

Vendredi 8 décembre 2017

Qu'est-ce qui change dans notre compréhension de l'action humaine quand la morale est traitée comme une science politique ?

(L'action humaine, le raisonnement pratique, la responsabilité dans l'*Éthique à Nicomaque*, III, 1-7).

Antoine Bocquet

Introduction

1. Le début du livre III (§§ 1-7, sur lesquels seuls portera l'exposé) concerne principalement la définition de l'action humaine et le raisonnement pratique (c'est-à-dire la délibération).

2. **Contexte** – Pour contextualiser un tout petit peu la lecture, il faut retenir plusieurs éléments qu'on a déjà rencontrés dans les livres I et II :

2.1 D'abord l'idée que les choses pratiques ne sont pas susceptible du même genre de rigueur que celui qu'on rencontre dans d'autres domaines. Il en va ici de la valeur même de la philosophie en matière pratique, ou de la possibilité d'une science politique au sens fort du terme, donc l'enjeu est énorme et on doit formuler un premier problème :

Sous prétexte que les choses pratiques ne sont pas susceptibles de précision, est-ce à dire qu'elles n'ont pas leur genre de rigueur à elles, qu'on n'en peut rien dire de sérieux ? Et, si on répond que, pas du tout, on peut bel et bien en dire quelque chose de sérieux, alors la question devient de savoir de quel genre de sérieux elles sont susceptibles, de quel genre, et pourquoi. Est-ce qu'il n'y a pas de rationalité pratique, et qu'il n'existe pas un type de raisonnement spécifiquement pratique ?

☞ La réponse à ce problème (comme l'indiquent les discussions des §§ 4 et 5), est que, s'il y a place pour quelque chose comme une *délibération* (c'est-à-dire un raisonnement pratique applicable à la vie de la cité), c'est précisément parce que les choses sur lesquelles nous délibérons ne sont pas susceptibles de précision. En effet, ces choses n'arrivent pas de façon nécessaire ou mécanique (pas la nature, ni la nécessité). L'existence d'un domaine des choses pratiques, comme domaine de choses contingentes, est donc non pas une objection à l'existence du raisonnement pratique, mais au contraire sa condition de possibilité.

Mais il ne suffit pas que les choses sur lesquelles nous opérons soient contingentes pour rendre nos délibérations sensées, il faut en outre que nous puissions agir sur ces situations ; il faut donc, pour qu'un raisonnement pratique ait un sens, que l'homme soit un agent ou une cause de l'action, une cause non déterminée par autre chose que lui-même (= un principe) : et, de fait, les choses pratiques ne sont pas des choses qui arrivent par hasard seulement, mais ce sont aussi des choses qui peuvent être délibérées et produites par l'homme.

Voilà pourquoi il importe tout d'abord de montrer que l'homme a la possibilité de produire ou de ne pas produire des actions, ce qui sera le premier objectif des développements du livre III. C'est en effet un prérequis à l'idée de rationalité pratique, parce que, si ce que je fais doit arriver nécessairement, cela ne sert à rien de délibérer, et si ce que je fais arrivera finalement par hasard, alors la délibération sera vaine également.

2.2. Le deuxième élément à retenir est une affirmation centrale du prologue : que **la politique est la science architectonique (de la morale)**. Aristote présente d'ailleurs explicitement son enquête comme relevant d'une science politique (« notre enquête, qui constitue une forme de politique », dit-il, p. 36, et Tricot note qu'il faut comprendre : une forme = non la politique active mais une science de la politique).

Comment comprendre cela ? On peut hésiter *a priori* entre deux interprétations : soit Aristote indique pour horizon de la morale l'horizon étroit d'un groupe refermé sur lui-même (la *polis*), soit on peut comprendre (en insistant sur ce qu'a de dynamique la vie de la *polis*) que, dire cela indique que notre morale a une chance d'être véritablement en notre propre pouvoir, quand nous cherchons collectivement à nous déterminer nous-mêmes. Or, parmi les choses que nous pouvons produire, il y a des dispositions vertueuses (en nous-mêmes, parmi les jeunes générations et parmi nos concitoyens) ; ces dispositions rendront possibles des comportements vertueux (même s'il faut dire qu'elles ne les rendront que plus probables et non nécessaires, car ces comportements relèvent eux-mêmes des choses pratiques).

Pour cela encore, il faut que nous nous donnions un concept de l'action qui rende possible une telle liberté de détermination, il faut, en d'autres termes, que l'action humaine soit véritablement à la fois indéterminée en elle-même, et efficace quant aux choses qu'elles peut produire dans le monde (et en particulier quant aux vertus qu'elle peut produire chez les citoyens).

C'est ce que montre *a contrario* le fait que, selon une indication de la fin de I, 1, celui qui suit ses passions ne retirera aucun profit de l'étude de la science politique. Et c'est tout simplement que celui-ci confond le vrai bien et le bien apparent, parce qu'il est intempérant ou parce qu'il est trop jeune et manque d'éducation :

« Pour des étourdis de cette sorte, la connaissance ne sert à rien, pas plus que pour les intempérants ; pour ceux, au contraire, dont les désirs et les actes sont gouvernés par des principes, la Science morale sera d'un grand profit » [Je modifie la trad. de Tricot pour me rapprocher de celle de Rackham].

