

Liberté et déterminisme

(2e séance : 14 février 2018)

Suite du Chapitre I : la liberté dans les brèches de la nécessité : Aristote

Avec la conception d'Aristote, nous allons pouvoir examiner de quelle manière la liberté est liée à la volonté. Une première précaution est de vérifier si l'usage du terme de volonté est adéquat dans le cadre des philosophies antiques, puisque certains auteurs récents pensent que la notion de volonté n'apparaît qu'avec le christianisme, et d'autres avec le stoïcisme ; je pense cependant qu'il est bien question de volonté dans la philosophie grecque classique. Ces jugements différents s'expliquent par la polysémie du terme de volonté, dont on ne trouve peut-être pas toutes les nuances à toutes les époques. Dans le langage courant actuel, on utilise le mot pour signifier :

- (a) un désir en général, ou un certain type de désir, en particulier un désir fortement affirmé : « je veux » est plus fort que « je désire » ;
- (b) la capacité de résister à un désir : faire preuve de volonté pour fournir un effort, ou pour ne pas se laisser aller à la facilité, à la faiblesse, à ce qu'on désapprouve ; cette volonté est synonyme de force de caractère ;
- (c) un acte volontaire par opposition à un acte involontaire : agir volontairement signifie agir de plein gré, suivant sa propre intention, tandis qu'agir involontairement signifie agir à son insu ou contre son gré, contre son intention.

Les trois significations se trouvent chez Aristote et dans la langue courante de son époque, mais sous des vocables différents :

- (a) Le verbe *boulomai* signifie « je veux », au sens de « je désire » ou « je souhaite » ou « je désire fortement », aussi bien dans la langue courante que chez Aristote. Aristote en fait aussi un usage spécialisé quand il distingue plusieurs types de désir ; il signifie alors un désir dont l'objet est donné par l'intelligence sous la forme d'un bien que l'on veut réaliser (*De l'âme*, III 10, 433a21-b13) ; on pourrait donner comme exemples « je veux être courageux » ou « je veux devenir écrivain ».
- (b) l'*egkrateia*, la maîtrise de soi (composé de *kratos*, la force), opposée à l'*akrasia* : l'absence d'emprise sur soi-même, le manque de fermeté, la faiblesse de caractère¹.
- (c) le fait d'agir « de plein gré » (*hekôn*), par opposition à « contre son gré » (*akôn*). Pour Aristote, toute action accomplie par désir ou par raisonnement est nécessairement de plein gré ; seules sont contre le gré les actions qui sont faites sous la contrainte, sans aucune contribution de l'agent, ou dans l'ignorance de ce qu'on fait. Par conséquent, invoquer une tentation extérieure n'est pas valide puisque celle-ci ne fait que susciter le désir de l'agent, qui est une cause intérieure, donc il y a contribution de l'agent (et on voit du même coup que, pour Aristote, l'agent est bien la personne complète avec toutes ses tendances, et non la seule instance de décision). Même la contrainte psychologique n'empêche pas le libre choix : si un tyran nous oblige à commettre une mauvaise action sous la menace de tuer un de nos parents, nous sommes toujours responsables de notre choix, même si les deux possibilités sont mauvaises ; mais quoi qu'on choisisse on récoltera l'indulgence et non le blâme². L'ignorance entraîne aussi des actions « contre son gré » mais seulement si on a du remords et si sans cette ignorance on n'aurait pas commis l'action. Dans tous les autres cas, on agit de plein gré, que ce soit

¹ La traduction traditionnelle d'*akrasia* par « incontinence » est correcte mais l'usage courant du mot peut induire en erreur.

² En effet, ce qui dépend de nous est limité à ce que notre nature est capable de supporter (*Éthique à Eudème*, II, 8, 1225a25-27).

spontanément ou après avoir réfléchi (c'est pourquoi les autres animaux et les petits enfants agissent aussi de plein gré, même s'ils n'ont pas, ou pas encore, la délibération).

