus en référence à des éléments cognitifs, l'autre à des éléments volitifs. De ce fait, les incapacités ou nécessités pratiques liées aux contraintes de notre nature propre ne peuvent pas être définies de la même façon.

Dans sa réflexion sur les incapacités morales, Williams n'utilise pas la notion de «caractère» comme une notion explicative. Le terme, souligne-t-il, ne sert qu'à «situer» ce qui doit être expliqué. Frankfurt accomplit de ce point de vue un pas de plus, puisqu'il rend compte des expériences d'incapacité sur la base d'une conception développée de l'identité personnelle.

Williams comprend les incapacités morales en lien avec l'autorité qu'exercent certaines raisons dans la vie pratique des agents. Mais cette contrainte d'ordre rationnel n'est pas une contrainte objective; le caractère irrésistible de certaines raisons est leur caractère irrésistible *pour moi*. Les incapacités morales sont donc liées à l'autorité *subjective* qu'exercent certaines raisons sur mes décisions, phénomène qui définit précisément mon caractère ou mes dispositions. Malgré leurs différences, Frankfurt et Williams se rejoignent donc dans cette idée que la nécessité délibérative comme la nécessité volitive sont des expériences de contraintes avec lesquelles l'agent s'identifie et qui expriment les exigences de sa propre nature. Une incapacité morale est une incapacité avec laquelle l'agent s'identifie, disait plus haut Williams. De la même manière, lorsqu'une personne est soumise à une nécessité volitive, écrit Frankfurt, elle s'y soumet non pas parce qu'elle n'a pas la force d'y résister, mais parce qu'«elle *ne veut pas* s'y opposer et, de plus, parce que cette volonté est *elle-même* quelque chose qu'elle ne veut pas changer»[31]. Même si elle le pouvait, elle ne voudrait ni agir ni vouloir autrement.

e) *Nécessité psychologique, nécessité du devoir et nécessité volitive*

L'idée que nous nous identifions aux incapacités qui dérivent du caractère limité de nos volontés est ce qui permet de distinguer la nécessité volitive de ce

[31] H. G. FRANKFURT, «The Importance of What we Care about», *art. cit.*, p. 87.

que nous appellerons les nécessités psychologiques (vocable qui regroupe ce que Frankfurt appelle passions, compulsions, addictions) et des nécessités du devoir (*necessity of duty*).

Les nécessités psychologiques sont vécues comme des contraintes qui font obstacle à l'accomplissement de ce que l'agent qui les subit veut vraiment. C'est le cas lorsque nous sommes soumis à des désirs compulsifs ou à la passion, par exemple. Dans ces situations, le problème n'est pas que la personne ne peut pas *vouloir* autrement, mais qu'elle n'a pas le *pouvoir d'agir* conformément à ce qu'elle veut. Les sentiments passionnels ou les désirs compulsifs s'imposent comme des forces *extérieures* à l'agent – au sens où ce dernier, dans la langue de Frankfurt, ne s'identifie pas à elles; il ne les a pas approuvées comme des motifs légitimes de son action[32] – de sorte que l'agent résiste à ces forces et vit dans la contrainte qu'il subit par elles une expérience d'aliénation:

> La volonté d'un individu peut être dominée et violentée par des forces, comme celles liées à l'anxiété ou aux phénomènes d'addiction, qui sont générées à l'intérieur de lui mais ne sont toutefois pas les siennes [*his own*] au sens plein. Ce sont des forces avec lesquelles il ne s'identifie pas, à l'influence desquelles il cherche à résister. Quand elles dominent, il est dominé par elles; il ne se contrôle plus.[33]

Dans le cas de la nécessité volitive, au contraire, l'agent ne vit pas la contrainte comme quelque chose qui fait obstacle à sa volonté, mais comme provenant de la volonté elle-même. C'est par nous-mêmes que nous sommes en quelque sorte nécessités:

> Or la nécessité qui est une caractéristique de l'amour ne contraint pas les mouvements de la volonté à travers un déferlement impérieux de passion ou par une compulsion par laquelle la volonté est vaincue et soumise. La contrainte opère, au contraire, à partir de l'intérieur de notre volonté même. C'est par notre propre volonté, et non sous l'effet d'une force extérieure ou étrangère, que nous sommes contraints.[34]

Contrairement aux nécessités psychologiques, ce que Frankfurt appelle les nécessités du devoir (*necessity of duty*) ne sont pas vécues comme des forces extérieures à la volonté et qui l'aliènent. Les exigences du devoir – dans le modèle kantien auquel Frankfurt fait référence – s'imposent à nous comme des exigences de la raison; elles nous convoquent dans notre nature d'agent rationnel. Elles possèdent de ce fait une autorité normative sur notre vie motivationnelle que les forces dont nous parlions plus haut ne possèdent pas.