2.3. C'est en adoptant cette seconde hypothèse (c'est-à-dire l'idée que la vie civique est le contexte qui rend possible la formation des vertus) qu'on peut comprendre ce qu'est pour Aristote **la vertu**, cette disposition acquise à bien agir, c'est-à-dire à agir en s'efforçant de se tenir dans un sommet entre deux vices.

On acquiert une telle aptitude grâce à une éducation convenable, qui nous apprend à gouverner nos désirs. Et c'est le premier ressort de l'action politique qu'elle peut former les citoyens à la vertu. Le second ressort étant la délibération elle-même.

Par ailleurs, puisque la vertu est un sommet entre deux vices, on a déjà un autre indice de ce qui fait la spécificité, la difficulté spéciale, du raisonnement pratique : il s'agit d'agir dans une situation qui rend l'action excellente aussi fragile que belle, même si cette même situation, ce même contexte qui est le nôtre, grâce à l'éducation convenable, peut rendre la probabilité de telles actions plus forte.

3. Thèmes – Et on en arrive ainsi au **thème des développements du livre III** : puisque la vertu est une disposition acquise, puisqu'une telle disposition s'acquière par l'exercice habituel d'actions gouvernées par des délibérations, il faut comprendre ce qu'est l'action délibérée, et si elle est possible à l'individu humain.

C'est-à-dire qu'il faut comprendre comment l'action humaine, sans être nécessité, peut être à la fois gouvernable en elle-même, et en même temps capable de déterminer un changement dans les choses qui nous importent.

4. Structure – Même si le plan est plus complexe quand on le regarde dans les détails, on pourrait distinguer 3 moments.

A- D'abord, Aristote va montrer que l'action humaine est possible et on va trouver une théorie contextuelle et descriptive de l'action humaine qui inscrit l'action humaine dans des potentialités qui sont celles de la nature vivante en contexte. Je dis que c'est une théorie descriptive (en reprenant une suggestion d'E. Anscombe dans son livre *L'Intention*), en ce sens qu'elle n'a pas besoin d'en passer par une discussion sur les mécanismes de la volonté (même si une telle théorie n'est pas absente de l'œuvre d'Aristote, et doit être cherchée dans ses traités de biologie, notamment dans *Les mouvements des animaux*).

Aristote ne coupe jamais l'agent du contexte de son action, et c'est ce contexte justement qui, correctement compris et décrit, rend dans une large mesure possible l'action volontaire, mais aussi peut faire échouer l'action à atteindre ses fins (§§ 1-3).

B- Ensuite, après avoir inscrit l'action humaine dans la nature (c'est-à-dire après avoir parlé de ce que l'action humaine a en commun avec l'action animale en général), Aristote insistera sur la spécificité de l'action humaine, et c'est le thème de l'action délibérée (l'action spécifiquement et pleinement humaine, celle qui rend possible l'accomplissement du vivant politique) qui sera abordé (§§ 4-5).

C- Thème auquel s'ajoutera – à la fin de la partie considérée – l'idée que l'action volontaire peut former des dispositions aux bonnes actions comme aux mauvaises actions (§ 7, le § 6 marquant une transition) : de même que le vicieux est méchant volontairement, le vertueux est celui qui agit conformément à une vie tout entière gouvernée par le bien, donc inscrite dans l'horizon politique de la cité.

Le § 6 marque une transition qui n'est pas sans intérêt : dans ce passage, Aristote se demande si la volonté qui oriente l'action peut être mauvaise.

Et ici Aristote discute deux sophismes ou deux opinions :

- celle de Socrate dans le *Gorgias* : Nul n'est méchant volontairement
- celle de Protagoras : pour chacun est bon ou mauvais ce qu'il juge être bon ou mauvais

Il résulte de la discussion, pour Aristote, que tous les hommes agissent en vue du bien apparent, sauf que ce qui paraît bien au sage est ce qui est véritablement bien. L'existence d'une volonté mauvaise n'est donc pas une impossibilité comme le prouve le comportement de l'homme vicieux.

Ce qui est caractéristique de la démarche aristotélicienne qui procède souvent en présentant d'abord les apories qui résultent des vues du public et des sages, avant d'offrir son propre compte-rendu de la question en sorte de préserver autant que possible ce qu'il y a de vrai dans les opinions qui donnent lieu au problème, en le présentant de façon plus précise. Comme dit Descombes, la philosophie, pour Aristote est donc une réfutation des réfutations sophistiques, une analyse gouvernée par le désir d'éclairer les paradoxes suscités par les sophistes.

Cela me permet de signaler au passage une suggestion que font Gautier et Jolif dans leur commentaire du livre III de l'*Ethique à Nicomaque* : ils suggèrent que l'ensemble du livre III est en fait gouverné par la critique du sophisme « Nul n'est méchant volontairement ».

*

Commentaire linéaire

La transition avec le livre II

Quand on entame la lecture du livre III, on tombe sur une difficulté immédiate, c'est de comprendre exactement le lien entre les développements sur la vertu dans le livre II et ces développements sur l'action volontaire qu'on trouve au début du livre III.