La théorie déterministe reconnaît les distinctions de (b) et de (c), mais estime que, pour la première, un individu n'est pas responsable d'avoir de la volonté ou non, et que, pour la seconde, un acte volontaire au sens de non contraint n'est pas un acte libre car il dépend du caractère, or l'individu n'est pas responsable de son caractère, qui a été forgé par des conditions qu'il n'a pas choisies. Au contraire, Aristote défend le fait qu'un individu est dans une certaine mesure responsable de son caractère et de sa volonté.

Il commence par rappeler la conception platonicienne selon laquelle l'être humain possède une faculté de raisonnement (*logismos*) capable de commander à ses désirs et à ses émotions (*Éthique à Eudème*, II 1, 1219b26-31). Il précise que grâce à cette faculté seuls les êtres humains accomplissent des actions au sens propre du terme (II 6, 1222b19-20), c'est-à-dire des actions qui résultent d'une délibération (*bouleusis*) et d'une décision (*proairesis*). Dans leur définition conjointe, on retrouve le critère essentiel selon lequel une action libre est celle dont l'individu est la source : « la décision est le désir délibératif de ce qui dépend de nous » (*EE*, II 10, 1226b17). la délibération est un raisonnement pratique (et non théorique) qui prend pour point de départ une règle générale admise par notre intelligence. Ce peut être une règle simplement utilitaire (par ex. : « il faut manger des fruits pour être en bonne santé ») ou une règle morale (par ex. : « il faut être juste »).

Cependant, le raisonnement lui-même n'est pas un moteur de l'action : on peut raisonner et ne jamais agir. Le moteur de l'action est toujours un désir (ou une impulsion : *orexis*), et il y a des désirs plus ou moins bons selon leur objet. Ce qui fait qu'un individu suit des désirs plus ou moins bons, c'est son caractère. Le caractère (*éthos*) désigne l'ensemble des dispositions à agir de certaines façons ; par exemple : on peut être disposé à se mettre facilement en colère, à se montrer généreux, à s'intéresser aux autres ou seulement à soi-même, etc. Ainsi donc, les dispositions, quand elles sont bonnes sont des vertus (*aretè* ; nous parlerons désormais plus familièrement des « qualités »), quand elles sont mauvaises sont des vices (*kakia* ; nous dirons plutôt des « défauts »). Une personne qui a beaucoup de qualités n'a pas besoin de se forcer à agir bien, cela lui est spontané. Il est donc essentiel d'acquérir le plus tôt possible les meilleures dispositions. Bien entendu, l'éducation est essentielle pour l'orientation de ce développement — et on parle de l'éducation au sens large : non seulement celle qui vient des parents et des autres adultes qui s'occupent directement des enfants, mais aussi celle qui vient des valeurs et des exemples en vigueur dans la société (remarquons qu'Aristote considère comme impossible, à moins d'être mentalement déficient, de ne pas connaître les règles générales en vigueur dans sa propre société³). Toute la question est de savoir si l'individu est aussi au moins dans une certaine mesure responsable de son développement.

L'éducation agit principalement par l'installation de bonnes habitudes (*EE* II 2, 1219b39-1220a7 ; *Éthique à Nicomaque*, III 7, 1114a3-10). Pour les acquérir, certains enfants ont besoin de contraintes, d'autres non. Pour certains les éloges et les récompenses suffisent, ou encore les arguments ; pour les autres, les punitions peuvent être efficaces, mais c'est un pis-aller : si un individu évite de nuire aux autres seulement par crainte de châtiments, on ne peut pas dire qu'il soit vraiment bon, mais au moins la société sera préservée⁴. Les habitudes forgent le caractère au point qu'à partir d'un certain âge il n'est plus possible de se changer (*EN*, 1114a14-22). La raison intervient deux fois dans le processus : d'abord, lorsque l'éducateur fait appel à elle pour inciter

³ Il ne s'agit pas d'une vision naïve de la cohérence idéologique de sa société. Aristote est aussi conscient que Platon de l'hypocrisie sociale qui fait que l'absence de scrupules moraux est souvent récompensée par la richesse et les honneurs. Mais le fait que les malhonnêtes arrivent au pouvoir n'empêche pas que la malhonnêteté soit officiellement condamnée et que chacun sache quelle est la règle morale de principe.

