Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 53 (2006)

Heft: 3

Artikel: L'autonomie de la volonté : une idée périmée?

Autor: Schroeter, François

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760638

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: 06.07.2025

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

FRANÇOIS SCHROETER

L'autonomie de la volonté: une idée périmée?

L'autonomie de la volonté occupe une place centrale dans la psychologie morale kantienne. Selon Kant, c'est parce qu'elle a la capacité de se donner à elle-même sa loi que la volonté humaine peut être libre et peut agir de façon morale. Aujourd'hui encore, de nombreux auteurs importants de l'éthique analytique – je pense en particulier à Christine Korsgaard et David Velleman – pensent que la conception kantienne de l'autonomie mérite de conserver sa place au cœur d'une approche philosophique de l'action humaine. D'une manière plus générale, et même si bon nombre d'auteurs rejettent la conception particulière de l'autonomie proposée par Kant, l'importance que la tradition kantienne attache à l'autonomie n'est pas mise en doute: il est généralement admis que l'autonomie de la volonté est ce qui fonde notre responsabilité morale et nous distingue des créatures incapables d'agir moralement.

Dans un important ouvrage récent,[1] Nomy Arpaly s'attaque à cette vénérable tradition kantienne. Selon Arpaly, l'idée d'un agent autonome contrôlant ses actions est un mythe. A ses yeux, une analyse minutieuse des conditions de la responsabilité morale et du rôle des émotions dans l'agir rationnel suggère que nous avons bien moins de contrôle sur notre agir que ne le supposent les défenseurs de l'autonomie de la volonté. Les problèmes abordés par Arpaly sont à mon avis importants. Pourtant, je crois qu'il convient, en réponse à Arpaly, de repenser l'autonomie, non de rompre le lien que la tradition kantienne a établi entre l'autonomie et la responsabilité morale.

[1] ARPALY, Nomy: *Unprincipled Virtue. An Inquiry into Moral Agency*. New York: Oxford University Press 2003. Toutes les références indiquées dans le texte sont à ce livre.

1. Rationalite et intellectualisme

Selon la tradition kantienne, ce sont nos capacités réflectives et discursives qui sont la marque distinctive des êtres humains et qui doivent jouer le rôle central dans une approche philosophique de la liberté et de la responsabilité. Ces capacités intellectuelles nous permettent de former des jugements évaluatifs sur le bien et le mal et de représenter la loi morale si chère à Kant. Pour Kant et ses admirateurs contemporains, c'est parce que nous pouvons soumettre notre agir aux verdicts évaluatifs de nos capacités intellectuelles que nous sommes libres et responsables. La liberté humaine est affaire de raison et non de désirs et inclinations.

Arpaly pense que la tradition kantienne défend une conception beaucoup trop intellectualiste de la psychologie humaine. L'idée que l'agir humain est contrôlé par un intellect portant des jugements évaluatifs sur chacune de ses actions est à son avis simpliste. Une approche plus réaliste de l'agir humain doit en particulier accorder une place de choix à nos émotions. Arpaly invoque toute une série d'exemples pour appuyer sa critique.

Huckleberry Finn, le héros de Mark Twain, est l'un des protagonistes principaux du livre d'Arpaly. Huck se lie d'amitié à un esclave, Jim, qu'il aide à échapper à son maître. Pourtant, sa conscience morale lui dit qu'il agit ainsi de manière immorale: comme tous les membres de sa communauté, il croit qu'aider un esclave à s'échapper c'est le voler à son maître. Huck agit donc de manière acratique, contre le jugement réfléchi qu'il forme au sujet de ce qu'il doit faire. L'ensemble de la tradition philosophique considère de telles actions comme sérieusement déficientes – Huck agit par «pure inclination» d'après Kant, par «vertu naturelle» d'après Aristote. Arpaly pense que ces critiques sont injustifiées. En agissant contre sa conscience, Huck agit de façon moralement bonne. De plus, son action est une réponse aux raisons morales qui prévalent dans sa situation (75–9). Lorsque Huck se trouve incapable de rendre l'esclave à son maître, il n'est pas la victime d'une simple impulsion irrationnelle. C'est parce qu'il s'est lié d'amitié avec Jim, parce qu'il a éprouvé de l'empathie à son égard et a reconnu que Jim était un être humain méritant le respect que Huck ne peut suivre les injonctions racistes de sa conscience morale. Les capacités émotionnelles de Huck lui permettent de détecter les raisons morales relevantes dans sa situation (l'humanité de Jim et le respect qu'il mérite), alors que son juge-

