

aura saisi qu'un événement non causé n'est rien d'autre qu'un événement dû au hasard et qu'il est impossible, en conséquence, de maintenir le concept de responsabilité par rapport à une volonté non causalement déterminée, on ne sera plus tenté d'embrasser la thèse indéterministe. Personne n'est en mesure de prouver le déterminisme. Mais nous le présupposons certainement dans notre comportement pratique et la mise en œuvre du concept de responsabilité, en particulier, repose sur la validité du principe de causalité quant aux actes de la volonté.

- R. Chisholm, La liberté humaine et le moi
in La responsabilité Questions philosophiques,
 sous la direction de Marc Newberg, Paris, PUF, 1997

La liberté humaine et le moi*

RODERICK M. CHISHOLM

Ainsi le bâton meut la pierre, mû lui-même
 par la main que meut l'homme.

(Aristote, *Physique*, 256 a.)

1/Le problème métaphysique de la liberté humaine pourrait être résumé de la manière suivante. Les êtres humains sont des agents responsables; ce fait paraît en conflit avec une conception déterministe de l'action humaine (conception selon laquelle chaque événement impliqué dans un acte est causé par quelque autre événement); mais il paraît aussi en conflit avec une conception indéterministe de l'action humaine (conception selon laquelle l'acte, ou quelque événement essentiel à l'acte, n'est pas du tout causé). Pour résoudre ce problème, nous devons, me semble-t-il, poser certaines hypothèses de grande portée concernant le moi ou l'agent – c'est-à-dire la personne qui accomplit l'acte.

Peut-être est-il inutile de remarquer que, selon toute vraisemblance, il sera impossible de dire quoi que ce soit de significatif concernant cet ancien problème qui n'ait pas déjà été dit auparavant¹.

* Traduit de l'anglais par Fabien Cayla.

1. La position générale ici présentée est suggérée, parmi d'autres, dans les textes suivants : Aristote, *Éthique à Eudème*, trad. V. Décarie, Paris/Montréal, Vrin/PUM, 1978, liv. II, chap. 6; *Éthique à Nicomaque*, trad. R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 1970, liv. III, chap. 1-5; Th. Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, dans *Philosophical Works*, G. Olms, Hildesheim, 1983 (reprographie); C. A. Campbell, Is «Free-Will» a Pseudo-Problem?, *Mind* 60 (1951), p. 441-465; R. M. Chisholm, Responsibility and Avoidability, et R. Taylor, Determination and the Theory of Agency, in S. Hook (dir.), *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, New York, Collier, 1961.

2/Considérons certains faits, ou méfaits, qui peuvent être attribués à un agent responsable: par exemple, un homme tirant sur un autre homme. Si l'homme en question est responsable de ce qu'il a fait, je dirai alors que ce qui allait arriver au moment du tir était entièrement au pouvoir de l'homme lui-même. Il y avait un moment où il était vrai à la fois qu'il aurait pu tirer et qu'il aurait pu s'en abstenir; et dans ce cas, bien qu'il ait tiré, il aurait pu faire autre chose (il ne s'aperçoit pas tirant, comme on dit, «contre son gré»). Nous pouvons donc plus généralement dire, me semble-t-il, que si un homme est responsable d'un certain événement ou état de choses (dans notre exemple, du fait de tirer sur un autre homme), alors cet événement ou état de choses était provoqué par l'un de ses actes, et cet acte était quelque chose qu'il était en son pouvoir d'accomplir ou de ne pas accomplir.]

Mais s'il était au pouvoir de cet homme de *ne pas* accomplir l'acte qu'il a accompli, celui-ci ne peut alors pas avoir été causé ou déterminé par un événement que l'homme n'avait pas le pouvoir de provoquer ou d'empêcher. Supposons, par exemple, que l'acte accompli par l'homme était, en réalité, provoqué par un autre homme qui aurait pressé sa main sur la détente ou bien qui l'aurait contraint, sous hypnose, à accomplir l'acte en question; en ce cas, dans la mesure où l'acte était causé par le *deuxième* homme, il n'était pas au pouvoir du *premier* homme de l'empêcher. Il en irait de même, me semble-t-il, si, au lieu de supposer un deuxième homme contraignant le premier, nous invoquions les *désirs* et les *croyances* de celui-ci. Si l'acte de cet homme était, en réalité, provoqué par ses croyances et ses désirs, et si ceux-ci, dans la situation particulière où il se trouvait, le causaient à faire ce qu'il a fait, nous devons en conclure qu'ils en étaient la cause, et donc qu'il ne pouvait faire autre chose que ce qu'il a effectivement fait. Que la cause de l'action soit interne ou externe ne peut faire de différence à cet égard; si cette cause est un état ou un événement dont l'homme lui-même n'est pas responsable, celui-ci n'est alors pas responsable de ce que nous avons nommé, par erreur, son acte. Si une montée des eaux a causé l'effondrement d'une digue mal construite, nous pouvons alors dire que, étant donné la crue et vu l'état de la digue, l'effondrement *devait* se produire, toute autre éventualité étant