⁴ Les indications sur l'éducation sont surtout développées au livre VIII de la *Politique*.

l'enfant à adopter rationnellement de bonnes habitudes ; ensuite, pour juger ces habitudes elles-mêmes et éventuellement les modifier, comme on peut le lire dans le passage récapitulatif suivant :

1. On devient bon et vertueux à trois conditions, qui sont la nature, l'habitude et la raison. En effet, il faut d'abord être quelque chose par nature, par exemple un homme et non l'un des autres animaux, et ainsi avoir une certaine sorte de corps et d'âme. Certaines qualités naturelles ne sont d'aucune utilité car les habitudes les font changer ; certaines, en effet, pouvant par nature aller dans un sens comme dans l'autre, sont orientées par les habitudes vers le pire ou vers le meilleur. Les autres animaux vivent surtout suivant la nature, et certains dans une faible mesure aussi suivant les habitudes, mais l'homme vit aussi suivant la raison car seul il possède la raison, si bien qu'il faut que ces trois conditions s'accordent entre elles. On agit souvent, en effet, contre les habitudes et contre la nature grâce à la raison, si l'on est persuadé qu'il vaut mieux faire autrement⁵. (*Politique* VII, 13, 1332a39-b8).

Le fait que de mauvaises habitudes puissent être corrigées par la raison constitue bien un espace de liberté par rapport à l'éducation reçue, même si c'est manifestement un espace assez réduit. Par ailleurs, peut-on dire que l'individu est responsable d'avoir de la raison ou non ?

Pour trouver la justification d'Aristote, il faut se tourner vers sa conception de la causalité.

2. Parmi les principes, tous ceux d'où viennent en premier les mouvements sont appelés « responsables » (*kurios*)⁶ (...). Puisqu'il y a des étants qui peuvent être disposés de façons contraires, il est nécessaire que ce soit aussi le cas pour leurs principes. En effet, de principes nécessaires résultent des effets nécessaires, mais ceux dont on parle ici peuvent être contraires, et beaucoup de ceux qui dépendent des humains sont de ce type, et ces derniers en sont les principes. Par conséquent, toutes les actions dont l'homme est principe et responsable (*kurios*), il est clair qu'elles peuvent se produire ou non, du moins toutes celles dont il est responsable qu'elles soient ou ne soient pas. Et tout ce qu'il dépend de lui (*ep' h' autô esti*) de faire ou de ne pas faire, il en est lui-même la cause ; et tout ce dont il est la cause dépend de lui.

Puisque les qualités et les défauts, ainsi que les actions qui en découlent, sont les uns louables les autres blâmables (car on ne blâme ou ne loue pas quelqu'un pour ce qui arrive par nécessité ou par hasard ou par nature, mais pour tout ce dont nous sommes nous-mêmes les causes, car ce dont un autre est la cause, c'est lui qui en reçoit le blâme ou l'éloge), il est clair que les qualités et les défauts concernent les actions dont l'individu lui-même est la cause et le principe. (*EE* II 6, 1222b20-1223a15).

Nous pouvons objecter que l'argument du blâme et de l'éloge n'est pas valide, car ces pratiques montrent seulement que l'on *croit* l'individu responsable de ses actions, or c'est précisément cette croyance qui est en question et dont certains disent qu'elle est une erreur de la société. Nous allons retrouver plus loin et davantage expliciter le rapport crucial entre le fait d'être principe des contraires et le fait que cela dépende de nous.

⁵ Pierluigi Donini (*Aristotle and determinism*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2010) estime que le *logos* signifie ici l'instruction orale, de même qu'en l'*Éthique à Nicomaque*, X 10, 1179b21-22, où, citant les mêmes trois conditions, Aristote précise que le *logos* est l'enseignement reçu (*didachê*) et consiste en les arguments rationnels par lesquels l'éducateur incite aux bonnes actions plutôt qu'il ne les impose. Ce passage-ci, cependant, est différent car le *logos* n'y désigne pas les raisons qui accompagnent l'installation des habitudes mais celles qui nous permettent des choix opposés aux habitudes installées par l'éducation.