ment moral explicite reflète simplement les convictions morales erronées de sa communauté.

Selon Arpaly, les cas où ce sont nos émotions et non nos jugements réfléchis qui détectent les raisons relevantes ne sont pas rares. La tradition philosophique a trop souvent représenté les émotions comme de simples obstacles à la rationalité. Il est maintenant temps de mettre l'accent sur les cas où ce sont nos jugements réfléchis qui nous empêchent de suivre les raisons détectées par nos émotions. D'une manière plus générale, une théorie de la rationalité humaine ne peut, selon Arpaly se permettre d'exclure les émotions au profit de nos capacités réflectives (chap. 2). Bien souvent nos émotions nous mettent en contact avec des raisons que nous sommes incapables d'exprimer dans des jugements réfléchis. C'est parce qu'ils ont été victimes de préjugés intellectualistes, surestimant ainsi l'importance de nos capacités réflectives, que les philosophes ont trop souvent mécompris le rôle fondamental que jouent nos émotions dans l'agir rationnel humain.

2. Valeur morale et autonomie

La critique qu'Arpaly adresse à la tradition intellectualiste constitue la première prémisse de sa discussion de la question de l'autonomie et de la responsabilité morale. La seconde prémisse de sa discussion réside dans la théorie originale de la *valeur morale* (*moral worth*) qu'elle propose. Quand nous évaluons nos actions, nous ne nous contentons pas de déterminer si ces dernières sont morales ou immorales. Nous voulons également savoir si elles méritent blâme ou éloge (*praise*). Arpaly insiste, avec raison, sur le fait que les jugements que nous portons sur la valeur morale de nos actions (méritent-elles blâme ou éloge?) ont un lien très étroit avec la question de la responsabilité morale. Si nous estimons que la responsabilité d'un agent est diminuée, nous nous refusons à le blâmer (ou, en tous les cas, nous modérons notre blâme) pour ses actions immorales. Il est donc capital d'avoir une conception adéquate des jugements que nous portons sur la valeur morale de nos actions si nous voulons aborder la problématique de la responsabilité morale et déterminer le rôle qu'y joue l'autonomie de la volonté.

C'est dans le troisième chapitre de son livre qu'Arpaly nous présente sa théorie de la valeur morale. Dans son approche de la valeur morale de la bonne volonté, Kant insiste sur l'importance de la pureté des mo-