[32] Ces forces, bien évidemment, surviennent en nous. Mais les adjectifs interne/externe définissent la manière dont nous adhérons – ou au contraire n'adhérons pas – à certains motifs. «[L]es passions nous sont externes quand nous préférons ne pas les avoir, ou quand nous préférons ne pas être mus par elles: et [...] elles sont internes quand, au moment où elles apparaissent, nous les accueillons ou les acceptons avec indifférence». H. G. Frankfurt, «Identification and Externality» (1977), *in*: Id., *The importance of what we care about*, *op. cit.*, p. 63.

[33] H. G. Frankfurt, «Rationality and the Unthinkable», *art. cit.*, p. 183.

[34] H. G. Frankfurt, *Les raisons de l'amour*, *op. cit.*, p. 58.

Des forces que nous percevons comme étrangères, nous ne pensons pas en effet qu'elles *devraient* nous motiver ; nous les vivons comme des forces brutes qui nous tirent dans un sens ou dans l'autre, sans exercer toutefois aucune autorité sur notre vie motivationnelle. Au contraire, les exigences pratiques relatives à l'expérience de la nécessité volitive se donnent à nous, comme les nécessités du devoir, avec une «autorité motivationnelle»[35]. Ce qui distingue les nécessités du devoir de la nécessité volitive est que les premières sont entièrement impersonnelles. Alors que le «je ne peux pas faire autrement» de Luther exprime une posture éminemment personnelle et singulière, le «je dois» qui dérive d'une obligation morale relève d'une nécessité à agir qui nous concerne en tant qu'être rationnel. Comme le remarque Frankfurt, la volonté déterminée par la loi morale chez Kant – ou la volonté pure – «est indifférente à tous les intérêts personnels – [elle est] vide de tous motifs, préférences ou désirs empiriques»[36].

3. Nécessité volitive et liberté

À travers le thème de la nécessité volitive, on pourrait penser que Frankfurt veut souligner la manière dont notre liberté est limitée par notre propre nature ; voire qu'il considère, à la manière de Schopenhauer[37], que chaque homme est en fait déterminé (au sens du déterminisme causal) par son caractère. Mais les expériences de nécessité volitive ne sont pas incompatibles avec l'affirmation de la liberté. Au contraire : une idée récurrente dans les ouvrages de Frankfurt est que ces expériences sont non seulement compatibles avec la liberté (de la volonté) ou l'autonomie[38], mais qu'elles sont aussi synonymes d'un accroissement de notre liberté.

En premier lieu, si la nécessité volitive dont parle Frankfurt représente bien une forme de contrainte exercée par notre propre nature sur la capacité à décider, elle n'est pas un déterminisme. Il faut en effet comprendre la contrainte exercée par la nécessité volitive sur le modèle du pouvoir contraignant qu'ont les normes morales. Ces dernières, remarque Railton, exercent sur notre vie pratique une autorité *normative* ; nous *devons* nous y conformer. Mais ce «nous devons» n'est pas l'expression d'une nécessité naturelle, comme si la loi morale était, *de fait*, inviolable ou irrésistible. Nous sommes *normativement* contraints par la loi, mais nous n'agissons toutefois pas toujours conformément à elle. Agir conformément à la loi requiert, poursuit Railton, «une contribution de notre part» ; il faut que nous exercions notre liberté dans cette direction. Si une

[35] H. G. Frankfurt, «The Faintest Passion» (1992), *in* : Id., *Necessity, Volition and Love*, *op. cit.*, p. 99.

[36] H. G. Frankfurt, «Autonomy, Necessity and Love» (1994), *in* : Id., *Necessity, Volition and Love*, *op. cit.*, p. 132.

[37] A. Schopenhauer, *Essai sur le libre arbitre* (1841), Paris, Rivages poche, 1992.