Début : « Puisque la vertu a rapport à la fois à des affections [passions, émotions = pathè ≠ praxéis] et à des actions, et que ces états peuvent être soit volontaires... soit involontaires... il convient de distinguer entre le volontaire et l'involontaire » ; et immédiatement, dans la phrase suivante, Aristote passe à la différence entre l'acte volontaire et l'acte involontaire, sans expliquer pourquoi il a écarté les affections de son examen.

On comprend bien l'intérêt – dans le livre III – de faire précéder la question du raisonnement pratique par une analyse des actions, puisque le raisonnement en matière pratique n'a de sens que s'il y a des actions qu'il dépend de nous de faire ou de ne pas faire (car c'est à leur propos qu'on pourra délibérer). Mais il est difficile de comprendre précisément comment se fait l'articulation entre ces

développements et ceux qui précèdent sur la vertu (dans le livre II). On comprend en gros le lien, mais pas précisément pourquoi la discussion doit prendre la forme qui est la sienne au début du livre III. Pourquoi commencer par distinguer toutes ces catégories d'actions : distinguer, parmi les actions humaines, celles qu'il dépend de l'agent de faire ou de ne pas faire, et celles qu'il ne dépend pas de l'agent de ne pas faire, et parmi celles qu'il dépend de nous de faire ou pas, celles qui sont pleinement volontaires, celles qui sont involontaires, mais aussi celles qui sont non volontaires et celles qui sont mixtes ? (objet des §§ 1-3).

Il y a là un point extrêmement important et un enjeu énorme qui a été bien saisi par les lectures d'Aristote par les philosophes analytiques britanniques (Anscombe, Ryle, Kenny, Wiggins). Résumons-le très schématiquement.

Disons que, si la théorie aristotélicienne de l'action morale est une théorie de l'action volontaire, c'est parce qu'elle ne veut pas être une théorie de la volonté. Pour le Stagirite, une discussion minutieuse sur le caractère volontaire ou involontaire des actions devient nécessaire à partir du moment où l'idée de décrire l'action volontaire comme une action accompagnée par un certain état mental s'avère insatisfaisante.

Pour simplifier un débat qui, dans l'Éthique à Eudème occupe d'importants développements, mais dont on ne trouve pas la trace dans EN (sauf peut-être quelques échos en III, 4), on peut dire – en modernisant extrêmement – que la difficulté principale tient au fait que **la présence actuelle d'une affection au moment où j'agis n'est pas requise pour qu'on puisse qualifier une action de volontaire** (par exemple, l'action criminelle d'un ivrogne est réputée volontaire) ; il y a en outre le problème logique : comment mon action peut-elle être gouvernée par une fin qui n'est pas encore présente ? [Il y a d'autres arguments que je présenterai plus loin] Et voilà pourquoi, chez Aristote, la théorie de l'action humaine n'en passe pas par une théorie de la volonté.

Donc, la théorie aristotélicienne de l'action morale implique de commencer par une description la plus scrupuleuse possible des conditions qui sont susceptibles de rendre l'action volontaire ou involontaire, à raison même du côté insatisfaisant (mais non totalement erroné) de la doctrine qui rattache l'acte volontaire à la présence de certains états mentaux chez l'agent. En fait, conformément à la méthode d'Aristote, c'est en raison du côté insatisfaisant de telles opinions, qu'il faut procéder à une analyse plus minutieuse de l'action volontaire ou involontaire.

I. L'action humaine

L'analyse de l'action humaine commence par la discussion des conditions qui rendent l'action involontaire (§§ 1-2).

☞ Cf. le tableau de Kenny (qui peut aider à suivre)

§§ 1-2 : deux catégories d'actions involontaires (p. 117) : par force ou par ignorance

a- (§1) : l'acte accompli par contrainte est celui où l'agent n'apporte aucune contribution (comme par exemple, pour un marin, être emporté par une bourrasque).

* Première difficulté qui est discutée : qu'en est-il des actions accomplies par crainte d'un mal plus grand ? Entrent-elles dans la catégorie des actions involontaires car forcées, ou bien non ? Aristote considère qu'elles entrent dans une catégorie d'actions « mixtes ». L'exemple est celui de la cargaison jetée dans la tempête. La solution de la difficulté est que, si on pouvait, on ne jetterait pas cette cargaison, mais, étant donnée la circonstance, on la jette. L'acte est donc plus volontaire qu'involontaire : en ce sens que, dans le contexte donné (et on doit toujours agir dans un contexte donné), et même si ce contexte me déplaît, c'est bien moi qui jette la cargaison.

* Je passe rapidement sur le développement qui suit et qui consiste à indiquer que ces actions mixtes, accomplies sous la contrainte (mais que nous n'accomplirions pas dans un autre contexte) seront objet d'éloge (si elles conduisent à un bien plus grand), de blâme (si elles conduisent à un médiocre bien), d'indulgence (si elles sont accomplies sous une pression insupportable), ou de blâme encore (si elles impliquent de commettre un grand mal que rien ne peut justifier). J'espère y revenir plus loin dans une discussion sur la responsabilité. [On trouve des illustrations dans Gautier-Jolif].

* L'autre difficulté intéressante qui est discutée ici l'est à l'avant-dernier § qui est très difficile.