tifs: pour avoir valeur morale, une action doit être accomplie par devoir, et non seulement en conformité avec le devoir. Arpaly concède à Kant qu'il n'est pas suffisant de conformer ses actions à la loi morale pour leur conférer valeur morale, mais elle refuse d'accepter que l'agir par devoir est une condition nécessaire à la valeur morale. A ses yeux, ce qui est requis pour la valeur morale c'est que l'action soit accomplie *pour de bonnes raisons* (72). Ainsi, par exemple, si les actions du marchand de Kant n'ont pas de valeur morale, c'est parce que le marchand se conforme au devoir de ne pas voler ses clients pour de mauvaises raisons – pour des raisons d'intérêt personnel, et non pour des raisons morales. Aux yeux d'Arpaly il est absolument crucial d'éviter ici de tomber dans le préjugé intellectualiste qui a corrompu à ses yeux toute la tradition kantienne. Selon Arpaly, le cœur comme l'intellect peuvent assurer qu'une action est accomplie pour de bonnes raisons et qu'elle possède ainsi valeur morale. L'action de Huck, par exemple, est accomplie pour de bonnes raisons morales: ce qui motive Huck c'est sa reconnaissance de l'humanité de Jim et du respect que cette humanité mérite (73–9). Pourtant son action est accomplie contre son jugement moral explicite. Souvent, ce sont nos capacités émotionnelles, non nos capacités intellectuelles qui nous rendent sensibles aux raisons morales. Il faut donc rejeter la dichotomie kantienne traditionnelle qui oppose l'agir par devoir à l'agir par inclination. L'intellect et ses représentations du devoir moral ne sont donc pas nécessaires à la valeur morale. Nos capacités émotionnelles peuvent, aux yeux d'Arpaly, conférer elles aussi valeur morale à nos actions.

Pour compléter sa discussion de la valeur morale, Arpaly propose également une analyse des conditions qui justifient le blâme. D'après Arpaly, une action mérite le blâme si elle est immorale et a été accomplie pour de mauvaises raisons – plus précisément, si l'agent n'a pas été suffisamment sensible à de bonnes raisons morales ou s'il a été sensible à des raisons moralement abjectes (89–83). Ici également, il convient, d'après Arpaly, de ne pas tomber dans le piège intellectualiste. Une action peut être accomplie pour de mauvaises raisons si elle est dictée par des émotions négatives telles que la haine ou la jalousie. Il n'est pas nécessaire, pour qu'une action mérite le blâme, que les raisons pour lesquelles elle est accomplie soient représentées dans les jugements évaluatifs que forme l'intellect.

Armée de son analyse originale de la question de la valeur morale, Arpaly peut se pencher sur la problématique de la responsabilité et de l'autonomie. Arpaly ne propose pas une théorie complète de la responsabilité morale. Pourtant, dans les deux derniers chapitres de son livre (chap. 4 et 5), elle adresse une critique radicale à toute la tradition kantienne qui a fait de l'autonomie de la volonté la pièce centrale de la responsabilité morale. En prélude à sa critique de l'autonomie, Arpaly dénonce l'ambiguïté qui accompagne de nos jours le terme 'autonomie'. Le terme est utilisé dans la littérature contemporaine pour signifier différentes choses, par exemple l'autocontrôle, l'authenticité, l'indépendance matérielle ou l'indépendance d'esprit. Une telle ambiguïté, qui n'est de plus pas toujours reconnue comme telle, peut bien sûr créer de nombreuses confusions et Arpaly a raison de nous inciter à la prudence quand nous utilisons un terme associé à autant d'idées différentes.

La critique principale d'Arpaly s'adresse à la composante fondamentale de l'autonomie, ce qu'elle appelle l'autonomie agentielle (*agent-autonomy*) et qu'elle définit de la façon suivante:

> «L'autonomie agentielle est la relation entre un agent et ses motivations, relation qui peut être caractérisée de façon approximative comme la capacité de l'agent de décider laquelle de ses motivations il va suivre: il s'agit d'un type d'autocontrôle ou d'auto-gouvernement que possèdent les personnes humaines et non les animaux non-humains.» (118)

L'autonomie agentielle, telle que la définit Arpaly, est bien au cœur de la discussion philosophique contemporaine: c'est ce type d'autonomie que Harry Frankfurt, Christine Korsgaard, David Velleman, Michael Bratman, et bon nombre d'autres auteurs importants de la philosophie de l'action contemporaine considèrent comme une caractéristique essentielle de l'agir humain. Et c'est parce que l'agent humain a la capacité de choisir lequel de ses désirs il va suivre que, de l'avis des défenseurs de l'autonomie agentielle, nous pouvons lui attribuer la responsabilité morale de ses actions. Comme les animaux non-humains n'ont pas la capacité de choisir lesquels de leurs désirs ils vont satisfaire, nous ne pouvons les tenir pour responsables de leurs comportements.

