

Liberté, responsabilité et déterminisme causal

María Teresa Márquez-Blanc

Académie de Reims

Résumé: Dans cet article on expose, premièrement, l'idée selon laquelle la contradiction souvent vue entre le déterminisme causal et la liberté est une conséquence logique de la conception moderne qui identifie toute cause à la cause efficiente. On y affirme ensuite, d'une part, que la responsabilité individuelle, essentielle à la vie humaine en société, présuppose le déterminisme causal des quatre causes de la tradition aristotélicienne, et, d'autre part, que la volonté et la liberté résultent d'une relation entre la cause efficiente et la cause finale où la finalité est la forme de l'acte de délibération.

Resumen: En este artículo se expone primero la idea de que la contradicción que se ve a menudo entre el determinismo causal y la libertad es una consecuencia lógica de la concepción moderna que identifica toda causa con la causa eficiente. Luego se afirma, por una parte, que la responsabilidad individual, esencial a la vida humana en sociedad, presupone el determinismo causal de las cuatro causas de la tradición aristotélica, y, por otra parte, que la libertad y la voluntad son el resultado de una relación entre la causa eficiente y la causa final donde la finalidad es la forma del acto de la deliberación.

1. La liberté est-elle compatible avec le déterminisme?

Il est couramment admis que le déterminisme causal est incompatible avec le libre arbitre, et, en conséquence, si la théorie du déterminisme causal est vraie alors, la liberté humaine est impossible. Néanmoins, si cette question est importante, elle l'est parce qu'elle est déterminante en ce qui concerne la réalité de la responsabilité individuelle. Ainsi la question n'est pas tant celle de savoir si nous, les êtres humains, sommes libres ou non, mais si nous sommes des êtres responsables ou non responsables de nos actes. Notons que cette question est différente de celle de savoir si nous sommes responsables des conséquences de nos actes. La première question mettrait l'accent sur la causalité efficiente, tandis que la seconde mettrait l'accent sur la cause finale. Et cela illustre bien la source de cette problématique caractéristique de la pensée moderne selon laquelle il n'y aurait que les causes efficientes comme explication des faits.

La position qui affirme l'incompatibilité entre le déterminisme causal et la liberté est fondée sur la supposition qu'un acte, pour être libre, ne doit pas être l'effet d'une contrainte. Or, dans la philosophie moderne, les causes, au sujet du libre arbitre et de la liberté, ont été considérées comme *des contraintes* du fait qu'elles détermineraient nos décisions et que toute détermination causale par son caractère nécessaire serait

contraignante. Cette interprétation, propre à la critique empiriste de la théorie causale,¹ fait de la nécessité une sorte d'obligation contraignante dans la succession des faits.

Il est certain qu'un acte fait sous la contrainte n'est pas un acte libre, mais cela n'implique nullement qu'un acte pour être libre doive être dépourvu de cause. Cette supposition, qui établit une identité entre les notions de contrainte et de cause, a conduit à faire un rapprochement erroné entre les concepts de nécessité et d'obligation, lequel fait voir, dans le lien nécessaire qui existe entre la cause et l'effet, une relation d'obligation contraignante, ce qui, dans les meilleurs des cas, ne peut être qu'une figure rhétorique pour illustrer (et à des fins pédagogiques) ce en quoi consiste la nécessité causale et logique.

La position qui considère que la nécessité qui relie la cause à l'effet s'oppose à la liberté part du présupposé qu'un acte libre doit être un acte dépourvu de raison, ou de motivation, ou, c'est qui revient au même, dépourvue de cause. Or, ce n'est pas l'absence de motivation, ni de cause ou de raison qui caractérise l'acte libre, mais plutôt la connaissance relative que l'on peut avoir des causes par rapport aux effets, c'est cela qui permet de qualifier un acte comme étant libre ou non. C'est la rationalité subjacente à l'acte qui permet de le qualifier comme étant un acte libre ou non. En d'autres termes, il y a dans tout acte de la part du sujet, une mise en acte des connaissances relatives aux fins et moyens impliqués pour sa réalisation, et c'est cette forme de conscience qui caractérise un acte comme étant plus ou moins libre.