Il est dit que l'agrément et la noblesse d'une chose ne nous contraignent pas mécaniquement à agir : il n'y a pas de causation mécanique de nos actions qui nous force à les adopter. Nous accomplissons toute action parce que nous visons l'agrément ou la noblesse (ou la beauté de l'acte), c'est en vue de cela que nous agissons. Mais agir en vue d'une chose n'est pas agir déterminé par cette chose.

☞ Ce passage est très difficile et embrouillé (notamment le lien entre les idées du début et l'argument qu'on attendrait ensuite, mais qui ne semble pas coller = le texte est peut-être corrompu), mais je crois qu'on peut comprendre assez nettement la chose suivante : il y a une finalité de nos actions, nous agissons en vue de l'agrément ou du bien, mais cela ne veut pas dire que nos actions sont commandées par le bien ou l'agrément. Cela présente de plus une impossibilité logique car le bien en question n'existe pas au moment de la réalisation de l'acte qui doit l'atteindre.

Le raisonnement dialectique de la fin du § 1 est très difficile à suivre, parce qu'il y a une rupture non explicitée.

[C'est là une façon de critiquer la suggestion malencontreuse de Spinoza lorsque, dans la *Lettre à Schuller*, il présente l'action humaine comme étant toujours déterminée par des causes comparables à l'impulsion qui fait se mouvoir une pierre].

En outre, ce dernier § du § 1 (au moins la première idée exprimée) n'est-il pas déjà une façon de répondre au sophisme « Nul n'est méchant volontairement » (qui sera explicitement critiqué au § 6) ? On peut penser que oui, si on interprète ce sophisme de la façon

suiuante : quand je suis méchant, j'agis sous la contrainte du plaisir (« Sous le fouet du Plaisir ce bourreau sans merci », comme dit Baudelaire), donc dans la confusion entre le bien véritable (que je crois chercher) et le bien apparent (que ma perversion me présente comme véritable).

Aristote nous donne le moyen de répondre à cette interprétation, en disant : quand j'agis par plaisir, je n'agis pas sous la contrainte du plaisir.

De même, dans le § suivant, il indiquera que, lorsque j'agis dans l'ignorance, je n'agis pas pour autant à cause de l'ignorance.

Si, quand j'agis par plaisir, je n'agis pas contraint et forcé par le plaisir, c'est parce que la fin en vue de laquelle j'agis n'est pas la cause de mon action : en effet, c'est moi qui suis la cause de mes actions quand ces actions sont volontaires) ; la cause c'est moi, comme agent du changement, c'est-à-dire du mouvement ou de l'abstention du mouvement.

L'action accomplie par plaisir sera donc un exemple d'action volontaire (la différence entre le vertueux et le vicieux étant ici que ce n'est pas la même chose qui leur fait plaisir).

b- (§ 2) L'autre point qui peut rendre l'action involontaire c'est d'avoir été accomplie à cause de l'ignorance.

Alors, il faut distinguer l'acte fait par ignorance qui est involontaire, et l'acte qui, quoique fait par ignorance, est finalement conforme à ce que je voulais, et sera donc dit simplement non volontaire.

Enfin, il faut distinguer l'acte accompli par ignorance et l'acte accompli dans l'ignorance.

L'homme ivre ou en colère agit dans l'ignorance, mais son action est déterminée par l'ébriété ou la colère ; or, à cause de son comportement déréglé, c'est lui qui est bien la cause de la colère et de l'ébriété. Voilà pourquoi on aurait tort de tenir les actions des gens vicieux pour des actions involontaires (comme si le principe de l'action ne résidait pas dans l'agent, ou comme si l'agent n'était pas la cause de l'action) = à un certain moment, il lui appartenait de faire ou de ne pas faire.

En revanche, l'ignorance peut entraîner en elle-même des actions involontaires : quand on ignore ce qu'on fait précisément au moment où on le fait, la manière dont on le fait, l'objet précis de notre action, l'instrument qu'on emploie.

Si l'agent qui a agi de la sorte, en ignorant une des circonstances de l'action, le regrette, alors son action sera involontaire de ce point de vue, mais elle sera simplement non volontaire, si, au contraire, il se réjouit de son action.

Aristote prend ici une foule d'exemples intéressants de ces actions accomplies par ignorance ; et on pourra, là encore, se demander si le fait qu'une action soit accomplie à cause de l'ignorance est toujours une excuse.

Si je tente de résumer la discussion des §§ 1-2, on pourrait donc dire la chose suivante :

Dire que nos actions ont des buts, c'est dire qu'elles sont accomplies en vue de fins, mais non pas déterminés mécaniquement par des désirs. Parce que les actions que nous posons pour atteindre ces buts, il nous appartient, selon notre délibération, de les faire ou non.

Nos actes ne sont pas déterminés par nos fins, mais on peut les considérer comme nôtres, dans la mesure où nous sommes, nous, à l'origine de la séquence causale ; une séquence que nous avons la possibilité d'initier comme de ne pas initier (= c'est le seul point en discussion ici).

