

Quand sommes-nous responsables ?*

MORITZ SCHLICK

1. LE FAUX PROBLÈME DE LA LIBERTÉ DE LA VOLONTÉ

Ce n'est qu'à contrecœur et après maintes hésitations que j'ai décidé d'insérer ce chapitre dans mon analyse des questions éthiques. Car j'y devrai aborder un thème qui, certes, a toujours été considéré comme fondamental en éthique, mais dont il faut bien dire qu'il doit cette importance à un malentendu. Il s'agit du soi-disant problème de la liberté de la volonté. Bien que ce faux problème ait été réglé, il y a longtemps déjà, grâce aux efforts de quelques esprits lucides, et bien que le malentendu en question ait souvent été dénoncé (par Hume notamment, dont la démonstration est particulièrement limpide), on continue d'y consacrer, en pure perte, des efforts considérables de pensée et d'écriture. On comprendra donc mes réticences à m'étendre à mon tour sur ce thème. En fait, ce qui importe réellement à l'éthique dans cette problématique de la liberté de la volonté, c'est la notion de responsabilité qui y est liée, par malentendu justement. Mon sujet sera donc l'idée de responsabilité et là où je devrai mentionner, à des fins explicatives, la notion de liberté, je n'en dirai pas plus que ce que d'autres ont dit et avec plus de talent avant moi.

* Traduit de l'allemand par Marc Neuberg.

L'éthique a pour tâche primordiale l'explication du comportement moral des individus¹. Expliquer, c'est relier à des lois; toute science, y compris la psychologie, dépend donc de l'existence de lois à partir desquelles les phénomènes peuvent être compris. Autrement dit, toute science est fondée sur le principe de causalité, disant que *tout* événement est soumis à des lois universelles. L'explication du comportement humain, elle aussi, présuppose ce principe, c'est-à-dire, en l'occurrence, l'existence de lois psychologiques. [...] L'expérience nous confirme dans cette croyance, du moins en ce qui concerne l'activité pratique. Aussi bien notre commerce avec autrui que notre action envers la nature (y compris les réalisations parfois très complexes de la technologie) semblent soutenus par le principe de causalité. Quant à la question de savoir si ce principe vaut sans exception, si, en d'autres mots, la thèse du *déterminisme* est vraie, je suis incapable d'y répondre, comme tout le monde d'ailleurs. Ce que nous savons très bien par contre, c'est qu'il est impossible de résoudre ce problème de manière purement spéculative, en opposant raisons et raisons contraires, les unes aussi factices que les autres. Ce genre d'exercice a l'air particulièrement ridicule quand on songe à l'impressionnant savoir-faire expérimental et logique que déploie la physique moderne pour trouver un commencement de réponse au problème de la validité du principe de causalité pour les processus à l'intérieur de l'atome.

C'est pourtant sur ce mode spéculatif que se déroule la polémique concernant la «liberté de la volonté»: les partisans de cette notion essaient de prouver la non-validité du principe de causalité, leurs adversaires s'efforçant d'établir le contraire, le tout avec des arguments éculés, personne n'étant apparemment intimidé par l'immensité de

1. Pour Schlick et pour l'empirisme logique auquel il se rattache, la philosophie morale en tant que théorie, c'est-à-dire en tant que système de propositions vraies, ne saurait établir ou justifier des normes morales, étant donné que les phrases énonçant ces normes («Il est bon de faire X»; «Il est juste de faire Y») ne sont pas susceptibles de vérification empirique: elles ne sont pas directement vérifiables par l'expérience et elles ne sont pas déductibles d'autres énoncés empiriquement vérifiables. La tâche de la philosophie morale consiste dès lors à *expliquer* les normes existantes à partir des lois du comportement. (N.d.T.)

l'entreprise. (Je ne puis excepter de ce jugement que Bergson. Cependant, chez lui, toute cette question est développée dès le départ à un niveau «métaphysique», et non pas éthique. Ses thèses – qui à mon avis ne résistent pas à une analyse épistémologique – ne sont donc pas pertinentes pour notre propos.) D'autres pensent devoir distinguer deux règnes, l'un soumis au déterminisme et l'autre pas. Cette solution, qui a malheureusement été aussi adoptée par Kant, est la plus facile de toutes (même si Schopenhauer y a vu la pensée la plus profonde de Kant).