exclue. De même, si la montée du désir a fait céder l'homme faible de volonté, alors il devait lui aussi agir exactement comme il l'a fait et, pas plus que la digue, il n'est responsable des conséquences. Il est vrai, naturellement, que si l'homme est responsable de ses croyances et de ses désirs, il le sera également de ce qu'il pourrait faire sous leur influence. Mais la question est alors de savoir *s'il* est responsable de ses croyances et de ses désirs. S'il en est responsable, il y avait donc un moment où il était en son pouvoir de les acquérir ou non, ce qui nous ramène à notre problème initial.

On pourrait faire l'objection suivante. A supposer qu'il existe un homme réellement *bon*, cet homme est certainement responsable de ses actes; pourtant, il est incapable de faire autre chose que ce qu'il fait effectivement puisque, en vertu de sa nature, il choisit toujours de faire le meilleur. La réponse, me semble-t-il, est suggérée par un commentaire de Thomas Reid à propos d'un auteur ancien. Ce dernier avait dit de Caton, «Il était bon car il ne pouvait être autrement», et Reid observait: «Cette remarque, prise dans son sens strict et littéral, n'est pas un éloge de Caton, mais de sa constitution, qui n'était pas plus l'œuvre de Caton que ne l'était son existence.¹ Si Caton était lui-même responsable des choses bonnes qu'il accomplissait, alors, comme le suggère Reid, il ne s'employait qu'à réaliser des choses bonnes, bien qu'il avait également le pouvoir de faire le contraire.

Ces remarques, si elles sont vraies, sont susceptibles de rassurer les âmes sensibles. Mais il faut leur rappeler qu'elles contredisent également une conception familière de la nature de Dieu – exprimée, par exemple, par Thomas d'Aquin lorsqu'il dit que «chaque mouvement tant de la volonté que de la nature procède de Dieu comme premier moteur². Si l'acte du pécheur procède *en effet* de Dieu comme premier moteur, Dieu se trouve alors dans la position du deuxième agent discutée précédemment – celui qui pressait le doigt du premier sur la

1. Th. Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, Essai IV, chap. 4, dans *Philosophical Works*, op. cit., p. 600.

2. *Somme théologique*, trad. A. Raulin et A.-M. Roguet, Paris, Cerf, 1984 sq., I a II 2, quest. 6.

détente, ou bien l'hypnotiseur – et celui que l'on nomme le pécheur n'est donc *pas* responsable de ce qu'il fait (on pourrait juger cette assertion téméraire, du point de vue de l'histoire de la théologie occidentale, mais je dois dire que je n'ai encore jamais rencontré une seule bonne raison de la dénier).

Il nous faut cependant brièvement considérer une objection classique à l'encontre de cette argumentation.

3/ Cette objection prend la forme d'une stratégie visant à montrer que le déterminisme (et la providence divine) sont compatibles avec la responsabilité humaine. Cette stratégie a été employée par Jonathan Edwards et par bien des philosophes contemporains, en particulier par G. E. Moore¹.

Elle se présente comme suit. L'expression :

a) Il eût pu agir autrement,

ne saurait, selon cette objection, signifier autre chose que

b) S'il avait choisi d'agir autrement, alors il aurait agi autrement

(on pourrait substituer au terme « choisi », ceux de « tenté », « établi », « décidé », « entrepris » ou « voulu »). Il suffit alors de montrer que la vérité de l'énoncé b) est compatible avec le déterminisme (ainsi qu'avec la providence divine). En effet, même si tous les actes de l'homme sont causalement déterminés, celui-ci a encore la possibilité suivante : s'il avait choisi autrement, il aurait alors agi autrement. Supposons que le meurtrier ait été *causé* à tirer par ce qu'il a perçu, concurremment avec ses croyances et désirs ; il avait cependant encore la possibilité suivante : *si*, exactement à ce moment, il avait choisi ou décidé de *ne pas* tirer, alors il n'aurait pas tiré. Tout ceci est certainement possible. Nous pourrions de même dire, concernant la digue, que la crue causa son effondrement et également que, s'il n'y avait pas eu montée des eaux ou quelque pression semblable, la digue serait alors demeurée intacte. Par conséquent, si b) est compatible avec le déterminisme, et si a) et b) ont le même sens, il en résulte que a) doit