Enfin, nous pouvons les considérer comme nôtres, soit 1° pour y reconnaître ce que nous voulions faire (que cela correspond ou non à notre visée initiale¹) ;

soit 2° pour y reconnaître ce que (bien que nous l'ayons fait nous) nous aurions voulu être autre, et peut-être même nous aurions autant aimé ne pas faire ; et là encore, il y a deux cas de figure : si nous avons su... nous aurions agi autrement (action accomplie par ignorance : aggraver l'état de quelqu'un en croyant le guérir), si nous avons pu, nous aurions agi différemment (action accomplie sous la contrainte de la nécessité, jeter la cargaison dans la tempête pour sauver l'équipage).

Enfin, cette analyse montre que même l'action involontaire – à un certain point de vue – peut être mon action (sinon, il n'y aurait pas de sens pour les gens à nous plaindre à cause d'elle, par exemple).

* Un des intérêts des discussions sur les actions mixtes (même si ce n'est pas explicitement leur objet à ce moment-là) est de préparer à comprendre la difficulté de savoir ce qu'il faut préférer comme attitude dans une action qui est contrainte par les circonstances (et ce sera l'objet des développements sur le raisonnement pratique d'élucider en partie ce point). Car c'est là une des situations typiques où une délibération aura lieu : étant donné le but qui est le mien, comment le réaliser au mieux dans les situations qui nous sont actuellement données ? Mon action, en ce cas, n'est pas forcée, puisqu'il y a place pour ma délibération. (cf. Bodéüs p. 135 en haut)

* Enfin, comme je suggèrent les exemples pris par Aristote, la tragédie, mais aussi la possibilité de se défendre devant un tribunal naissent de ce que toutes les descriptions vraies d'un acte ne sont pas des descriptions de ce en quoi cet acte est intentionnel. Dans la *Rhétorique* Aristote donne des exemples de cette ressource, car il s'agit souvent pour un accusé ou un avocat,

¹ Aristote distingue ainsi ce que nous aurions voulu faire même si cela est non volontaire, et ce que nous aurions voulu ne pas faire si nous avons su (et qui est involontaire). Il convient ainsi de distinguer, parmi les actions accomplies par ignorance, celles qui sont proprement involontaires (quand je les regrette) et celles qui sont non volontaires (quand je ne m'en repens pas).

dit Aristote, moins de contester l'acte accompli, que de contester la qualification de cet acte (cf. ici, l'exemple des Mystères révélés malgré lui par Eschyle : il n'a pas commis un sacrilège, il a fait une œuvre de pure fiction). Et, quant à la tragédie, on peut penser à Œdipe : le tragique tient au fait que le personnage ne sait pas ce qu'il fait au moment où il le fait : il veut tuer cet homme, mais non pas son père (parce qu'il ne connaît pas cet homme comme son père), il veut s'unir avec cette femme, mais non pas avec sa mère (parce qu'il ne sait pas, n'a aucun moyen de savoir que c'est sa mère).

§ 3. Le § 3 définit donc l'action volontaire par contraste comme une action « dont le principe réside dans l'agent lui-même connaissant les circonstances particulières au sein desquelles son action se produit ».

Le principe est « dans l'agent » doit se comprendre en opposition avec l'idée que le principe est « hors de l'agent » (la bourrasque qui emporte le marin, parce qu'elle emporte son bateau).

[le principe de l'action est dans l'agent = l'agent peut faire l'action (qui doit le conduire à la fin visée) ou ne pas la faire, parce qu'il *peut choisir* de faire cette action ou de ne pas la faire (étant donné que ce choix résulte de la délibération qu'il peut maintenant accomplir) ; mais ≠ pour pouvoir agir, il faut qu'il y ait « en lui » une volonté actuelle, ou, en tout cas, c'est *une autre question* de savoir ce qui se passe dans mon âme au moment où j'agis volontairement ; ce qui importe à la morale et à la politique, c'est non le mécanisme précis de la « volition », mais de savoir si les hommes sont des agents pratiques].

A- On peut ici rappeler – si on a le temps – certains éléments de la théorie aristotélicienne de l'agentivité humaine telle qu'on la trouve dans EE (je suis l'exposé de Kenny, ch. 1).

Pour Aristote, nous sommes loués ou blâmés pour de choses dont nous sommes causes, non pour des choses dont la nécessité, la nature, la chance ou d'autres hommes sont causes (cf. EN, III, 5).

Par ailleurs, seule une cause dont l'activité causale (précision pour tenir compte du cas de l'engendrement : A cause B qui cause C, mais A ne cause pas le fait que B cause C) n'est pas elle-même causée par une autre est un principe.

Certains principes sont causes de changement (mouvement ou abstention du mouvement), d'autres non. Parmi les principes de mouvement (= les principes qui contrôlent le mouvement), il y a des principes qui peuvent contrôler les mouvements nécessaires (Dieu), d'autres les mouvements contingents (homme).

Les événements contingents des affaires humaines ont des causes contingentes (soit l'intervention humaine, soit le hasard).

[On voit qu'une chose qui rend indéterminée l'intervention humaine, c'est que nos actions intentionnelles sont toujours sous-déterminées par le côté parcellaire de notre information sur le monde et, notamment, par notre quasi ignorance du futur, et nos informations très partielles sur le contexte où nous agissons. Mais néanmoins,

dans ce contexte, il y a un sens pour nous à exercer notre intelligence pratique pour choisir le moyen adéquat à atteindre notre fin].