Selon Arpaly, l'importance attribuée à l'autonomie agentielle dans la philosophie de l'action contemporaine n'est qu'un autre symptôme des préjugés intellectualistes qui dominent notre tradition philosophique. Il n'est pas nécessaire de postuler un Moi autonome et contrôleur pour expliquer ce qui fait de nous des agents responsables (132–9). Pour éta-

blir cette conclusion, Arpaly se fonde sur son analyse de la valeur morale (chap. 3). Il est communément reconnu que la responsabilité est une condition centrale de la valeur morale: nous ne considérons pas comme responsables les animaux ou les êtres humains sérieusement retardés et de ce fait nous n'attribuons pas blâme ou valeur morale à leurs comportements. Au vu de l'approche de la valeur morale qu'elle développe dans son livre, il n'est pas difficile de voir pourquoi Arpaly pense que l'autonomie n'est pas nécessaire à l'explication de la responsabilité. Ce qui est crucial pour la valeur morale, c'est la capacité de suivre les raisons (*reason-responsiveness*), la capacité d'agir pour les bonnes raisons. C'est parce que Huck suit les raisons morales (l'humanité de Jim et le respect qu'elle mérite) que nous sommes prêts à attribuer valeur morale à son action et à le considérer comme responsable. Par contre, la présence d'un Moi contrôleur n'est, selon Arpaly, absolument pas requise pour la valeur morale et la responsabilité. L'action de Huck n'est certainement pas produite par un acte d'autocontrôle de la part d'un Moi autonome. Huck est simplement envahi par le sentiment de sympathie qu'il éprouve pour Jim et son jugement moral réfléchi ne réussit pas à guider son agir. Dans une discussion détaillée d'autres exemples similaires, Arpaly tente de démontrer que la présence d'un «capitaine kantien», contrôlant les actions de l'agent, n'est pas du tout requise pour expliquer la valeur morale et la responsabilité.

3. Repenser l'autonomie

Je crois que l'attaque portée par Arpaly contre la tradition intellectualiste kantienne qui domine une partie importante de la philosophie de l'action contemporaine mérite d'être prise au sérieux. Le rôle positif que nos émotions jouent dans la rationalité humaine a été trop souvent mécompris. Arpaly n'est bien sûr pas la seule à entreprendre une revalorisation du rôle de nos capacités émotionnelles non-discursives dans l'agir humain. De récentes découvertes neurologiques[2] ont par exemple démontré qu'un déficit émotionnel grave peut entraîner de très sérieuses pathologies dans la rationalité et l'agir humains. En fait, durant ces quinze dernières années, le rôle des émotions dans la rationalité humaine a été l'objet d'une attention considérable dans la littérature phi-

[2] Je pense en particulier aux travaux d'Antonio Damasio (*Descartes' Error*. London : Macmillan 1994).

losophique. Le livre d'Arpaly mérite une place particulière dans cette littérature bourgeonnante du fait de sa sophistication et de son ambition philosophique. Pourtant, et c'est le point sur lequel je souhaiterais me pencher maintenant, je crois que les attaques qu'Arpaly dirige contre l'idée d'autonomie ne peuvent convaincre. On peut admettre que les émotions jouent un rôle important dans l'agir humain sans pour autant devoir abandonner l'idée de l'autonomie de la volonté humaine.

Quoiqu'en dise Arpaly, l'idée d'un Moi capable de résister à ses inclinations et de contrôler son agir occupe une place centrale dans notre conception de l'agir humain. Arpaly est consciente que l'attaque qu'elle dirige contre l'autonomie ne manquera pas de générer un véritable barrage d'objections. Pour consolider sa position, elle se lance dans une discussion détaillée de toute une série d'exemples destinés à démontrer que l'idée d'autonomie ne joue pas dans l'agir humain le rôle fondamental qu'on lui attribue communément. En fait, certains des exemples qu'elle examine me semblent bien plutôt suggérer que l'idée d'autonomie est indispensable à une approche de l'agir et de la responsabilité humaines.