⁶ « *kurios* » signifie : qui est le maître, dominant, décisif, principal. Dans notre contexte, on trouve souvent la traduction « souverain », qui conserve l'idée première de domination ; mais puisqu'il s'agit de désigner le principe le plus important, et qu'il faut éviter les termes techniques « décisif » ou « déterminant », la notion de responsabilité évoque adéquatément ce qui l'emporte parmi les éléments intervenant dans l'action.

Mais voyons d'abord un autre argument intéressant dans la suite du passage (*EE* II 8, 1224a30-b29). Après avoir discuté de ce qu'on appelle « de plein gré » et « par choix délibéré », Aristote conclut que l'individu est responsable de tout ce qu'il fait de son plein gré, y compris ce qu'il fait sous la pression d'une tendance qu'il désapprouve lui-même. Cette situation concerne aussi bien la personne qui se maîtrise que celle qui ne se maîtrise pas : dans les deux cas elle doit réprimer une partie d'elle-même (soit son désir soit son raisonnement) et elle éprouve à la fois un plaisir et une souffrance. Cette analyse nous indique implicitement que la liberté n'est pas la maîtrise, car la personne qui se contraint elle-même est également opprimée dans l'une de ses tendances. Pour être libre il faut que toutes les tendances intérieures concordent. La justification du caractère volontaire de l'action se trouve dans la distinction entre cause intérieure et extérieure :

3. Lorsque quelque chose d'extérieur met en mouvement ou arrête quelqu'un contre son élan intérieur, nous parlons de contrainte, et lorsque ce n'est pas le cas, il n'y a pas de contrainte ; or, celui qui se maîtrise et celui qui ne se maîtrise pas sont poussés par leur élan intérieur (car ils possèdent les deux tendances), de sorte qu'aucun des deux n'est contraint mais ils agissent volontairement en suivant ces élans et sans y être forcés. En effet, le principe qui vient de l'extérieur, qui empêche ou qui pousse contre l'élan, nous l'appelons nécessité, comme dans le cas où l'on prend la main d'une personne pour en frapper une autre, contre la volonté et le désir de cette personne ; mais quand le principe vient de l'intérieur, il n'y a pas de contrainte. (*EE* II 8, 1224b7-15 ; cf. *EN*, III, 7, 1113b19-22).

Nous pouvons désormais conclure que le rapport entre la volonté et la liberté dépend de la signification qu'on donne à la volonté. Si l'on considère la signification de la volonté qui correspond à la maîtrise de soi chez Aristote, c'est-à-dire à une faculté par laquelle on résiste à la tentation d'un désir, elle n'est pas un principe de liberté, et l'individu qui l'exerce le plus sur lui-même n'est pas le plus libre. La liberté n'est pas la domination d'une tendance sur une autre, quelle que soit celle qui domine, mais est plutôt l'accord spontané entre les diverses tendances et la décision qui satisfait l'individu tout entier. En revanche, si nous considérons l'autre signification de la volonté, celle de l'acte volontaire par opposition à l'acte contraint, la définition de cet acte volontaire pourrait correspondre à celle de l'acte libre, en tant qu'acte dont le principe est intérieur à l'individu et dont il est par conséquent responsable (*keuros*). Cependant, l'extension du champ de l'acte volontaire est trop vaste, puisqu'en font partie aussi les actes des animaux et des jeunes enfants, qui ne sont pas capables de délibération et de décision mais agissent par une réponse immédiate à un stimulus. En outre, on pourrait objecter que les actes commis par habitude ne sont pas libres, puisqu'eux aussi sont immédiats et spontanés. Ici il faut distinguer deux cas : si l'habitude a été acquise passivement, effectivement elle ne comporte rien de plus que l'instinct ou le dressage chez les animaux ; mais si elle a été approuvée par la raison, elle est le résultat d'un choix libre et d'une constitution autonome du caractère, et la spontanéité de chaque action est une expression de cette liberté même si le raisonnement de départ n'est pas à chaque fois répété.