Un acte qui n'aurait pas de cause serait un acte qui ne pourrait pas être ni expliqué ni compris par l'intelligence. Ce serait un acte inintelligible. Or, ce que nous attendons de l'acte libre pour sa reconnaissance en tant que tel, c'est qu'il soit intelligible, seul moyen de dériver la responsabilité qui le caractérise.

2. La volonté est-elle une faculté indépendante et fermée ?

Mais, d'où provient cette interprétation qui oppose le déterminisme causal à la liberté? Comment est-on arrivé à considérer que la liberté puisse s'identifier avec l'arbitraire, à ce qui n'est pas rationnel? Une réponse possible est que le déterminisme, étant identifié à la prévision des faits, il semblerait que pour certains le propre de l'acte libre serait qu'il échappe à la prévision, car, s'il était prévisible, cela voudrait dire qu'il

¹ « D'après le grand sceptique [Hume], la seule façon légitime de concevoir la cause et l'effet, les seules propriétés représentées par ces concepts sont la contiguïté dans l'espace, la succession dans le temps et la conjonction constante d'objets similaires dans l'expérience passée. Aucune autre caractéristique observée ou obtenue par inférence, notamment aucune connexion nécessaire entre la cause et l'effet ne peut être incluse dans la dénotation des termes « cause » et « effet ». » M. Espinoza, «Déterminisme causal et physique relativiste» in *Théorie du déterminisme causal*, L'Harmattan, Paris, 2006, p. 62.

y aurait des faits qui détermineraient ou obligeraient le sujet à aller dans un sens ou dans un autre. Conditions, situations ou faits auxquels il ne pourrait pas être indifférent.

Tout ceci part de la prémisse qui affirme que l'acte libre ne dépend que de la volonté, laquelle, pour être vraiment une volonté libre, ne doit pas être déterminée par autre chose que par elle-même. La volonté, pour être libre ne doit pas être, en conséquence, soumise aux lois qui régissent la nature. C'est-à-dire que non seulement elle doit être libre de toute contrainte, mais «également libre de nécessité».² Selon Etienne Gilson,

Si, en effet, il n'y a rien en nous qui soit libre, et si nous sommes nécessairement déterminés à vouloir, délibérations et exhortations, préceptes et punitions, louanges et blâmes, en un mot tous les objets de la philosophie morale disparaissent aussitôt et perdent toute signification.³

Cette façon de concevoir la volonté, c'est-à-dire comme une faculté libre de toute nécessité, serait correcte à condition que l'homme soit un être imperméable au monde extérieur, ce qui n'est pas le cas. Ce qui apparaît donc comme étant problématique, c'est la notion de nécessité par rapport à la volonté, et cela parce que l'on fait de la volonté une faculté indépendante des autres et fermée au monde extérieur, et à laquelle reviendrait en forme exclusive la puissance de mouvoir.

Autre chose est de considérer l'homme dans son intégralité, où le psychique se trouve relié au physique dans un monde où l'homme est dans une interaction complexe qui nécessairement le détermine dans son vouloir à agir dans un sens ou dans un autre. Dans ce sens nous pourrions dire que l'homme n'est contraint que par lui-même, que la nécessité qui détermine les choix est une nécessité fondée sur ce que chaque personne est à un moment donné, et que le choix que l'on fait à un moment donné détermine les choix successifs. Cela veut-il dire que l'homme serait, en quelque sorte, prisonnier de lui-même ? La réponse est «oui», si par le mot «prisonnier» l'on veut dire qu'il se trouve lié ou contraint par ces choix passés à agir d'une façon déterminé.

La contradiction qui semble se présenter par rapport à la liberté dans l'affirmation d'une « nécessité qui détermine les choix » dépend du sens que nous accordons à la notion de « nécessité ». Aristote⁴ distingue dans *Métaphysique* Λ trois sens du mot « nécessité » :

On sait que le nécessaire présente les sens suivants : il y a la nécessité qui résulte de la

² Etienne Gilson, *Le Thomisme*, Vrin, Paris, 1948, p. 343.