Dans EN, III, 7, il est dit que quand il est en notre pouvoir de faire quelque chose, il est également en notre pouvoir de ne pas le faire (et que, quand le non est possible, le oui l'est aussi).

Pourtant EE remarque (avec raison) qu'on peut faire des choses qui ne résultent pas de nos capacités naturelles (comme lorsque quelqu'un prophétise) et qu'il y a des choses que nous faisons et qu'il n'est pas en notre pouvoir de ne pas faire (comme vieillir, grandir).

Le caractère volontaire d'une action ne peut donc se définir par le fait que je sache ce qui arrive : il faut, en plus, que cela soit en notre pouvoir (sinon, vieillir serait volontaire).

Vieillir est quelque chose que nous pouvons faire mais non éviter de faire.

Du point de vue de cette analyse de EE, l'affirmation de EN selon laquelle tout ce qu'il est en notre pouvoir de faire, il est également en notre pouvoir de ne pas le faire, est donc inadmissible : vieillir est quelque chose que nous pouvons faire, mais non ne pas vieillir.

Voilà pourquoi la doctrine de EE est meilleure qui dit que les choses volontaires sont pour nous non seulement celles qu'il est en notre pouvoir de faire, mais celles qu'il est en notre pouvoir de faire ou de ne pas faire.

Les hommes sont donc des principes contingents de certaines actions, dont ils peuvent contrôler le fait qu'elles arrivent ou qu'elles n'arrivent pas (puisqu'ils ont la capacité de délibérer).

Bien sûr, vieillir est contingent au sens large (il se peut que je n'aie pas l'occasion de vieillir), mais non au sens étroit : cela ne dépend pas de moi de ne pas vieillir (ce qui dépend de moi c'est la façon dont je vais le faire : avec grâce ou aigreur).

Au final, Aristote considère que l'homme n'est à proprement parler cause que de cette sous-classe d'actions qu'il est en son pouvoir de faire ou de ne pas faire, et qui sont volontaires (au sens où elles sont accomplies en pleine connaissance des circonstances).

B- Aristote compte les animaux et les enfants (et les esclaves) parmi les agents susceptibles d'actions volontaires (car ils agissent par impulsivité ou par désir, mais non ignorants des circonstances de leur action, puisque ou dans la mesure où celles-ci sont - dans tous les cas (y compris pour l'homme adulte) - accessibles à la sensation).

Notons que l'animal et l'enfant (et l'esclave) sont donc des agents possibles d'actions volontaires et qu'Aristote, donc, introduit l'action volontaire délibérée dans la continuité de l'agir vivant intentionnel. (Encore une fois, car la connaissance des circonstances de mon action peut m'être donnée par les sens).

C- Mais ne faut-il pas en conclure que ce domaine de l'action volontaire est finalement assez étroit ?

Tout le raisonnement du début (III, 1-3) est extrêmement important en ce qu'il montre que ce n'est qu'en contexte, en situation, selon le moment où elle s'accomplit (je jette intentionnellement la cargaison pendant la tempête, parce que, à ce moment-là, ça m'apparaît comme la chose à faire : cf. ligne 15 p. 120), et surtout en prenant en compte l'ensemble du processus (de la séquence d'actions), que non seulement un observateur extérieur décrira mon action comme volontaire, mais y compris moi-même je la découvre comme volontaire ou involontaire.

Cela ne veut pas dire qu'aucune affection n'accompagne l'action volontaire, mais ce n'est pas cette affection qui la rend volontaire. Ce qui permet de décrire l'action comme volontaire, c'est la considération de l'ensemble de la séquence d'action rapportée au fait que c'est moi qui, sans y être forcé, aie accompli l'action.

Ce n'est en effet qu'en considérant l'action globalement (en englobant tous ses moments, du début à la fin) que je sais si mon action atteint la fin qui est la sienne. Ou pour le dire encore autrement : tout, dans une action intentionnelle, n'est pas intentionnel. Enfin, le sens de l'action est toujours sous-déterminé, si on ne considère qu'un morceau de la séquence : ex. : prendre l'ivrogne au moment où il est ivre. Ce n'est donc pas la présence actuelle d'un désir qui rend mon action volontaire.

☞ Il ne faut donc pas comprendre (ce qui est je crois suggéré par le découpage malencontreux de Bodéüs) que l'acte volontaire est un acte accompagné par un désir actuel (ou, pour le dire autrement un acte dont on se sent responsable) : le cas de l'ébriété est là pour nous le rappeler. Il montre justement qu'on peut très bien ne pas se sentir responsable au moment d'une action (volontaire = qu'il dépendait de nous d'accomplir ou de ne pas accomplir).