L'argument principal du passage en faveur de notre marge de liberté réside dans l'affirmation que les causes des actes volontaires ne doivent pas être cherchées à l'extérieur de la personne mais seulement en elle. Pour qu'on puisse ainsi distinguer l'intérieur et l'extérieur, il faut que la continuité des enchaînements causaux soit interrompue, que *l'individu forme un système causal qui n'est pas en continuité directe avec les conditions qui l'ont lui-même formé mais qui, une fois constitué, atteint une certaine indépendance par rapport à elles.*

Cette possibilité repose sur la thèse ontologique selon laquelle toutes les causes (ou combinaisons de causes) ne produisent pas nécessairement un seul effet mais certaines laissent ouverts plusieurs possibles dont la réalisation de l'un ou de l'autre n'est pas prédéterminée.

Aristote présente cette thèse d'abord dans le traité *De l'Interprétation* (traité consacré au langage propositionnel), lorsqu'il examine la vérité des propositions futures. Le dilemme est simple et a souvent été reformulé depuis :

si les propositions futures sont déjà vraies ou fausses dans le présent, c'est que les événements qu'elles expriment sont déjà déterminés à se passer d'une certaine façon ; si, au contraire, il y a des événements futurs qui ne sont pas prédéterminés (c'est-à-dire qui ne peuvent en fait se produire que d'une seule façon), alors les propositions qui les expriment ne sont encore ni vraies ni fausses. C'est cette dernière position que défend Aristote :

4. Pour les événements présents et passés, il est nécessaire que l'affirmation et la négation soient vraies ou fausses (...), mais pour les événements particuliers futurs il n'en va pas de même. En effet, si toute affirmation ou négation est vraie ou fausse, tout doit exister ou ne pas exister par nécessité (...). Rien donc n'existe ou ne se produit par hasard ni de n'importe laquelle des deux façons, et rien ne pourra ou bien être ou bien ne pas être, mais tout sera par nécessité et non de n'importe laquelle des deux façons. (...)

On parle des événements « particuliers » futurs car les propositions qui annoncent des phénomènes réguliers de la nature sont déjà vraies : on peut dire avec certitude quand il y aura une éclipse ou à quelle heure se lèvera le soleil demain. La binarité de l'expression « de n'importe laquelle des deux façons », alors qu'il y a en général plus de deux possibilités dans chaque situation, s'explique par la formulation de chaque possibilité sous la forme de deux propositions contradictoires : « ou bien ceci se produira ou bien ceci ne se produira pas », l'intérêt de cette formulation étant qu'elle fait bien apparaître que, si l'une est fausse, l'autre doit être vraie, et réciproquement.

Aristote tire ensuite de la thèse néecessitariste une conséquence fataliste : rien ne sert de faire quoi que ce soit puisque de toute façon les choses vont arriver comme elles ont depuis toujours été destinées à arriver :

Par conséquent, il n'y aurait pas besoin de délibérer ni de se donner de la peine dans l'idée que, si nous faisons telle chose, telle chose arrivera, et si nous ne le faisons pas, cela n'arrivera pas. (...)

Il faut remarquer que les penseurs néecessitaristes ont très tôt répondu à cette objection, en précisant que nos actions font partie du système déterministe et que donc elles ont bien des conséquences différentes, de sorte qu'il faut tout de même agir pour le mieux même si on ne sait pas ce qui va se produire de toute façon. Ce fatalisme causaliste est plus solide que le fatalisme acausal que rejette Aristote.