1. J. Edwards, *Freedom of the Will*, New Haven, Yale University Press, 1973 [1754] ; G. E. Moore, *Ethics*, Oxford University Press, 1972 [1912], chap. 6.

également l'être ; l'objection conclut donc que l'agent *eût pu* agir autrement même s'il était causalement déterminé à faire ce qu'il a fait, d'où il résulte que le déterminisme et la responsabilité morale sont compatibles.

Cet argument est-il probant ? La conclusion se tire bien des prémisses, mais je pense que l'équivoque réside dans la première prémisse – celle qui affirme que l'énoncé a) ne nous dit ni plus ni moins que l'énoncé b). Il semble, en effet, que b) puisse être vrai bien que a) soit faux ; c'est-à-dire, il est possible à la fois que notre homme, s'il avait choisi d'agir autrement, aurait en effet agi autrement, et qu'il n'eût pas pu agir autrement. Supposons qu'après tout, notre meurtrier n'aurait pas pu choisir ou décider d'agir autrement. En ce cas, le fait qu'il ait également eu la possibilité de ne pas tirer s'il avait choisi de ne pas le faire ne saurait modifier la situation. En effet, s'il *ne* pouvait pas choisir de *ne pas* tirer, alors il ne pouvait faire autre chose que ce qu'il a effectivement fait. En un mot, à partir de l'énoncé b) « S'il avait choisi d'agir autrement, alors il aurait agi autrement », nous ne pouvons inférer l'énoncé a) « Il aurait pu agir autrement » qu'à la condition d'accepter également l'énoncé

c) Il eût pu choisir d'agir autrement.

Par conséquent, si nous devons rejeter ce troisième énoncé c), nous ne sommes pas autorisés à accepter a) même si nous sommes justifiés à accepter b). Si l'homme n'eût pas pu choisir d'agir autrement, alors il n'aurait pas agi autrement – *même* s'il avait la possibilité d'agir autrement s'il avait choisi d'agir autrement.

La stratégie en question me paraît donc échouer, et je dirais, en conséquence, que l'attribution de responsabilité n'est pas compatible avec une conception déterministe de l'action.

4/ Il est peut-être moins nécessaire de montrer que l'attribution de responsabilité est également incompatible avec une conception indéterministe de l'action – conception selon laquelle l'acte, ou qu'il s'agit d'un événement essentiel à celui-ci, n'est pas du tout causé. Si l'acte – le fait de tirer le coup de feu – n'était pas du tout causé, s'il était fortuit ou aléatoire, ou tombé du ciel, pour ainsi dire, il faudrait en conclure que

rien ni personne n'en est responsable. Aussi notre conception de l'action ne devrait être ni déterministe ni indéterministe. Existe-t-il alors une troisième possibilité?

5/Nous ne devons pas dire que tout événement impliqué dans l'acte est causé par quelque autre événement; et nous ne devons pas dire que l'acte est quelque chose qui n'est pas du tout causé. La possibilité restante est donc la suivante. Nous devrions dire qu'au moins l'un des événements impliqués dans l'acte est causé, non par quelque autre événement, mais par autre chose. Et la chose en question ne peut être que l'agent ou l'homme. S'il existe un événement causé, non pas par d'autres événements, mais par l'homme, il existe alors certains événements impliqués dans l'acte qui ne sont pas causés par d'autres événements. Mais si l'événement en question est causé par l'homme alors il a une cause et nous ne sommes pas tenus d'affirmer qu'il y a quelque chose impliqué dans l'acte qui n'est pas du tout causé.

C'est là, naturellement, une conséquence de grande portée, qui présuppose quelque chose d'une importance considérable concernant la nature de l'agent ou de l'homme.