[38] Les notions d' «autonomie» et de «liberté de la volonté» [*freedom of the will*] peuvent être tenues pour synonymes chez Frankfurt.

telle situation peut exister, ajoute le philosophe, cela signifie que «le domaine normatif doit être un domaine de liberté comme d'‘obligation' [*bindingness*]»[39]. De la même façon, la nécessité volitive ne nous détermine pas sur le mode de la nécessité naturelle: elle s'impose comme l'autorité normative qu'exercent sur nos décisions les exigences de notre propre nature. Frankfurt établit lui-même un parallèle entre les nécessités du devoir et les nécessités de l'amour – l'amour étant, rappelons-le, une certaine manière d'attacher de l'importance à quelque chose, qui se rapporte à nos intérêts les plus profonds et les plus fondamentaux. Toutes deux exercent une forme d'autorité sur notre vie pratique. De la même manière que, chez Kant, la personne qui conforme sa volonté aux exigences de la loi morale est autonome, le sujet qui conforme ses décisions à ce que lui dictent ses intérêts fondamentaux, est également, pour Frankfurt, un sujet autonome. «Selon moi, des actions peuvent être autonomes, qu'elles soient ou non conformes au devoir, quand elles sont accomplies par amour»[40].

Pour mieux comprendre la compatibilité de la nécessité volitive avec la liberté, il convient en second lieu de replacer la notion de nécessité volitive dans le cadre de la théorie de l'autonomie développée par Frankfurt. Pour le philosophe, l'homme est un être réflexif, capable d'adopter des attitudes de second degré à l'égard de ses désirs spontanés. Or, on l'a évoqué plus haut, c'est dans l'existence de volitions de second degré et dans le rapport entre ces éléments conatifs de second degré et la détermination effective de la volonté que se joue la question de la liberté de la volonté. Si j'ai, par exemple, un désir de premier ordre d'aller au cinéma et que je forme une volonté de second ordre de ne pas être déterminée par ce désir, mais que je me rends tout de même au cinéma, alors mon action sera qualifiée de non autonome. Car j'aurai agi dans ce cas sur la base d'un désir que je ne voulais pas avoir. En revanche, si je me détermine conformément à mes volitions de second degré, alors ma volonté est libre.

En somme, d'après Frankfurt, nous sommes libres dans la mesure où nous nous déterminons activement sur la base des exigences de «ce que nous voulons vraiment». Mais attention: «ce que nous voulons vraiment» n'est pas sous le contrôle de notre volonté. Nous prenons position à l'égard des éléments motivationnels de premier degré sur la base d'éléments conatifs – «ce qui a de l'importance pour nous» – que nous *découvrons* et qui nous sont *donnés*. Cette conception limitée de la liberté est, pour le philosophe, la seule qui soit pertinente pour les êtres que nous sommes:

> Supposons à présent que quelqu'un soit en train d'accomplir une action qu'il veut accomplir; et supposons en outre que son motif en accomplissant cette action soit un motif par lequel il veut vraiment être motivé. Il n'est en aucun cas réticent ou indifférent ni à l'égard de ce qu'il est en train de faire ni à l'égard du désir qui le pousse

[39] P. Railton, «Normative Force and Normative Freedom: Hume and Kant, but not Hume versus Kant», *in*: J. Dancy (éd.), *Normativity,* Oxford, Blackwell Publishers, 2000, p. 3 et 5.

[40] H. G. Frankfurt, «Autonomy, Necessity and Love», *art. cit.*,p. 131.

> à le faire. Autrement dit, ni l'acte ni le désir qui le motivent ne lui sont imposés contre sa volonté ou sans son accord. Ni quant à l'un, ni quant à l'autre, il n'est simplement un spectateur passif ou une victime. Dans ces conditions, à mon avis, il jouit d'autant de liberté qu'il est raisonnable pour nous d'en désirer. Et même, il me semble qu'il jouit d'autant de liberté qu'il nous est possible d'en concevoir. Cela est aussi près de la liberté de la volonté que des êtres finis, qui ne se sont pas créés eux-mêmes, peuvent espérer lucidement arriver.[41]

La manière dont Frankfurt théorise l'idée d'autonomie permet de comprendre pourquoi l'expérience d'être soumis à une nécessité volitive non seulement n'entame pas la liberté de l'individu, mais en est le témoignage le plus élevé. En effet, dans cette expérience, nous sommes bien motivés par nos attitudes conatives de second degré, attitudes qui par ailleurs expriment nos intérêts les plus fondamentaux.

Dans «On the Necessity of Ideals», Frankfurt compare la nécessité volitive à l'amour : comme ce dernier, dit-il, la nécessité «captive» et, en même temps, nous libère[42]. Elle nous permet d'être vraiment nous-mêmes. Dans le même sens, le philosophe écrit dans *Les raisons de l'amour* que les nécessités avec lesquelles «ce qui a de l'importance pour nous» lie notre volonté «n'entraîne aucun sentiment d'impuissance ou de limitation» ; elle apporte au contraire «une expérience de libération et d'amélioration»[43].