Considérons par exemple une série de pathologies – telles que l'hyperactivité, le déficit attentionnel, ou le syndrome de Tourette – sur lesquelles Arpaly porte son attention. Arpaly examine le cas de John, un patient qui souffre d'hyperactivité et de déficit attentionnel. Ses actions sont dictées par ses impulsions du moment. Après avoir remarqué qu'une maison est à vendre, il l'achète en quelques minutes, alors qu'il n'a nullement besoin d'un nouveau logement (151–3). Arpaly reconnaît que les défenseurs de l'autonomie de la volonté insisteront ici sur le fait que de tels exemples confirment l'importance de l'autonomie pour les questions de responsabilité. Ce qui fait défaut à John, c'est la capacité de résister à ses impulsions et de contrôler son agir de manière raisonnable – ce qui manque à John, c'est donc l'autonomie agentielle telle que la définit Arpaly. Du fait que la volonté de John n'est pas autonome, nous estimons que sa responsabilité est sérieusement limitée. Faut-il en conclure que l'autonomie est après tout un élément central de l'agir et de la responsabilité humaines?

La réponse d'Arpaly est malheureusement décevante à ce point. Elle admet que l'autonomie (la capacité de résister à ses impulsions et de contrôler son agir) a un rôle à jouer dans une théorie de la responsabilité. Pourtant, elle pense que l'exemple de John ne démontre pas que l'autonomie joue un rôle *privilégié* (*has something* special *to do with*

[153]) dans les questions de responsabilité. A ses yeux, ce qui est central dans les questions de responsabilité c'est la qualité de la volonté de l'agent: si l'action indique que la volonté de l'agent est moralement mauvaise, elle mérite le blâme; si elle indique au contraire que la volonté de l'agent est moralement bonne, elle mérite alors d'être louée. Parce que John souffre d'un déficit d'autonomie, ses actions impulsives ne nous permettent pas, selon Arpaly, de conclure que sa volonté est moralement mauvaise. De même, si John souffrait d'un déficit de la perception, le rendant par exemple incapable de reconnaître son épouse, il serait faux de conclure que sa volonté est moralement mauvaise quand, faute d'avoir reconnu son épouse, il ne lui procure pas l'aide dont elle a besoin. Arpaly conclut que, de même que le bon fonctionnement de nos organes de perception, l'autonomie de la volonté a peut-être un rôle indirect à jouer dans les questions de responsabilité: les déficits perceptifs, comme les déficits dans l'autonomie de la volonté peuvent falsifier le lien que nous établissons d'ordinaire entre le comportement d'un agent et la qualité morale de sa volonté. Pourtant, et c'est le point essentiel à ses yeux, il convient de ne pas perdre de vue le fait que c'est la question de la qualité morale de la volonté qui est décisive pour les questions de responsabilité.

Une telle réponse a peu de chances de convaincre les défenseurs de l'autonomie de la volonté. La tradition philosophique distingue deux grandes classes de conditions disculpantes dans les questions touchant à la responsabilité: conditions cognitives, d'une part, et conditions volitives d'autre part. Ces conditions ont une très grande plausibilité intuitive et elles exercent une influence déterminante sur nos attributions de responsabilité. En ce qui concerne les conditions cognitives, nous refusons en général de blâmer un agent pour les conséquences de ses actions s'il ignore certains facteurs décisifs pour leur évaluation. De façon similaire, dans le domaine volitif, si une déficience importante affecte les capacités de décision de l'agent, nous concluons d'ordinaire que sa responsabilité est limitée. La tradition philosophique assume que l'idée d'un Moi capable de résister à ses impulsions et de contrôler ses actions de façon raisonnable – l'idée d'autonomie – joue un rôle central quand il s'agit de déterminer si les capacités de décision de l'agent fonctionnent de façon adéquate ou non. Et les exemples de John et d'autres pathologies similaires semblent confirmer le bien-fondé de cette assomption. Phobies, compulsions, déficits attentionnels, toutes ces conditions em-

pêchent le Moi d'exercer un contrôle normal sur ses désirs et ses actions. En conséquence, nous estimons que la responsabilité des agents souffrant de telles conditions est limitée.