³ Ibid., p. 344. Cf. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Qb 83. Le libre arbitre. Réponse.

⁴ Voir aussi Aristote, *Physique*, livre II, où il traite plus longuement de la notion de « nécessité »

contrainte, en ce qu'elle force notre inclination naturelle ; puis celle qui est la condition du Bien ; enfin le nécessaire, c'est ce qui n'est pas susceptible d'être autrement, et qui existe seulement d'une seule manière.⁵

De même, Thomas d'Aquin, distingue plusieurs types de nécessité, quand il aborde le sujet de la volonté, dont la *nécessité de contrainte* qui ne serait pas propre à la volonté qui est mue par la *nécessité de la fin*.

“Nécessité” a plusieurs sens. De *façon générale*, le nécessaire est “ce qui ne peut pas ne pas être”. Mais cela peut convenir à un être d'abord en raison d'un principe intrinsèque ; soit d'un *principe matériel*, comme lorsque l'on dit que tout composé de contraires doit nécessairement se corrompre ; soit d'un *principe formel*, comme lorsque l'on dit nécessaire que les trois angles d'un triangle soient égaux à deux droits. Et cela est la *nécessité naturelle et absolue*. Il peut ensuite convenir à un être de ne pouvoir pas ne pas être en raison d'un principe extrinsèque, cause finale ou efficiente. Par *rapport à la fin*, cela arrive quand un être ne peut atteindre sa fin, ou l'atteindre convenablement sans ce principe ; par exemple, la nourriture est nécessaire à la vie, le cheval au voyage. Cela s'appelle *nécessité de la fin*, ou parfois encore l'*utilité*. Par rapport à la *cause efficiente*, la nécessité se rencontre quand un être se trouve *contraint* par un agent de telle sorte qu'il ne puisse pas faire le contraire. C'est la *nécessité de contrainte*. Cette dernière nécessité répugne tout à fait à la volonté. Car nous appelons violent ce qui est contraire à l'inclination naturelle d'un être. Or, le mouvement volontaire est une certaine inclination vers un objet. Par suite, comme on appelle naturel ce qui est conforme à l'inclination de la nature, ainsi appelle-t-on volontaire ce qui est conforme à l'inclination de la volonté. Or, il est impossible qu'un acte soit à la fois violent et naturel ; il est donc également impossible qu'un acte soit absolument contraint ou violent, et en même temps volontaire. Mais la *nécessité venue de la fin* ne répugne pas à la volonté, lorsqu'elle ne peut atteindre cette fin que par un seul moyen ; ainsi lorsqu'on a la volonté de traverser la mer, il est nécessaire à la volonté qu'elle veuille prendre le bateau.

De même pour la *nécessité de nature*. Il faut même dire qu'il doit en être ainsi ; de même que l'intelligence adhère nécessairement aux premiers principes, de même la volonté adhère nécessairement à la fin dernière, qui est le bonheur. Car la fin a le même rôle dans l'ordre pratique que le principe dans l'ordre spéculatif. Il faut en effet que ce qui convient naturellement et immuablement à quelque chose soit le fondement et le principe de tout ce qui en dérive ; car la nature est le premier principe en tout être, et tout mouvement procède de quelque chose d'immuable.⁶ (C'est moi qui souligne).

Et J. Lachelier, ne dit pas autre chose, quoique dans un autre style, et dans une autre époque, quand il écrit :

⁵ Aristote. *Métaphysique*, livre Λ (XII), 7, trad. J. Tricot, Vrin, 1991.