6./Si nous n'envisageons que les seuls objets naturels inanimés, nous pouvons dire que la causalité, lorsqu'elle intervient, est une relation entre événements ou états de choses. L'effondrement de la digue était un événement causé par un ensemble d'autres événements — le manque de résistance de la digue, la force du courant, etc. Mais, si ce que j'ai dit est juste, lorsqu'un homme est responsable d'un acte particulier, il doit y avoir alors un événement, ou un ensemble d'événements, qui soit causé, *non pas* par d'autres événements ou états de choses, mais par l'agent, quelle que soit, par ailleurs, la nature de celui-ci.

J'emprunterai une distinction médiévale, en la détournant peut-être de son sens initial. Je dirai que lorsqu'un événement ou état de choses (ou un ensemble d'événements ou d'états de choses) cause un autre événement ou état de choses, nous avons alors affaire à un exemple de causalité *transitive*. Et je dirai que lorsqu'un *agent*, distingué d'un événement, cause un événement ou un état de choses, nous avons alors affaire à un exemple de causalité *immanente*.

Pour comprendre le sens de l'expression «causalité immanente», on peut faire appel à ce passage de la *Physique* d'Aristote: «Ainsi le bâton meut la pierre, mû lui-même par la main que meut l'homme» (VII, 5, 256 a, 6-8). Si l'agent est responsable, nous avons alors l'illustration de plusieurs exemples de causalité — pour la plus grande partie, de la causalité transitive, mais, au moins une fois, d'une causalité immanente. L'action du bâton sur la pierre est un exemple de causalité transitive, et donc une relation entre événements que l'on peut exprimer ainsi: «Le mouvement du bâton causa le mouvement de la pierre.» Et de façon analogue pour l'action de la main sur le bâton: «Le mouvement de la main causa le mouvement du bâton.» Comme le montre la physiologie, ce sont encore d'autres événements qui causèrent le mouvement de la main. Aussi n'avons-nous nul besoin d'introduire ici l'agent, comme le fait Aristote — nous n'en avons nul besoin, bien que nous le *pourrions*. Nous *pouvons* dire que la main était mue par l'homme, mais nous pouvons également dire que le mouvement de la main était causé par le mouvement de certains muscles; et nous pouvons dire aussi que le mouvement des muscles était causé par certains événements dans le cerveau. Mais il y a un événement, vraisemblablement parmi ceux qui ont eu lieu dans le cerveau, qui était causé par l'agent et non pas par d'autres événements.

On peut, naturellement, formuler des objections contre cette manière de présenter les choses; j'en envisagerai deux, qui me paraissent les plus importantes.

7/La première objection est la suivante. Si l'homme fait quelque chose, alors, comme le suggère la remarque d'Aristote, ce qu'il fait consiste à mouvoir la *main*. Mais il ne *fait* certainement rien à son cerveau — il peut même ignorer qu'il a un cerveau. Mais s'il ne fait rien à son cerveau, et si le mouvement de sa main est causé par un événement ayant lieu dans son cerveau, il n'y a dès lors plus lieu de faire appel à une «causalité immanente» en tant qu'elle serait incompatible avec la «causalité transitive» — dans la mesure où la situation, dans sa totalité, ne concerne que les relations causales entre événements ou états de choses.

La réponse à cette objection est, je pense, la suivante. Il est vrai que l'agent ne *fait* rien avec son cerveau, ou à son cerveau, au sens où il *fait*

quelque chose avec la main et fait quelque chose au bâton. Mais il ne s'ensuit pas de là que l'agent n'est pas la cause immanente de quelque chose ayant lieu dans son cerveau.

On peut se référer à une utile distinction, proposée par A. I. Melden, entre «faire qu'une chose A arrive» et «faire A»¹. Si je tends la main vers le bâton et que je le saisis, alors l'une des choses que je *fais* n'est autre que cela – tendre la main vers le bâton et le saisir. Et s'il s'agit là d'une chose que je fais, alors il est assurément possible de dire qu'il y a quelque chose dont je sais que je le fais. Si l'on me demande «Faites-vous ou essayez-vous de faire quelque chose avec le bâton?», je n'aurai aucune difficulté à répondre. Mais en faisant quelque chose avec le bâton, je fais également arriver différentes choses qui ne sont pas, dans le même sens, des choses que je fais : j'agite diverses particules d'air, je libère divers brins d'herbes de la pression à laquelle ils étaient soumis, et je cause éventuellement le déplacement d'une ombre d'un lieu à un autre. S'il ne s'agit là que de choses que je fais arriver, distinguées de choses que je fais, alors il est possible que j'ignore tout à leur sujet ; je puis ne pas avoir la moindre idée du fait qu'en mouvant le bâton, je provoque des choses telles que le mouvement d'une ombre, de particules d'air ou de brins d'herbe.