Mais si on en juge autrement, c'est parce qu'on tronçonne la séquence d'actions : on s'interroge sur l'intentionnalité de l'acte au moment où l'ivrogne commet un crime ; mais cet acte (ou ce mouvement précis) n'est pas intentionnel, puisqu'à ce moment-là, l'ivrogne est en état d'ébriété ; en revanche, un peu plus haut dans la séquence, on a un acte qu'il dépendait de lui d'accomplir ou de ne pas accomplir ; or, le vin a cet effet sur le comportement qu'il nous fait agir dans l'ignorance ; l'action humaine (y compris l'action volontaire) a donc aussi cette caractéristique qu'elle s'inscrit dans des séquences causales qui, à un certain moment, lui échappent, qui finissent par la déterminer (et cela pour le pire, mais aussi pour le meilleur, comme le montre l'exemple des athlètes, III, § 7), bien qu'elle soit en un sens à leur origine, bien qu'elle en ait au début commandé l'exécution. Et voilà encore qui rend légitime un raisonnement spécifiquement pratique, c'est-à-dire qui prendra en compte chacun de ces traits spécifiques, propres à l'action humaine, dans les contextes qui peuvent être les siens.

L'acte volontaire n'est pas celui qui est actuellement accompagné d'un désir qui le détermine :

- l'accord avec un désir peut bien donner un critère pour qualifier une action de volontaire (cas des actes du vertueux, qui agit en vue du bien, et du vicieux, qui agit pour le plaisir) ;
- pourtant, face à un désir, mon action n'est pas forcément involontaire (cas de l'acte du tempérant) ;
- de plus une action accomplie dans l'erreur peut bien être en accord avec mon désir et cependant elle sera involontaire, à cause de l'erreur (ou non-volontaire, si je n'en éprouve aucun remords) ;
- enfin une action peut être volontaire sans être accompagnée d'une volition (d'un désir, quelle que soit sa nature) – comme dans le cas d'une action routinière, ou lorsque j'orthographe un mot.

La présence d'un désir actuel n'est donc ni tout le temps une condition suffisante, ni surtout une condition nécessaire pour qu'on puisse parler d'acte volontaire. Et voilà pourquoi la description de l'action n'a pas besoin d'introduire ici la notion de volonté. De même, dans les développements suivants, qui sont dialectiques, la notion de volonté n'intervient (entre autres notions) que pour être récusée : le choix délibéré n'est pas un genre de volonté, de désir d'aucune sorte, et ce n'est pas davantage une opinion.

*

II. Le raisonnement pratique

À partir du § 4, on a une longue analyse du choix délibéré (la prohairesis).

Il s'agit ici de montrer qu'il n'est pas une opinion ni aucune forme de désir. Et que, au bout du compte, c'est donc une action volontaire qui a été précédée d'une délibération.

Ce qui implique de définir la délibération, ce qui sera fait au § 5 : il apparaît qu'elle est un type de raisonnement commençant avec une volonté et aboutissant à un désir.

Et il apparaît que son domaine est le même que celui du choix délibéré.

§ 4. Je suis obligé d'abrégé la discussion qui est très minutieuse dans le § 4.

Si on résume, il faut retenir que c'est une erreur, pour Aristote, d'identifier le choix délibéré avec l'appétit, l'émotion ou la volonté ou tout forme d'opinion. Désir et croyance paraissent accompagner le choix mais le choix n'est ni un désir ni une croyance.

En particulier, pour Aristote, le choix délibéré ne peut pas être une pure volonté, non préoccupée par sa mise en œuvre (boulèsis), il implique quelque chose de plus : il implique de se porter sur les moyens propres à réaliser la fin qui est la mienne.

Je ne retiens qu'un seul argument qui s'oppose à l'idée que le choix délibéré est une sorte d'opinion : c'est qu'on peut très bien croire

que quelqu'un devrait faire quelque chose sans pour autant agir en conséquence ou même sans savoir l'intention de le faire (la croyance ne concerne que le vrai et le faux).

Or, le caractère est déterminé non par le fait d'avoir seulement ce genre d'opinions, mais par le fait d'agir en fonction de ses opinions.

Voilà pourquoi seuls les actes décidés (c'est-à-dire volontaires et délibérés) apparaissent comme véritablement vertueux : c'est que, pour que les actes d'un agents soient qualifiés de vertueux, il faut les rapporter à la disposition de l'agent qui l'accomplit. Il ne suffit pas d'une simple velléité pour me rendre vertueux.

La prohairesis n'est donc pas une volonté pure, non préoccupée de la réalisation (ce type de volonté, Aristote l'appelle boulèsis), mais c'est le choix des moyens propres à une fin.

Et la délibération (abordée au § 5), c'est le raisonnement qui, une fin étant donnée, me conduit à découvrir les moyens appropriés pour l'atteindre.

§ 5. Aristote passe ensuite à la délibération. Car elle concerne le choix délibéré. Ce qui est choisi est une espèce d'actes volontaires : nommément, les actes volontaires précédés d'une délibération.

A/ Son objet est le même que celui du choix : le choix ne peut porter sur ce qui est éternel ou impossible, ni sur ce qui, quoique possible, n'est pas au pouvoir de celui qui choisit, et, même dans ce dernier domaine, le choix ne concerne que les moyens et non pas les fins (il n'y a de choix à proprement parler que des moyens en vue d'une fin).

Le champ de la délibération est en gros le même que celui du choix : on pourrait dire que l'objet de la délibération n'est autre que celui où s'étend l'action humaine, c'est-à-dire le domaine des choses contingentes en notre pouvoir – ou, plus précisément, nous ne délibérons pas seulement sur ce qui est en notre pouvoir, mais sur ce qu'il est en notre pouvoir de faire ou de ne pas faire [contre III, 7], ce qui exclut les choses contingentes qui ne sont pas en notre pouvoir.