⁶ Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Qb 82.- La volonté. Réponse. Edition numérique : Bibliothèque de l'édition du Cerf, 1984

L'invention seule et libre, parce qu'elle ne dépend que d'elle-même et qu'elle décide de tout le reste ; et ce qu'on appelle notre liberté est précisément la conscience de la nécessité en vertu de la quelle une fin conçue par notre esprit détermine, dans la série de nos actions, l'existence des moyens qui doivent à leur tour déterminer la sienne.⁷

Ce qui perturbe certains esprits dans la théorie du déterminisme causal, c'est que dans le cas du mal (et c'est par rapport au problème moral relatif au mal que cela perturbe), nous serions obligés d'accepter que si nous faisons des mauvais choix, nous sommes contraints à poursuivre dans cette voie sans pouvoir changer. La conséquence logique du déterminisme causal serait donc la négation ou disparition de la volonté. Certainement, mais il faut préciser, seulement négation de la conception moderne de la volonté, de celle qui réduit la volonté à une force dans un univers où il n'y aurait que des causes efficientes. (Je rappelle que pour la théologie catholique, l'homme ne peut pas opérer ce changement par lui-même ni avec le recours de sa seule volonté : pour sortir du déterminisme fixé par ses choix passés, il a besoin de l'aide de Dieu, ce qui s'appelle la grâce. C'est-à-dire, il a besoin d'une action extérieure à lui. C'est le Pélagianisme qui soutient que l'homme peut échapper au déterminisme causal par sa seule volonté, exemple : Kant).

Affirmer que nos actes ne nous déterminent pas causalement, c'est une autre façon de dire qu'ils sont insignifiants. C'est une des conséquences logiques de l'indéterminisme, à savoir, l'affirmation ou la croyance que rien n'est significatif. Or, si nos actes ont des conséquences, et des conséquences morales, cela veut dire qu'ils sont significatifs, et donc qu'ils ne sont pas indifférents, qu'il y a de l'efficacité causale en eux. Comme disait R. Thom, «si nous nous sentons responsables de quelques-uns de nos actes, c'est parce que nos décisions sont nécessairement suivies d'une série de phénomènes d'une façon déterminée».⁸ C'est ce point qui est surprenant chez les indéterministes dans leur argumentation contre le déterminisme et en faveur de la liberté, à savoir, qu'ils ne s'aperçoivent point qu'en rejetant le déterminisme causal ils éliminent d'un trait la liberté humaine.

Jules Lachelier avait dénoncé l'erreur métaphysique sur laquelle se développe ce que nous pouvons appeler la théorie des « choix arbitraires » :

Nous avons déjà rejeté —écrit-il—, au nom de l'expérience, l'hypothèse d'un choix arbitraire qui rendrait la délibération inutile et la volonté déraisonnable : mais cette erreur psychologique, insoutenable si on la considère en-elle même, emprunte toute sa force à une erreur métaphysique, qu'il est beaucoup plus difficile de déraciner. On trouve que les idées sont quelque chose de trop subtil pour subsister en elles-mêmes et pour susciter par elles-mêmes l'action qui les réalise : on fait donc de la volonté une

⁷ J. Lachelier, *Les fondements de l'induction*, in *Œuvres de Jules Lachelier*, Tome I, Librairie Félix Alcan, 1933, p. 91.

⁸ Voir M. Espinoza. «Le triste destin du hasard», in *Théorie du déterminisme causal*, op. cit., 2006, p. 141.

substance, ou du moins la faculté d'une substance, dont elles ne sont que l'accident, et qui produit, à titre de cause efficiente, ce qu'on les déclare incapables de produire à titre de causes finales. On convertit ainsi dans l'homme et par, une irrésistible analogie, dans le reste de l'univers, la finalité en mécanisme ; et l'on viole en même temps la loi fondamentale du mécanisme, puisqu'on attribue à la volonté le pouvoir de commencer une série de phénomènes qui ne se rattache à aucune autre.⁹

Pour la philosophie moderne le monde physique est le monde ou l'espace de la nécessité, tandis que la volonté serait l'espace de la liberté. C'est la distinction établie par la philosophie moderne avec Descartes, en raison de la distinction entre la *res extensa* et la *res cogitans*. L'étendue, soumise à la nécessité de la mécanique, et la pensée, dans l'espace de la liberté. Ainsi, la liberté doit échapper à la nécessité physique. Descartes arrive-t-il à identifier la liberté avec la puissance illimitée, une puissance sans contraintes d'aucune sorte. Selon Descartes, Dieu peut faire que 2+2 soient 5. Et pour lui, c'est cela le propre de la liberté : son identification avec la puissance¹⁰ et la volonté identifiée à une force. Pour Descartes, si 2+2 font 4 dans le monde physique, dans le monde naturel, c'est parce que Dieu l'a voulu ainsi, mais il pourrait en être autrement.¹¹ La *res extensa* n'est que pure contingence. Dans ces sens, la *res cogitans* chez Descartes semble prendre la place d'une certaine conception de l'ordre surnaturel, qui fait de celui-ci exactement le contraire de l'ordre naturel.