Nous pouvons donc répondre de la manière suivante à la première objection. Il est vrai que l'agent ne fait rien à son cerveau ou avec son cerveau ; mais il ne s'ensuit pas de là qu'il n'est pas la cause immanente d'un événement dans son cerveau, dans la mesure où l'événement cérébral peut être quelque chose qu'il fait arriver, tout comme il fait arriver le mouvement des particules d'air, en se saisissant du bâton. La seule différence est la suivante : dans les deux cas, il fait arriver quelque chose en se saisissant du bâton, mais dans le premier – le mouvement des particules d'air – c'est le mouvement du bâton qui cause l'occurrence de l'événement, tandis que dans le second – l'événement cérébral – c'est ce dernier qui cause le mouvement du bâton.

1. A. I. Melden, *Free Action*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1961, chap. 3 en particulier. La conception avancée par Melden est, cependant, tout à fait opposée à celle défendue ici.

La réponse est donc, en un mot, qu'à chaque fois qu'une personne fait une chose A, alors (en vertu de la «causalité immanente») elle fait arriver un certain événement cérébral, lequel (en vertu de la «causalité transitive») fait arriver A.

8/La seconde objection est plus délicate et concerne le concept même de «causalité immanente», ou causalité de l'agent, comme nous l'entendons ici. Ce concept est l'objet d'une difficulté longtemps associée à celle du premier moteur non mu. Nous avons dit qu'il devait y avoir un événement A, vraisemblablement un événement cérébral, causé, non pas par un autre événement, mais par l'agent. Puisque A n'est pas causé par un autre événement, on ne peut pas dire de l'agent lui-même qu'il a subi un changement ou produit un autre événement (tel un «acte de volonté» ou autre chose) ayant provoqué A. Mais alors, s'il n'y a, lorsque l'agent fait arriver A, aucun événement impliqué autre que A lui-même, aucun événement dont on pourrait dire qu'il *fait* arriver A, en quoi donc peut consister la causalité de l'agent ? Quelle différence y a-t-il, par exemple, entre le simple fait que A se produise et le fait que l'agent *cause* l'occurrence de A ? Nous ne pouvons pas attribuer cette différence à un événement ayant lieu dans l'agent ; et, pour ce qui concerne l'événement A en lui-même, aucune différence ne paraît discernable. Aristote disait ainsi que l'acte du premier moteur n'est rien en dehors du mouvement qu'il produit, et Suarez affirmait que «l'action n'est en réalité rien d'autre que l'effet découlant de l'agent comme de sa source»¹. Doit-on alors en conclure qu'il n'y a rien de plus dans l'action de l'homme causant l'événement A qu'il n'y a dans l'événement A se produisant de lui-même ? On aurait ainsi, semble-t-il, une distinction sans différence – auquel cas nous aurions échoué à trouver une *via media* entre les conceptions déterministe et indéterministe de l'action.

La seule réponse possible, me semble-t-il, est la suivante. La différence entre le fait que l'homme cause A, d'une part, et le fait que l'événement A arrive simplement, d'autre part, réside dans le fait que

1. Aristote, *Physique (I-IV)*, trad. H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, liv. III, chap. 3 ; F. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. 18, sect. 10, Paris, Vivès, 1866.

dans le premier cas, mais non dans le second, l'événement A est causé, et l'est par l'homme. Un événement cérébral A s'est produit dont l'agent est bien la cause, sans avoir cependant fait une chose pour le causer.

Cette réponse n'est peut-être pas entièrement satisfaisante, et elle suscitera probablement la question suivante : « Qu'ajoutez-vous réellement à l'assertion que A est arrivé lorsque vous dites que l'agent a causé l'arrivée de A ? » Mais, dès lors que l'on pose ainsi la question, il apparaît clairement que la difficulté rencontrée, quelle qu'en soit la nature, n'est pas due au concept particulier de causalité immanente, mais bien au concept de causalité en général – tant « immanente » que « transitive ». En d'autres termes, le problème en jeu n'est pas particulier à notre conception de l'action humaine, mais il se pose pour tous ceux qui emploient le concept de causalité. Aussi dirais-je qu'il s'agit là d'un problème pour tout le monde, hormis l'indéterministe radical.