La suite du texte est plus importante par sa justification de l'existence des possibles :

Si donc tout cela n'est pas possible [c'est-à-dire que rien ne se produise autrement que par nécessité] — car nous voyons qu'il y a un principe des événements futurs à partir de la délibération et à partir de l'action, et que d'une manière générale dans les choses qui ne sont pas toujours en acte se trouve la possibilité d'être et de ne pas être, celles pour lesquelles les deux possibilités — qu'elles soient ou qu'elles ne soient pas, qu'elles se produisent ou ne se produisent pas — sont ouvertes (*endechetai*). Et nous voyons clairement que beaucoup de choses sont de ce type, par exemple : ce manteau a la possibilité d'être déchiré, or il ne sera pas déchiré mais il sera usé avant ; et il a aussi bien la possibilité ne pas être déchiré, car être usé avant n'existerait pas s'il n'était pas possible qu'il ne soit pas déchiré ; et par conséquent ce sera pareil pour tous les autres événements qui sont dits selon une puissance de ce type [c'est-à-dire la puissance d'effets contradictoires]. Il est donc manifeste que tout ne doit pas être ou se produire par nécessité mais que certaines choses sont de n'importe laquelle des deux façons et qu'à leur propos ni l'affirmation ni la négation n'est plutôt vraie, tandis que d'autres sont plutôt et le plus souvent de l'une des deux façons quoiqu'il soit ouvert que l'une des deux se réalise et pas l'autre (*De l'Interprétation*, 9, 18a28-19a22).

L'argument d'Aristote est d'abord empirique : « nous voyons... », ce qui ne suffit pas puisque notre expérience peut être une illusion. L'exemple du manteau, qui peut être ou bien d'abord déchiré ou bien d'abord usé,

repose sur la causalité imprévisible de l'action humaine. En effet, il est imprévisible par principe si le propriétaire du manteau va l'exposer à une situation où il sera déchiré ou non ; ce qui dépend donc de décisions humaines n'est pas encore déterminé mais possède des possibilités ouvertes.

La démonstration la plus aboutie de cette particularité de la causalité humaine se trouve dans un passage de la *Métaphysique* dans lequel Aristote défend le fait qu'il existe des causes non nécessaires (c'est-à-dire contingentes : c'est le sens ici de l'expression « par accident », *kata sumbebèkos*). C'est un passage difficile, elliptique, aux formulations parfois obscures, et qui n'est pas en général utilisé par les interprètes dans le cadre de l'étude de l'action humaine ; mais si l'on s'avise que c'est bien là son objectif, il s'éclaire et devient beaucoup plus compréhensible.

5. Il est clair qu'il existe des principes et des causes susceptibles d'être produits et supprimés mais qui ne sont pas produits ou supprimés. En effet, s'il n'en est pas ainsi, tout existera par nécessité, s'il est nécessaire qu'il y ait une cause non accidentelle de tout ce qui se produit ou est supprimé. Telle chose va-t-elle se produire ou non ? Seulement si telle autre se produit, sinon non. Et celle-ci, si une autre se produit. Et ainsi il est clair que, en retranchant toujours du temps d'un temps limité [c'est-à-dire en partant d'un événement futur et en remontant l'enchaînement de ses causes jusqu'au moment présent], on arrivera au présent, de sorte que cet homme mourra de mort violente s'il sort de chez lui [on peut supposer une situation où un homme passe sous un toit au moment où une tuile tombe, qui lui brise le crâne]. Or, il le fera s'il a soif [car il ira chercher de l'eau à la fontaine en empruntant son chemin habituel, qui passe sous ce toit], et il aura soif si autre chose se produit ; et on arrivera ainsi à ce qui se passe maintenant ou à ce qui s'est passé avant. Par exemple, s'il aura soif c'est parce qu'il mange des mets épicés ; et c'est ce qui se passe maintenant ou non ; par suite, nécessairement il mourra ou ne mourra pas. Et le même raisonnement vaut si l'on remonte à ce qui s'est passé précédemment, car le passé appartient désormais à la chose ; tous les événements futurs seront donc par nécessité, par exemple que l'homme vivant mourra ; car il y a déjà quelque chose qui s'est produit, par exemple les contraires dans le même corps [l'allusion à la maladie dans la phrase suivante indique la signification de cette proposition : un corps en bonne santé possède un équilibre entre ses éléments contraires, c'est-à-dire les humeurs et les qualités fondamentales froid/chaud, sec/humide ; la présence de ces contraires est une première condition pour qu'un déséquilibre puisse advenir]. Mais le fait qu'il mourra de maladie ou de mort violente n'est pas encore nécessaire ; ce le sera si telle chose se produit. Il est donc clair qu'on doit remonter jusqu'à un certain principe, mais que ce principe ne remonte plus à autre chose. Celui-là sera donc le principe de ce qui peut se produire de n'importe laquelle des deux façons, et rien d'autre ne sera cause de l'apparition de ce principe. (*Métaphysique* E 3, 1027a29-b14)⁷.