Mais le prix à payer fut l'abandon de la conception de la liberté comme étant l'acte orienté vers le bien. C'est-à-dire, l'acte bien ordonné, bien orientée, comme le pensait la tradition aristotélico thomiste. L'acte libre, dans la philosophie qui précédait la philosophie moderne, n'était pas pensé comme étant l'acte arbitraire ou sans raison ou sans cause, mais comme l'acte réglé ou déterminé par le bien, et la volonté libre était considérée comme celle qui, en conformité à sa nature, tend vers le bien. D'où l'expression «bonne volonté» qui s'oppose à une «mauvaise volonté». Mais dans la philosophie moderne ces expressions n'ont pas de sens, car la volonté n'est qu'une puissance ou force qui assure l'efficace. Pouvoir d'agir dans un sens ou dans un autre. On comprend bien que, à partir de ce moment, l'homme libre ne s'identifie plus à l'homme qui cherche le bien ou la vertu, mais plutôt à l'homme qui fait tout ce qu'il veut selon sa puissance. L'homme libre devient alors l'homme qui fait son vouloir ou tout ce qu'il veut. Nous voyons bien qu'une identification ou réduction de la liberté à la seule volonté a, comme conséquence, une conception de la liberté qui n'est pas

⁹ J. Lachelier. Op. Cit. p 90 - 91

¹⁰ « Et ainsi une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance. » Descartes, *Méditations métaphysiques*, Sixièmes réponses, édition GF-Flammarion, 1979, p. 451.

¹¹ « (...) ; et d'autant qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent nécessairement égaux à deux droits, il est maintenant vrai que cela est ainsi ». Descartes, *Méditations métaphysiques*, Ibid.

moralement acceptable. Cette conception de la liberté a déterminée fortement la philosophie politique de l'époque moderne jusqu'à nos jours.

R.M. Chisholm, dans un article intitulé « *La liberté humaine et le moi* », expose ce problème de la liberté et le déterminisme tel qu'il se présente de nos jours dans le cadre de la métaphysique moderne, c'est-à-dire, comme une aporie issue du dualisme cartésien avec une causalité réduite à la seule cause efficiente.¹² Selon Chisholm,

nous pouvons dire de façon plausible (...) que la notion de cause imputable à un agent est en fait plus claire que celle de cause transeunt,¹³ ou cause imputable à un événement, et que c'est seulement en comprenant notre propre efficence causale, en tant qu'agents, que nous pourrions saisir si peu que ce soit le concept de *cause*.¹⁴

Selon cette optique, qui ne considère la causalité que du seul point de vue de l'efficace, le problème reste insoluble puisque, ou bien nous sommes obligés d'exclure la liberté d'un univers causalement déterminé, ou bien pour sauver la liberté (et le libre arbitre), nous sommes obligés d'accepter un indéterminisme causal qui ruine toute aspiration à l'intelligibilité du monde ainsi que tout espoir de connaissance.

La conclusion de Chisholm pour sauver la liberté et donc la responsabilité humaine, (comme semble être toujours le cas chez les empiristes concernant le déterminisme causal), est que, concernant l'homme, aucune science n'est possible :

Cela signifie —écrit-il— qu'au sens strict des termes, il ne peut exister aucune science de l'homme. Si nous songeons à la science comme à une entreprise cherchant à établir quelles sont les lois véritables, et si l'énoncé d'une loi nous dit quelles sortes d'événements sont causées par quelles autres sortes d'événements, alors il y aura des actions humaines que nous ne pourrions pas expliquer en les subsumant sous quelque loi que ce soit.¹⁵