Le problème, en effet, tel que nous l'avons formulé en faisant uniquement référence à la « causalité immanente » ou causalité de l'agent, est le suivant : « Quelle est la différence entre le fait de dire, à propos d'un événement A, qu'il est simplement arrivé, et le fait de dire que quelqu'un l'a fait arriver ? » Le problème analogue, concernant la « causalité transitive », ou causalité de l'événement, est le suivant : « Quelle est la différence entre le fait de dire, à propos de deux événements A et B, que B est arrivé, et que A est arrivé ensuite, et le fait de dire que l'arrivée de B était cause de l'arrivée de A ? » La seule réponse que l'on puisse donner ici est la suivante : dans l'un des cas, l'agent était cause de l'arrivée de A, et dans l'autre, l'événement B était cause de l'arrivée de A. La nature de la causalité transitive n'est donc pas plus claire que celle de la causalité immanente.

9/Mais il est aussi possible de dire, avec quelque vraisemblance, et à la suite d'une respectable tradition philosophique, que la notion de causalité immanente, ou causalité de l'agent, est en fait plus claire que celle de causalité transitive, ou causalité de l'événement, et que nous ne pouvons saisir le concept de cause que parce que nous comprenons notre propre efficacité causale, en tant qu'agents. On peut dire de

Hume qu'il a montré que nous ne dérivons pas le concept de cause de notre perception des choses extérieures. Mais alors, d'où le dérivons-nous ? La suggestion la plus plausible, me semble-t-il, est encore une fois celle de Reid : « La conception d'une cause efficiente peut probablement être dérivée de l'expérience que nous avons... de notre propre pouvoir de produire certains effets. »¹ Si nous ne comprenions pas le concept de causalité immanente, nous ne comprendrions pas celui de causalité transitive.

10/On a pu remarquer que j'ai évité, dans tout ce qui précède, d'employer le terme de « libre arbitre ». En effet, même s'il existe une faculté telle que « la volonté » qui, en quelque façon, met en train nos actes, la question de la liberté, comme le disait Locke, ne consiste pas à savoir « si la volonté est libre », mais « si un homme est libre »². Car s'il existe une « volonté », en tant que faculté initiatrice, la question est de savoir si l'homme est libre de vouloir faire les choses qu'il veut faire – et s'il est libre de ne pas vouloir les choses qu'il veut faire, et, également, s'il est libre de vouloir les choses qu'il ne veut pas faire. Jonathan Edwards avait tenté de se limiter à la question : « L'homme est-il libre de faire ce qu'il veut ? » – mais la réponse à cette question ne nous dira pas si l'homme est responsable de ce qu'il veut effectivement faire. En employant une autre distinction médiévale, nous pouvons dire que le problème métaphysique de la liberté ne concerne pas l'*actus imperatus*, c'est-à-dire qu'il ne concerne pas la question de savoir si nous sommes libres d'accomplir tout ce que nous voulons faire ou projetons de faire – mais l'*actus elicitus*, c'est-à-dire la question de savoir si nous sommes libres de vouloir faire ou d'établir de faire les choses que nous voulons faire ou projetons de faire.

11/Si nous sommes des agents responsables, et si ce que j'ai tenté de dire est juste, nous jouissons alors d'une prérogative que certains n'attribueraient qu'à Dieu : chacun d'entre nous, lorsqu'il agit, est un premier moteur non mû. En faisant ce que nous faisons, nous causons

1. Reid, *Works*, op. cit., p. 524.

2. Essai philosophique concernant l'entendement humain, trad. Coste, Paris, Vrin, 1972, liv. II, chap. 21.

l'arrivée de certains événements et rien – ni personne – ne nous cause à causer l'arrivée de ces événements.

12/Si nous sommes ainsi des premiers moteurs non mus et si nos actions, ou celles dont nous sommes responsables, ne sont pas causalement déterminées, alors celles-ci ne sont pas causalement déterminées par nos *désirs*. Et ceci signifie que la relation entre, d'une part, ce que nous voulons ou ce que nous désirons, et, d'autre part, ce que nous faisons, est loin d'être aussi simple que le voudraient la plupart des philosophes.