Il est bien clair que l'idée d'un Moi contrôlant ses actions n'est pas sans problèmes. Personne aujourd'hui ne souhaite faire appel à un Moi kantien nouménal, séparé du Moi empirique, quand il s'agit d'expliquer l'autonomie de la volonté. Mais il n'est pas aisé de voir comment un Moi autonome peut émerger des structures neurologiques qui constituent l'esprit humain. Peut-on expliquer le contrôle que nous semblons posséder sur nos actions sans poser la présence d'un «homunculus» aux commandes de notre agir? La grande majorité des philosophes contemporains sont convaincus qu'une telle explication doit être possible, mais nous sommes encore bien loin, malgré les progrès spectaculaires des neurosciences, d'avoir éclairé de façon satisfaisante les mécanismes qui rendent possibles l'autonomie humaine. Même si l'idée d'un Moi contrôlant son agir reste entourée de mystère, il convient cependant d'insister sur le fait qu'Arpaly ne nous fournit aucune raison de douter de l'existence d'un tel Moi et de son importance pour la question de la responsabilité. Arpaly a raison de penser que, lorsqu'il s'agit de déterminer la valeur morale d'une action, la question de la qualité de la volonté de l'agent a un rôle important à jouer. Nous pensons en effet qu'un agent ne mérite d'être blâmé pour une action que si sa volonté a été insuffisamment sensible aux raisons morales. Mais c'est là une thèse que les défenseurs de l'autonomie peuvent très bien accepter. La capacité du Moi à résister à ses impulsions et à contrôler son agir n'en demeure pas moins une condition essentielle de la responsabilité.

Faut-il simplement conclure que les condamnations sévères qu'Arpaly adresse à l'idée d'autonomie sont injustifiées? Je crois qu'il convient de tirer de sa contribution une leçon plus positive. Les théories de l'autonomie ont été dominées par le courant intellectualiste kantien et Arpaly a raison de s'inscrire en faux contre cette domination. Arpaly semble avoir mal choisi sa cible: ce n'est pas l'idée d'autonomie comme telle qu'il faut rejeter, mais les interprétations intellectualistes de cette dernière.

En effet, les défenseurs principaux de l'autonomie auxquels Arpaly s'oppose – Harry Frankfurt, Christine Korsgaard, David Velleman, Michael Bratman – acceptent tous le même modèle de base pour expliquer l'autonomie humaine. D'après ce modèle, kantien dans son inspiration,

une action est autonome si elle est guidée par les jugements évaluatifs réfléchis que le Moi porte sur ses désirs et ses actions. Si l'action est déterminée simplement par les désirs immédiats de l'agent, elle n'est pas autonome. Par exemple, je n'agis pas de façon autonome quand je cède à mon désir immédiat de vengeance et agresse mon adversaire. Pour que mon action soit autonome, il faut qu'elle soit guidée par un jugement (ou un désir) émanant de mes facultés intellectuelles réflexives, facultés qui me permettent de prendre une distance critique face à mes désirs immédiats. Même si Frankfurt, Korsgaard, Velleman et Bratman diffèrent dans les détails de leurs conceptions de l'autonomie, ils acceptent tous ce même modèle de base intellectualiste.[3]

C'est quand il s'agit d'illustrer les faiblesses de ce modèle intellectualiste que la critique d'Arpaly est particulièrement utile. En effet, le modèle intellectualiste semble proposer une approche beaucoup trop restrictive de l'autonomie humaine: il n'est pas nécessaire d'agir par devoir, ou d'une manière plus générale de suivre les jugements évaluatifs de son intellect, pour être responsable et pour agir de façon autonome.