Par bonheur, il n'est point nécessaire de prétendre avoir trouvé la solution définitive du problème de la causalité, pour être en mesure de se prononcer sur le problème de la responsabilité et de l'imputation de nos actes. Il suffit, pour cela, de procéder à une analyse conceptuelle, à une description soignée de la signification des termes «responsabilité» et «liberté» dans l'usage commun. Si on avait eu une conscience claire de ces significations, le pseudo-argument, mille fois répété, qui est à la base du faux problème de la liberté de la volonté, n'aurait pu voir le jour.

Cet argument, bien connu, est le suivant: Si le déterminisme est vrai, si tout événement est soumis à des lois immuables, ma volonté est, elle aussi, déterminée par mon caractère et mes motifs du moment. Mes actes de volonté sont donc nécessaires et non libres. Si tel est le cas, je ne suis pas responsable de mes actes, car ces derniers ne peuvent m'être imputés que si «j'y suis pour quelque chose»; or, je n'y suis pour rien, puisqu'ils découlent avec nécessité de mon caractère et de mes motifs. Je n'ai pas de pouvoir sur ce caractère et ces motifs, car les motifs me viennent de l'extérieur et le caractère est le produit nécessaire de dispositions innées et d'influences externes. Par conséquent, déterminisme et responsabilité morale sont incompatibles. L'imputation morale présuppose donc la liberté, c'est-à-dire l'absence de causalité.

Cette argumentation est faite d'une chaîne de confusions qu'il s'agit à présent d'identifier et, ce faisant, d'éliminer.

2. LA DOUBLE SIGNIFICATION DU MOT « LOI »

A la base, on a une interprétation erronée du mot « loi ». Dans l'usage commun, ce terme désigne une règle par laquelle l'État prescrit un certain comportement. Ces prescriptions s'opposent souvent aux désirs naturels des gens (s'il en allait autrement, on n'aurait pas besoin de les édicter), ce qui entraîne que certains, tout en s'y conformant, les vivent comme des *contraintes*. C'est par des sanctions (peines) que l'État oblige alors les citoyens à mettre leurs désirs en accord avec les exigences de la loi.

Dans les sciences naturelles, le mot « loi » signifie tout autre chose. La loi naturelle ne prescrit pas aux choses la manière de se comporter, mais décrit comment elles se comportent en fait. Le seul point commun entre ces deux sortes de « lois » est que toutes deux sont habituellement exprimées au moyen d'une *formule*. Sinon, tout les différencie et il est regrettable que le même terme désigne des choses aussi différentes – et il est plus regrettable encore que les philosophes se soient laissés égarer par cette contingence linguistique. Puisque les lois naturelles ne font que décrire ce qui arrive, il est absurde de parler de « contrainte » à leur propos. Les lois de la mécanique céleste ne prescrivent pas aux planètes leurs mouvements, comme si les planètes désiraient se mouvoir autrement et seraient obligées par ces maudites lois de Kepler de rester dans leurs trajectoires convenues.

Qu'on applique ceci à la volonté et on comprendra immédiatement une chose importante, avant même d'avoir identifié les autres confusions. Lorsqu'on dit que la volonté « est soumise à des lois psychologiques », on ne parle pas de lois qui lui dicteraient des désirs qu'elle n'aurait pas d'elle-même ; ces lois disent tout simplement quels sont les désirs que l'être humain *possède effectivement* dans certaines conditions. Elles décrivent la nature de la volonté, tout comme les lois de l'astronomie décrivent la nature des planètes. On dit qu'il y a contrainte lorsque l'être humain est empêché de suivre ses désirs naturels ; on ne saurait donc qualifier de « contrainte » la règle même que suivent ces désirs.

3. CONTRAINTE ET NÉCESSITÉ

La deuxième confusion, qui suit presque fatalement la première, est celle-ci : s'étant représenté les lois naturelles de façon anthropomorphique comme des prescriptions imposées aux événements, on leur applique ensuite le concept de « nécessité ». Dans l'usage commun, la nécessité désigne une contrainte inexorable. La transposition de cette signification à des lois naturelles étant évidemment absurde, vu qu'il n'y a pas, en ce qui les concerne, de désirs à contrecarrer, on la confond avec un trait totalement différent mais qui appartient effectivement aux lois naturelles, à savoir l'universalité. Une loi naturelle est universelle par essence, car seule une règle s'appliquant aux événements sans exception sera *appelée* loi de la nature. On peut regretter, ici aussi, que le mot « nécessité » ait été utilisé dans le contexte des lois de la nature (ou de la causalité, ce qui revient au même) ; il y est parfaitement superflu, puisqu'on dispose de la notion d'« universalité ». La validité universelle est chose entièrement différente de la « contrainte », les deux concepts appartiennent à des sphères très éloignées. Cela saisi, on a peine à comprendre la possibilité d'une méprise.