Nous pouvons distinguer ce que l'on pourrait nommer l'«approche hobbesienne» et l'«approche kantienne» de cette question. Bien que l'approche hobbesienne soit généralement admise de nos jours, il me semble que c'est l'approche kantienne qui est correcte. Selon Hobbes*, si nous *savons* quels sont les croyances et les désirs qui habitent un homme et quelle en est la force, ainsi que ce qu'il considère comme certain, et ce qu'il désire plus que toute autre chose, et si nous connaissons l'état de son corps ainsi que les stimuli auxquels il est soumis, nous pouvons alors logiquement *déduire* exactement ce qu'il va faire – ou, plus précisément, exactement ce qu'il va tenter, projeter ou entreprendre de faire. A. I. Melden disait ainsi que «la relation entre vouloir et faire est logique». Mais, selon l'approche kantienne de notre problème, qui est celle que je voudrais adopter, il ne peut y avoir de relation logique entre vouloir et faire, et pas même de relation causale. Aucun ensemble d'énoncés concernant les désirs, les croyances et les situations de stimulation d'un homme à un certain moment ne peut impliquer un énoncé nous disant ce que l'homme tentera, projettera ou entreprendra de faire à ce moment. Comme l'indiquait Reid, bien que nous puissions «raisonner à partir des motifs des hommes pour en conclure leurs actions et, dans bien des cas, avec une grande probabilité», ce ne peut cependant jamais l'être «avec une certitude absolue»².

* Voir Th. Hobbes, *De la liberté et de la nécessité*, Paris, Vrin, 1993. (N.d.T.)

1. Melden, *Free Action*, op. cit., p. 166.

2. Reid, *Works*, op. cit., p. 608, 612.

Ceci signifie que, dans un sens très strict de ces termes, il ne saurait y avoir une science de l'homme. Si nous pensons que la science consiste à découvrir les lois gouvernant les choses, et si l'énoncé d'une loi nous indique les types d'événements qui sont causalement reliés, il y aura alors des actions humaines que nous ne pourrions expliquer en les subsumant sous des lois. Nous ne pourrions dire : «Il est causé!» – ment nécessaire que, ayant tels et tels désirs et croyances, et étant soumis à tels et tels stimuli, l'agent fera ceci. » Car l'agent, s'il le choisit, peut parfois s'élever au-dessus de ses désirs et agir autrement.

Tout ceci demeure compatible avec le fait que, peut-être dans la plupart des cas, les conditions effectives où interviennent nos désirs sont telles qu'elles nous nécessitent à agir. Mais il est aussi possible de dire, avec Leibniz, qu'à d'autres moments, nos désirs «inclinent sans nécessiter».

13/La formule de Leibniz nous confronte à notre problème philosophique final. Que peut signifier le fait qu'un désir, ou un motif, puisse «incliner sans nécessiter»? On est certainement tenté de dire qu'«incliner» signifie causer et que «ne pas nécessiter» signifie ne pas causer, mais il est évident que l'on ne peut pas avoir les deux à la fois.

La solution de Leibniz ne convient pas mieux. Dans sa lettre à Coste, il énonce le problème de la façon suivante¹ :

Lorsqu'on se propose un choix, par exemple de sortir ou de ne point sortir, c'est une question, si avec toutes les circonstances internes ou externes, motifs, perceptions, dispositions, impressions, passions, inclinations prises ensemble, je suis encore en état de contingence, ou si je suis nécessité de prendre le choix par exemple de sortir. C'est-à-dire si cette proposition véritable et déterminée en effet : *dans toutes ces circonstances prises ensemble, je choisirai de sortir*, est contingente, ou nécessaire.

La réponse de Leibniz pourrait être ainsi formulée : en un certain sens des termes «nécessaire» et «contingent», la proposition «Dans toutes ces circonstances prises ensemble, je choisirai de sortir» peut

1. Lettre à Coste (1707), in *Principes de la nature et de la grâce, Monadologie, et autres textes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, p. 140.

être dite contingente et non nécessaire, mais en un autre sens de ces termes, elle peut être dite nécessaire et non contingente. Mais le sens où la proposition peut être dite contingente ne réside, pour Leibniz, que dans le seul fait que sa négation n'implique pas de contradiction logique. Et le sens où elle peut être dite nécessaire consiste dans le fait que, puisque «rien n'arrive jamais sans cause ou raison déterminante», cette proposition est causalement nécessaire: «Toutes les fois que dans toutes les circonstances prises ensemble la balance de la délibération est plus chargée d'un côté que de l'autre, il est certain et infaillible que ce parti l'emportera.» Mais si ce que nous avons dit est vrai, la proposition «dans toutes ces circonstances prises ensemble, je choisirai de sortir» peut être contingente aussi bien causalement que logiquement. C'est pourquoi il nous faut interpréter autrement la formule de Leibniz selon laquelle nos motifs et nos désirs peuvent nous incliner, ou nous influencer, dans nos choix sans pour autant nous nécessiter.