Considérons un exemple. Bien souvent, comme Huck, nous suivons nos inclinations et agissons à l'encontre de nos jugements évaluatifs réfléchis. Je sais que je dois impérativement finir mon article et pourtant je passe ma soirée cloué devant ma télévision. Nous estimons que, dans un tel cas, je suis responsable de mon action et mérite d'être blâmé. Cet exemple est donc radicalement différent du cas de John qui, du fait de la profonde pathologie qui l'afflige, ne peut offrir aucune résistance aux

[3] Les travaux de Frankfurt ont exercé une influence considérable sur la discussion contemporaine de l'autonomie (cf. FRANKFURT, Harry: *The Importance of What We Care About*. New York: Cambridge University Press 1988). Frankfurt établit un contraste entre les créatures dont le comportement est dicté par de simples désirs et les personnes humaines. Ces dernières ont la capacité de réfléchir sur leurs désirs (et de former ainsi des désirs de second ordre au sujet de ces simples désirs). C'est parce que nos capacités réflexives peuvent déterminer nos actions que notre agir est libre et autonome. Pour les modifications plus récentes de la théorie Frankfurtienne de l'agir, cf. *Necessity, Volition, and Love*. New York: Cambridge University Press 1999. Korsgaard, Velleman et Bratman reconnaissent tous leur dette envers le modèle de Frankfurt dans leur approche de l'autonomie (cf. KORSGAARD, Christine: *The Sources of Normativity*. New York: Cambridge University Press 1996; VELLEMAN, J. David: *The Possibility of Practical Reason*. New York: Oxford University Press 2000; et BRATMAN, Michael: «*Reflection, Planning, and Temporally Extended Agency*». In: The Philosophical Review 109 [2000] 35–61).

impulsions qui s'emparent de lui et ne peut en conséquence être tenu pour responsable de ses actions. Ce qui fait défaut à John, c'est la capacité du Moi de résister aux impulsions qui l'assaillent et de contrôler ainsi ses actions – capacité qu'Arpaly nomme autonomie agentielle. Par contre, cette capacité est présente en moi quand je regarde la télévision et c'est pour cette raison que, contrairement à John, je suis responsable de mes actions.

D'après le modèle intellectualiste de l'autonomie proposé par Kant, Frankfurt et leurs admirateurs, je n'agis pas de façon autonome quand je reste cloué à ma télévision – mon action n'est en effet pas guidée par mon jugement évaluatif réfléchi. Nous pouvons concéder à Arpaly que l'autonomie, si elle est conçue de manière intellectualiste, ne joue pas un rôle fondamental dans les questions de responsabilité. Mais cela ne signifie nullement que l'idée même d'un lien essentiel entre l'autonomie et la responsabilité doit également être rejetée. Comme nous l'avons vu, l'idée d'un Moi capable de résister à ses impulsions et de contrôler ses actions joue un rôle fondamental dans nos attributions de responsabilité. Le modèle intellectualiste, qui a dominé les discussions contemporaines de l'autonomie, ne procure pas une approche plausible du type de contrôle que les agents responsables ont sur leurs actions. Ce que la critique d'Arpaly démontre, me semble-t-il, c'est que nous avons besoin d'un nouveau modèle de l'autonomie.[4]

Abstract
Nomy Arpaly has recently suggested that our concept of autonomy is seriously confused and that it should not play a central role in a theory of human agency. This paper argues that Arpaly's critique of autonomy is unjustified.

[4] Pour une esquisse d'un tel modèle, cf. mon article «*Endorsement and Autonomous Agency*». In: Philosophy and Phenomenological Research 69 (2004) 633–59.