La plupart du temps nous nous décidons dans l'incertitude, c'est-à-dire sans qu'une option ou une autre ne se donne comme une évidence ou une nécessité pour nous. Parfois, il nous est même impossible de nous décider ; aucune raison, aucune fin anticipée ne semble avoir suffisamment de pouvoir pour mouvoir notre volonté. Nous n'arrivons pas à identifier nos intérêts, ou nous n'en n'avons tout simplement pas. Relativement à ce type d'expérience, celle d'une nécessité volitive – d'une contrainte forte s'exerçant, au niveau existentiel, sur notre vie pratique – est une expérience libératrice dans ce sens trivial qu'elle nous permet de prendre une décision :

> Découvrir comment les choses doivent être nécessairement nous permet [...] d'abandonner la limitation débilitante que nous nous imposons quand nous ne savons pas que penser. [...]. [L]a nécessité par laquelle l'amour lie la volonté met fin à une indécision sur ce à quoi attacher de l'intérêt. En étant captivé par l'objet aimé, nous sommes libérés des empêchements aux choix et à l'action qui consistent soit dans l'absence de buts, soit dans le tiraillement sans fin entre deux directions.[44]

Pour Frankfurt, nous sommes enfermés et limités quand nous ne réussissons pas à choisir. Mais le caractère libérateur du phénomène de nécessité volitive ne peut s'expliquer uniquement en relation avec le fait qu'elle met fin à l'incertitude du vouloir. Car lorsqu'une décision nous est imposée, par les circonstances ou par autrui, nous sommes aussi, dans un sens, libérés de l'hésitation.

[41] H. G. FRANKFURT, *Les raisons de l'amour*, *op. cit.*, p. 28-29.
[42] H. G. FRANKFURT, «On the Necessity of Ideals», *art. cit.*, p. 114.
[43] H. G. FRANKFURT, *Les raisons de l'amour*, *op. cit.*, p. 78.
[44] *Ibid.*, p. 78-79.

Mais une décision imposée n'est pourtant pas libératrice, parce qu'elle provient, justement, de l'extérieur. Le caractère libérateur de l'expérience de la nécessité provient du fait que la contrainte est exercée par notre propre nature. La liberté éprouvée dans l'expérience de la nécessité volitive – ou dans les expériences qui se rapprochent de ce phénomène – n'est pas la liberté dans la création de soi, mais dans la certitude de soi et l'expression possible de ce que nous sommes[45].

Conclusion

Au-delà des expériences de contraintes relatives à des limitations physiques ou psychologiques, au-delà des nécessités morales qui s'imposent à nos choix, nous agissons parfois sous le coup d'une nécessité d'un autre ordre. Cette nécessité est l'expression d'une impossibilité à vouloir autrement; et cette impossibilité se donne comme une obligation à laquelle nous adhérons intimement.

Pour Williams, cette expérience témoigne du caractère irrésistible qu'ont pour nous certaines raisons. Pour Frankfurt, elle témoigne de la prégnance de certains attachements ou intérêts fondamentaux. Pour tous deux, raisons et intérêts ont à voir avec notre «caractère» ou notre «identité individuelle».

Dans les deux cas, ce qui caractérise la sorte de contrainte exercée sur nos choix est, premièrement, qu'elle ne compromet pas nos capacités d'agent à décider et à faire; elle ne nous aliène pas de notre vie pratique. Deuxièmement, et en lien avec le premier point, cette expérience de nécessité est liée à notre identité. Enfin, cette expérience est souvent vécue, paradoxalement, comme relevant d'un haut degré de liberté.

Ce dernier point est particulièrement développé par Frankfurt. La notion de nécessité volitive, comme on l'a vu, est compatible avec la liberté, parce qu'elle désigne l'idée d'une contrainte normative sur nos actions – et non le fait d'être causalement déterminés par notre nature volitive. Elle doit aussi être replacée dans le cadre d'une conception de la liberté comme expression de soi et non comme création de soi. Pour le philosophe américain, nous sommes libres dans la mesure où nous nous déterminons sur la base de «ce que nous voulons vraiment» – même si «ce que nous voulons vraiment» échappe à notre contrôle volontaire. Pour cette raison, les expériences de nécessité volitive, qui nous mettent en contact avec nos intérêts fondamentaux, sont aussi des expériences d'autonomie. La volonté serve, pour Frankfurt, est au contraire la volonté indifférente, ou, comme il le dit lui-même, «ennuyée» : une volonté dépourvue d'intérêts et d'objets d'amour[46].

[45] Notons que cette conception n'implique pas la croyance en un moi authentique aux caractéristiques stables et immuables. L'idée de nécessité volitive est compatible avec celle du caractère dynamique de l'identité personnelle.

[46] *Ibid.*, p. 67.