La confusion de deux concepts entraîne celle de leurs contraires. Le contraire de l'universalité d'une formule, de l'existence d'une loi, est sa non-existence, l'anomie, l'absence de causalité ; le contraire de la contrainte est ce qu'on appelle couramment la « liberté ». De cette façon est née et s'est propagée la thèse absurde que la liberté est synonyme de non-soumission au principe de causalité ou aux lois de la nature. C'est ainsi qu'on en est venu à croire qu'il faut défendre l'indéterminisme pour sauver la liberté humaine.

4. LIBERTÉ ET ANOMIE

La thèse liant la liberté à la question du déterminisme est fondamentalement erronée. L'éthique n'est concernée par cette question qu'au niveau théorique, dans la mesure où elle cherche à établir des lois du comportement, lois présupposant la causalité. Quant à la question de savoir si l'être humain est libre (c'est-à-dire jouit du type de liberté qui est le fondement de la responsabilité morale), elle est indépendante du problème du déterminisme. Comme on l'a dit plus haut, Hume a vu particulièrement clair sur ce point. Il a attiré l'attention sur la substitution illégitime des concepts d'« anomie » (absence de cause) et de « liberté ». Gardant le même terme générique pour les deux cas, il a appelé le premier « liberté de la volonté » et le second, l'authentique, « liberté d'action ». Il a montré, d'une part, que seul le second intéresse la morale et, d'autre part, que cette liberté appartient en général et incontestablement à l'être humain. Cela me paraît tout à fait exact. En effet, la liberté est le contraire de la contrainte, l'être humain est *libre* lorsqu'il n'est pas soumis à une *contrainte* et il est contraint ou non libre si on l'empêche, par des moyens externes, de réaliser ses désirs naturels. Il n'est donc pas libre quand il est emprisonné ou entravé, ou lorsqu'autrui exige de lui, sous la menace, une action qu'il n'accomplirait pas de lui-même. Il est certain que c'est ainsi que la liberté est définie dans la vie pratique, par exemple dans la jurisprudence. L'être humain y est considéré comme libre et responsable, lorsqu'il n'est pas soumis à une contrainte externe. Certains cas sont à mi-chemin des situations claires qu'on vient de décrire. Ainsi d'un individu sous l'emprise de l'alcool ou d'une drogue, qu'on déclare plus ou moins libre et plus ou moins responsable, qualifiant l'action de la drogue de facteur externe, parce qu'elle empêche les actes de volonté de se faire en conformité avec le caractère de l'agent. Si l'agent a pris des drogues de sa propre initiative, on le tient pour pleinement responsable de *cette* action et on reporte une partie de cette responsabilité sur les conséquences, réalisant

ainsi une sorte de moyenne globale. Les aliénés ne sont pas non plus jugés libres par rapport aux actes où se manifeste leur maladie, qui est interprétée comme un facteur perturbant le fonctionnement des dispositions normales; c'est alors en quelque sorte la maladie qui est rendue responsable en lieu et place de l'être humain.

5. LA NATURE DE LA RESPONSABILITÉ

Qu'entend-on par ce concept de responsabilité qui, allant toujours de pair avec celui de liberté, joue un rôle tellement important en morale? Considérons, ici encore, l'usage commun. Qu'exprime, dans la pratique, le fait de tenir un individu pour responsable d'un acte déterminé? En vue de quoi le fait-on? Le juge doit identifier le responsable d'un acte afin de le *punir*. On se donne moins de peine pour identifier celui qui mériterait une *récompense* – et il n'y a pas de corps de fonctionnaires affecté à cette tâche – mais le principe reste évidemment le même. Limitons-nous, pour fixer les idées, à la sanction négative et cherchons-en la raison d'être. La théorie, que l'on rencontre encore parfois, selon laquelle la sanction serait une *rétribution* naturelle pour une injustice commise, ne devrait plus avoir droit de cité dans une société évoluée. L'idée qu'un acte ayant causé une souffrance puisse être « réparé » en infligeant un surplus de souffrance est par trop barbare. Il se peut, certes, que la sanction s'enracine dans un instinct de rétribution ou de vengeance, mais qu'est cet instinct, sinon le désir d'éliminer la *cause* de l'acte à venger, en annihilant ou en lésant son auteur? Le but est de donner à autrui des causes, des *motifs* d'action, et c'est cela le sens de la sanction. Elle est une mesure éducative, consistant à fournir des motifs susceptibles d'éviter la récidive (amendement) ou d'empêcher autrui de commettre un délit semblable (dissuasion). De façon analogue, les récompenses ont pour raison d'être l'encouragement.