¹² «Les modernes, réagissant exagérément à l'hypertrophie de l'explication par les causes finales, en sont venus à ne reconnaître que des causes efficaces, le pouvoir moteur, l'agent qui produit quelque chose, et ce dans une faible mesure. Mais au 21^e siècle, avec un recul de trois cents ans, on s'attend à une analyse mieux équilibrée et plus favorable au renouveau de la théorie aristotélicienne des quatre causes (ou principes explicatifs). Miguel Espinoza, *Théorie du déterminisme causal*, op.cit., p. 207

¹³ Le traducteur français utilise le mot « transeunt » qui correspond à la cause seconde en Thomas d'Aquin et les scolastiques. N'ayant pas pu avoir le texte original en anglais de Chisholm, j'ai utilisé la traduction française. Voir à ce sujet, E. Gilson, *Le Thomisme*, Chapitre III.- « Le monde des corps et l'efficace des causes secondes ».

¹⁴ R. M. Chisholm, «La liberté humaine et le moi» in *Métaphysique Contemporaine*, Textes clés, E. Garcia et F. Nef. Vrin, Paris, 2007, p. 336.

¹⁵ Ibid., p. 338.

Pourtant, dans nos vies quotidiennes nous ne pourrions pas établir des relations humaines sans la possibilité de prévision qui nous permet d'agir avec les autres dans la vie sociale.

3. Le rapport à la cause finale comme critère de liberté

La question en relation aux actes humains semble porter sur la difficulté qu'il y a à établir quelle est la nature de la cause efficace et quel est le degré de nécessité qui la relie à l'effet, ici aux actes humains. Mon hypothèse est que, tant qu'on prétend résoudre la difficulté par le seul postulat de la cause efficiente, le problème reste insoluble. Ce qu'il faut en ce qui concerne la causalité dans l'action humaine, c'est l'introduction de la cause finale, ou de la finalité. C'est par rapport à la finalité ou cause finale qu'un acte peut être reconnu comme étant libre ou non. C'est la finalité qui détermine la liberté de l'acte et non l'efficace. Comme l'écrivait J. Lachelier,

Dans une nature où tout est à la fois nécessité et finalité, mouvement et tendance, le mécanisme physiologique n'exclut pas la vie, et la liberté peut se concilier avec le déterminisme des actions humaines.¹⁶

Néanmoins, nous sommes aujourd'hui confrontés à la difficulté suivante, l'identification qui s'est opérée entre la notion de cause et celle de cause efficiente, et nous avons une grande difficulté à penser la cause comme étant une chose différente de l'efficace. Ainsi, si nous pensons à la cause finale, à la cause formelle et à la cause matérielle, nous cherchons, même inconsciemment, l'aspect « efficace » en elles. Nous tendons à penser la causalité selon les critères de Hume, mais nous savons bien où conduit Hume. Il est évident que si l'on ne voit dans la causalité qu'un rapport de succession et de contiguïté, telle qu'elle a été posée par l'empirisme, soutenu par la seule cause efficiente, l'on ne peut aboutir qu'à une contradiction entre le déterminisme causal et la liberté. Mais, si le déterminisme causal ne consiste pas en un simple rapport de succession efficace mais dans un rapport d'ordre soumis et dans lequel interviennent les quatre causes : formelle, matérielle, efficace et finale, alors la contradiction moderne entre déterminisme et liberté disparaît.¹⁷

C'est au prix d'une simplification extrême du monde et des organismes vivants, dont l'homme fait partie, que l'apparition de formes nouvelles peut être vue comme étant en contradiction avec le déterminisme causal. La complexité de l'être humain est

¹⁶ J. Lachelier, *Du Fondement de l'induction*, in *Œuvres de Jules Lachelier*, Tome I, Félix Alcan, Paris, 1933, p. 82.