Envisageons le cas d'un fonctionnaire moralement scrupuleux, bien que dans certaines limites. En raison de ses scrupules moraux, il ne ferait rien pour recevoir un pot-de-vin – il n'en solliciterait pas de façon active. Mais, parce que sa moralité a des limites, s'il devait être confronté à un *fait accompli*, ou encore être informé d'un état de choses à venir (50 000 F déposés derrière son garage), il succomberait à la tentation et serait incapable de résister. Il s'agit là d'une situation générale assez familière, qui explique que les gens prient pour être délivrés de la tentation – et qui justifie également la remarque de Kant: «Et combien sont-ils qui ont pu vivre une longue vie sans faute et qui ont seulement eu le *bonheur* d'échapper à nombre de tentations.»¹ Notre relation à la mauvaise action que nous envisageons peut ne pas consister seulement dans le fait de pouvoir la produire ou non. Comme l'a remarqué saint Anselme, il existe au moins quatre possibilités, que nous pouvons illustrer sur notre exemple du fonctionnaire et de l'événement consistant à recevoir un

pot-de-vin. Ces possibilités sont les suivantes: (i) il peut être capable de produire lui-même l'événement (*facere esse*), auquel cas il se causerait activement lui-même à recevoir le pot-de-vin, (ii) il peut être capable de s'interdire de le produire lui-même (*non facere esse*), auquel cas il ne ferait rien lui-même pour s'assurer de recevoir le pot-de-vin, (iii) il peut être capable de faire quelque chose pour empêcher que l'événement se produise (*facere non esse*), auquel cas il ferait en sorte que les 50 000 F ne seront *pas* déposés derrière son garage, et enfin (iv) il peut être incapable de faire quoi que ce soit pour empêcher que l'événement ne se produise (*non facere non esse*), auquel cas, bien qu'il n'eût pas sollicité le pot-de-vin, il accepterait de le recevoir¹. Dans notre exemple, nous avons supposé que le fonctionnaire pouvait résister à la tentation indiquée par (i) mais qu'il ne pouvait résister à celle indiquée par (iv): il peut s'interdire de produire lui-même l'événement, mais il ne peut se résoudre à faire quoi que ce soit pour le prévenir.

Reprenons alors dans cette perspective la formule leibnizienne de «l'inclination non nécessitante». Nous pouvons, en premier lieu, distinguer les deux propositions:

- 1 / Il peut résister à la tentation de faire quelque chose pour que A arrive;
- 2 / Il peut résister à la tentation de permettre que A arrive (c'est-à-dire de ne rien faire qui puisse empêcher l'arrivée de A).

Nous pouvons supposer que notre homme ait quelque désir que A arrive et qu'il ait donc un motif pour faire que A arrive. Je suggère que le motif pour faire que A arrive soit dit le *nécessiter* pourvu que, en raison du motif, 1 / soit faux. L'homme ne peut résister à la tentation de faire quelque chose pour que A arrive. Par contre, son motif pour faire que A arrive peut être dit *l'incliner* pourvu que, en raison du

1. Préface de la *Métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu*, Paris, Vrin, 1968 [1797], p. 64.

1. Voir D. P. Henry, Saint Anselm's *De Grammatico*, *Philosophical Quarterly* 10 (1960) p. 115-126. Saint Anselme remarquait que (i) et (iii) pouvaient être considérés comme formant, respectivement, les angles gauche et droit du haut d'un carré des opposés, et que (ii) et (iv) en forment alors les angles droit et gauche du bas.

motif, 2 / soit faux. Ainsi notre homme, comme le fonctionnaire envisagé plus haut, ne peut se résoudre à faire quoi que ce soit pour empêcher l'arrivée de A. Nous pouvons donc dire qu'un tel motif pour faire que A arrive *incline mais ne nécessite pas* pourvu que, en raison du motif, 1 / soit vrai bien que 2 / soit faux : l'homme peut résister à la tentation de faire arriver l'événement A mais il ne peut résister à celle de permettre qu'il arrive.