Poser la question de la responsabilité, c'est se demander à qui appliquer la sanction. Qui faut-il considérer comme auteur de l'acte illicite? L'auteur n'est pas forcément identique à celui qui est à l'origine de l'acte, car alors on pourrait tout aussi bien mentionner les arrière-grands-parents dont l'agent tient son caractère ou les hommes d'État ayant façonné son milieu social. L'« auteur », c'est l'individu à qui il aurait fallu appliquer les motifs pour empêcher (ou produire) l'acte avec certitude. Sous ce rapport, les causes éloignées sont sans intérêt car, premièrement, on ne sait pas évaluer leur contribution réelle et, deuxièmement, elles sont le plus souvent hors de portée. Il s'agit bien plutôt d'identifier l'individu qui se trouve au point de convergence des causes. La question de la responsabilité est celle du point d'application adéquat des motifs, et c'est sa seule signification. En d'autres mots, il n'y a pas de lien mystique entre infraction et rétribution, dont les circonstances décrites ne seraient qu'un *signe*; le responsable n'est rien d'autre que le sujet adéquat d'une peine ou d'une récompense.

L'ensemble des faits liés aux concepts de responsabilité et d'imputation s'explique à partir de cela. Si les aliénés sont déclarés irresponsables, c'est parce qu'il serait inutile, vu leur esprit dérangé, d'agir sur eux au moyen de menaces ou de promesses. On n'essaie pas de leur fournir des motifs d'agir autrement, mais on tente de les guérir (parlant par métaphore, on pourrait dire qu'on incrimine leur maladie, car ce sont ses causes à elle qu'on essaie d'éliminer). Quant à la personne qui a agi sous la menace, ce n'est pas à elle qu'on impute l'acte, mais à celui qui l'a contrainte. La raison en est de toute évidence que l'acte n'aurait pas été accompli si on avait pu neutraliser la menace; c'est donc sur l'auteur de la menace qu'il convient d'agir pour empêcher la répétition d'actes analogues.

6. LE SENTIMENT DE LA RESPONSABILITÉ

Jusqu'à présent, notre explication n'a porté que sur le cas où la personne est déclarée responsable par autrui. Mais qu'en est-il du sentiment éprouvé par l'agent d'être responsable de son acte? Si notre explication ne parvenait pas à rendre compte de ce phénomène, primordial du point de vue moral, elle serait caduque dans sa totalité. Or, c'est un fait que le sentiment subjectif de la responsabilité se recouvre parfaitement avec son évaluation objective, ce qui confirme la conception que nous venons de développer. L'expérience nous apprend que l'individu blâmé ou condamné a souvent le sentiment que c'est à raison – à condition, bien entendu, qu'il n'y ait pas eu erreur judiciaire, que l'acte incriminé ait donc bel et bien été accompli. En quoi consiste ce sentiment d'être le véritable auteur de l'acte? Il ne suffit pas, pour cela, de se savoir l'exécutant; on doit, en plus, être conscient d'avoir agi « de soi-même » ou de façon « autonome ». Il s'agit en l'occurrence du sentiment de *liberté*, qui est la conscience d'avoir agi en suivant ses *propres* désirs, c'est-à-dire selon les désirs qui résultent, dans une situation donnée, des dispositions du caractère de l'agent et ne lui sont pas imposés par une force extérieure. L'absence d'influence externe se manifeste dans le sentiment connu (que l'on tient généralement pour caractéristique du sentiment de liberté) *qu'on eût pu agir autrement*. On comprend difficilement comment l'existence, indubitable, de ce sentiment ait pu servir d'argument en faveur de l'indéterminisme. C'est l'évidence même que j'aurais agi autrement à condition de l'avoir *voulu*. Or, le sentiment en question ne me dit même pas que j'eusse pu vouloir différemment (bien que ce soit effectivement le cas: ma volonté eût été différente en présence d'autres motifs). Et il ne dit certainement pas que j'eusse pu vouloir agir autrement dans *exactement les mêmes* conditions internes et externes. On se demande d'ailleurs comment un tel sentiment pourrait m'apprendre quoi que ce soit sur la question purement théorique de la validité du principe de causalité. Je

ne prétends pas, comme je l'ai dit plus haut, établir ce principe, mais je voudrais tout de même faire remarquer qu'il est impossible de conclure quoique ce soit, quant à sa validité, au départ de ce genre de fait de conscience. Car il ne s'agit pas, en l'espèce, de la conscience d'une absence de cause, mais, et c'est tout autre chose, de la conscience de la *liberté* qui, elle, consiste à pouvoir agir comme on le veut.