¹⁷ Les travaux récents de R. Thom et de M. Espinoza illustrent ce point de vue.

telle que la réduction de son agir à une seule cause, ou à une seule faculté, empêchent la compréhension de sa nature. Comme le signalait Lachelier,

La liberté semble consister, en effet, dans le pouvoir de varier ses desseins et de concevoir des idées nouvelles ; et la loi des causes finales exigeât absolument qu'il existât une telle liberté, puisque l'unité systématique de la nature ne pouvait se réaliser que par une suite d'inventions originales et de créations proprement dites.¹⁸

4. La liberté et l'intelligibilité de la décision

Néanmoins, la seule introduction de la cause finale au sujet de la liberté ne suffit pas à résoudre le problème. Reste encore le point relatif à la volonté et son lien avec l'intellect. C'est ce dernier facteur relatif à la connaissance et à l'intelligibilité de l'acte qui manque à l'explication moderne de la liberté humaine. Pour Thomas d'Aquin, la volonté se trouve liée à la décision, et cette dernière est la conséquence de la délibération qui fait le sujet face à l'action. Une décision sera donc d'autant plus libre que la délibération a comme matière une connaissance plus achevée des réalités sur lesquelles elle opère. Devant la question: «Pouvait-il agir autrement?» la réponse semble être «non» si nous l'envisageons du point de vue de la seule cause efficiente, mais «oui», du moment que nous considérons la cause finale puisque elle se rapporte à la forme de l'acte.

Reste à savoir si tous les actes humains sont des actes qui peuvent être qualifiés de « libres ». Evidemment non. Les « je ne voulais pas le faire », « Je ne sais pas pourquoi je l'ai fait » montrent que tous nos actes ne sont pas des actes libres ou responsables. Il y a des actes devant lesquels les sujets ne se sentent ou ne sont pas responsables. Mais ceci ne permet pas non plus d'affirmer qu'il n'y a pas des causes qui expliquent ou déterminent l'acte. Cette situation signifie seulement que le sujet ignore les causes ou les motivations de son agir. Il y a dans ces cas ignorance, méconnaissance, mais non absence de cause. Le déterminisme causal affirme qu'il y a des causes qui expliquent les faits, ou ce qui revient au même, que les faits sont déterminés par d'autres faits dont ils sont des effets, et que ces causes permettent la prédiction des faits.

Conclusion

Au début j'ai mentionné le déterminisme causal et la liberté comme étant une relation qui peut être vu aussi comme un problème concernant la réalité de la

¹⁸ J. Lachelier, op. cit. p. 88.

responsabilité individuelle, et ceci parce qu'il me semble que sans la responsabilité individuelle de nos actes, la vie en société devient impossible. La responsabilité n'existe pas, d'une part, sans la liberté, et, d'autre part, sans la possibilité de prévoir les conséquences de nos actes. Cette condition, qui rend possible la vie en société est, de surcroît, très exigeante parce qu'elle suppose que les êtres humains sont en mesure d'avoir des connaissances sur les effets que leurs actes auront dans le futur. Donc la responsabilité, dans son sens le plus large, suppose la prévision, non pas tant en termes d'efficience, mais en termes de finalité, c'est-à-dire, quant à la forme de l'acte —idée qui, comme d'autres qui sont restées ici seulement esquissées ou mentionnées, sera développée dans d'autres textes.

* * *

Bibliographie

- ARISTOTE, *Métaphysique*, édition Vrin, Paris, 1991.
ARISTOTE, *Physique*, Vrin, Paris, 1999.
DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, édition GF. Flammarion, Paris, 1979.
ESPINOZA, Miguel, *Théorie du déterminisme causal*, L'Harmattan, Paris, 2006.
ESPINOZA, Miguel, *Essai sur l'intelligibilité de la nature*, Editions Universitaires du Sud, Toulouse, 1987.
GILSON, Etienne, *Le Thomisme*, Vrin, Paris, 1948.
LACHELIER, Jules, *Du fondement de l'induction* in *Œuvres de Jules Lachelier*, Tome I, Librairie Félix Alcan, Paris, 1933.
ST. THOMAS d'AQUIN, *Somme Théologique*, édition numérique de la Bibliothèque de l'Édition du Cerf, 1984.

María Teresa Márquez-Blanc

Académie de Reims

E-mail: mtmarquezster@gmail.com