La dernière phrase exprime-t-elle la possibilité d'une action sans cause ? Elle affirme plutôt qu'il y a des principes bivalents, en l'occurrence la capacité d'un homme à sortir ou non de chez lui parce qu'il a soif. De la soif au mouvement pour l'étancher, il n'y a pas d'automatisme ; selon les individus, ou selon l'activité que chacun est en train de mener, la décision de remédier à sa soif sera plus ou moins retardée, et l'on peut poser que, même si l'on connaît bien un individu et ses habitudes, cette décision est imprévisible. L'événement qui est dit pouvoir se produire des deux façons est le fait de sortir ou non, et la faculté de décision en est le principe ambivalent. En quel sens ce principe est-il dit n'avoir aucune cause ? Il est bien évident que la décision

⁷ D'une manière générale, Aristote estime que toute série de causes et d'effets doit s'arrêter à une première cause car, dans une série infinie, toutes les causes sont intermédiaires c'est-à-dire déclenchées par la précédente, de sorte qu'aucune ne commence le processus, qui donc ne peut avoir lieu (*Métaphysique* 994a1-b31). Mais il s'agit là d'une autre question que celle de la particularité de la causalité décisionnelle.

a des causes, sous la forme de motivations : je ne sors pas tout de suite malgré ma soif parce que je veux achever une activité, ou parce que j'attends une visite ou parce que je veux apprendre à supporter la soif, etc. Ce que veut dire Aristote, c'est que la décision ne fait pas partie du même enchaînement causal que les autres événements. Il y a peut-être une nécessité mécanique à ce que, si je sors à cet instant-ci et me dirige vers la fontaine suivant mon chemin habituel, je passe sous un toit au moment précis où tombe une tuile. Mais il n'y a pas de nécessité mécanique à ce que je décide de sortir à tel ou tel moment précis. Sans être très explicite (du moins dans les écrits que nous possédons, sachant que la *Métaphysique* est, par endroits, davantage une ébauche qu'un achèvement publiable), Aristote propose en tous cas clairement qu'une certaine causalité brise les enchaînements nécessaires et constitue un nouveau commencement, et tous ses exemples indiquent qu'il s'agit de la causalité de la décision humaine.

Une confirmation se trouve encore au livre Q (*Théta*) de la *Métaphysique*, où il précise que les puissances capables de produire aussi bien l'un que l'autre des contraires sont les puissances accompagnées de raison, donc les puissances qui se trouvent chez les êtres animés qui possèdent une faculté raisonnante (un *logos*). Il donne pour exemples le fait que la chaleur, puissance sans raisonnement, ne peut que chauffer et non refroidir, tandis que la médecine, puissance raisonnante, peut produire aussi bien la maladie que la santé (Q 2, 1046a36-b8). De quoi va dépendre que le médecin utilise sa science pour soigner ou pour rendre malade ? De sa décision ; et celle-ci, en vertu de l'analyse de E 3, est un principe qui n'est pas produit par une nécessité antérieure. Ses motivations ne sont pas seulement les résultats de sa personnalité, forgée par son environnement et ses habitudes, mais elles sont posées, au moment de la décision, par le jugement de son *logos* et par les valeurs qu'il s'est choisies.