Le sentiment de la responsabilité présuppose donc qu'on ait agi librement, c'est-à-dire qu'on ait été mû par ses propres désirs. Lorsqu'on accepte, sur base de ce sentiment, un blâme ou que l'on « se fait des reproches », admettant par là qu'on aurait pu agir autrement, cela signifie qu'un comportement différent était compatible avec les lois de la volonté – à condition, bien sûr, que l'on eût eu d'autres motifs, motifs dont on souhaite soi-même la présence, acceptant le déplaisir (regret, remords) éprouvé au sujet de son acte comme un moyen d'empêcher sa répétition. Se faire des reproches, c'est se donner des motifs d'amendement, comme le fait, dans un autre contexte, le pédagogue. Par contre, il n'y a ni sentiment de culpabilité, ni remords chez celui qui a agi sous la torture par exemple, puisque l'agent sait que, vu les lois de la volonté, il lui aurait été impossible d'agir différemment (et cela en dépit de sa réticence à accomplir l'acte extorqué). Le point essentiel de ce qui précède est donc le suivant : on se sent responsable d'un acte quand on reconnaît que, pour diriger son comportement, il convient d'agir sur soi-même et sur ses propres processus psychiques.

7. LA CAUSALITÉ COMME CONDITION DE POSSIBILITÉ DE LA LIBERTÉ

On ne peut parler de motifs que dans des contextes causaux. L'idée de responsabilité dépend donc de celle de causalité, c'est-à-dire du fait que les actes de volonté sont soumis à des lois. En effet, supposer qu'un acte de volonté est sans cause (strictement parlant, c'est cela la

thèse indéterministe), revient à admettre qu'il est *dû au hasard*, car le contraire de la causalité est l'anomie et l'anomie est identique au règne du hasard. Le concept de responsabilité serait-il encore d'application dans cette hypothèse ? Certainement pas. Imaginons qu'un individu habituellement placide et irréprochable ait soudainement agressé un co-voyageur dans le métro et, interrogé, avoue ne pas comprendre son comportement et prétend que son acte a dû être sans cause, qu'il a voulu cet acte et qu'il n'y a rien d'autre à dire. A supposer qu'on le croie sincère, cet individu nous serait incompréhensible et on finirait par le déclarer fou, car on persisterait à croire à l'existence d'une cause et, puisque d'autres possibilités sont exclues, il ne resterait plus que l'hypothèse du dérangement mental. Si nos décisions volontaires n'avaient pas de cause, il n'y aurait pas moyen d'agir sur autrui et c'est pour cette raison qu'on cesserait de lui imputer ses actes. On peut constater facilement que dans la pratique, on tient un agent pour d'autant *plus* responsable que ses motifs sont multiples. Si l'agent haïssait sa victime, s'il a fait preuve auparavant de dispositions violentes, si quelque circonstance particulière lui déplaisait, on lui imposera une peine sévère. Par contre, moins on trouve de raisons pour un délit, moins on sera enclin à l'imputer, expliquant l'action par quelque « hasard malencontreux », une absence d'esprit momentanée, etc. Ne trouvant pas les raisons de son acte dans le caractère de la personne, on ne voit pas comment agir sur elle dans le sens d'une amélioration : c'est pour cela et cela seul que l'on décharge quelqu'un de la responsabilité pour son acte. D'ailleurs, l'agent ressent les choses de la même façon quand il dit, dans ce genre de circonstances, qu'il ne comprend pas comment une chose pareille a pu lui arriver.

En général, nous nous débrouillons fort bien pour découvrir les raisons d'agir d'autrui, et nos prévisions, fondées sur cette connaissance, sont, le plus souvent, pas moins certaines que ne l'est, par exemple, l'énoncé qu'un lion et un lièvre se comporteront différemment dans la même situation. Dans la vie pratique, personne ne songe à contester le principe de causalité et ce n'est donc pas l'attitude commune qui pourrait excuser le métaphysicien lorsqu'il confond l'absence de contrainte qu'est la liberté avec l'absence de causes. Dès qu'on

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 présumons 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.

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.