* N'est objet de délibération que ce qui peut être provoqué par l'action humaine (il n'y a pour nous de sens à délibérer que sur ce que nous pouvons faire dans une situation que nous pouvons modifier, où nous pouvons amener des changements : soit en provoquant des mouvements soit en nous en abstenant).

* De plus, toutes les affaires humaines ne sont pas objet de délibération pour tout homme (car il n'y a qu'une faible part des affaires humaines qui sont sous la sphère de notre influence [ce qui choque quelque peu notre sens démocratique]).

* En revanche : mettre au point des buts, agir en suivant une règle, ne sont pas des objets de délibération.

Pour pouvoir suivre une règle sans réflexion (ce qui arrive aux enfants au début, mais aussi dans l'orthographe ou les arts routiniers), il n'y a pas besoin de réflexion.

De même pour savoir si le pain est cuit (quand on a l'habitude) : les erreurs faites en ce domaine sont des erreurs de perceptions ou d'exécution, mais pas des erreurs de raisonnement.

Conclusion : le domaine ainsi décrit semble donc parfaitement convenir avec celui de la science politique tel qu'esquissé au début du livre I.

B/ Arrivé à ce point, Aristote décrit plus précisément ce qu'est **le raisonnement pratique**.

Passage capital pour nous.

Quand deux opinions sont possibles sur la façon dont on peut agir, il y a un sens à raisonner, et le raisonnement prend toujours selon Aristote la forme suivante :

On part de la fin que l'action veut atteindre et on recherche quelque chose qu'il est en notre pouvoir de faire.

[Ici, je m'aide de Pierre Aubenque, « La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens ? » (article de 1965) qui commente des passages du livre VI où Aristote revient sur la question de la délibération de façon plus détaillée qu'ici]

☞ On pourrait dire qu'on ne peut considérer un choix pratique comme bon, en ne prenant en compte que sa fin considérée absolument, abstraction faite des moyens mis en œuvre en vue d'atteindre cette fin.

En effet, il y a plusieurs façons pour une délibération de rater son but ; elle peut être :

- 1- le choix correct de moyens appropriés à une fin mauvaise
- 2- le choix de mauvais moyens en vue d'une fin bonne
- 3- trop lente

En laissant de côté celui qui vise une fin mauvaise, on doit donc dire qu'est vraiment prudent, en ce sens, celui qui sait les moyens convenables d'atteindre une fin donnée, et non simplement celui qui vise une fin bonne. Car ce dernier peut très bien viser une fin bonne avec des moyens inappropriés ou délibérer trop lentement.

Le prudent, c'est la sagesse pratique faite homme, si on peut dire, et c'est celui qui délibère bien au sujet de qui est (vraiment) avantageux soit à lui-même soit à l'homme en général (et ainsi on le distingue du vicieux).

Donc, pour revenir à III, 5, 1112 b 14 cf. Aubenque, p. 48 :

- 1- la délibération est comparable à une recherche mathématique où, donnée la solution, on cherche les conditions qui la rendent possible

- 2- la fin étant posée (richesse ou santé) on se demande quelle est la voie la plus courte et la meilleure (1112 b 17) = le prudent est celui qui connaît cette voie
- 3- la délibération aboutit au choix (prohairesis) qui n'est pas la volonté pure, non préoccupée de la réalisation (ce type de volonté pure est ce qu'Aristote appelle boulèsis) : la prohairesis se préoccupe des moyens surtout (même si elle vise une fin à travers ses moyens), l'autre se préoccupe plutôt de la fin.

Mais, pourrait-on objecter, en disant que la prudence consiste à bien délibérer, ne réintroduit-on pas l'idée que seule la bonté de la fin ferait la bonne délibération ?

Justement non : Aristote dit expressément que la bonté de la fin est une condition nécessaire, mais pas suffisante pour que la délibération soit bonne.

Il faut en outre que les moyens soient appropriés, que la délibération ne soit pas trop lente, et (pourrait-on ajouter), que la délibération débouche sur un acte approprié (car il ne suffit pas de vouloir bien pour que l'action voulue soit bonne).

Aubenque, p. 48 : « Si la prudence était [seulement] la saisie intellectuelle de la fin droite, en d'autres termes, si elle était immédiatement morale par elle-même, il est évident qu'elle devrait s'opposer plus vigoureusement à la perversité qu'à l'inefficacité » (Or, il n'en est rien : c'est même l'inverse puisqu'Aristote admet une prudence de l'habileté perverse).

Or, la prudence est bien une espèce d'habileté, c'est-à-dire de capacité à faire les choses tendant au but que nous nous proposons (VI, 13, 1144 a 22-25).

Même si c'est l'habileté du vertueux, reste que c'est une capacité à faire (et non une pure volonté bonne). [Elle vise une fin bonne, mais elle la vise médiatement : c'est-à-dire, encore une fois, qu'elle vise les moyens en vue de la fin].

La vertu morale, quant à elle, est ce qui rend « prudente » une habileté par elle-même moralement neutre (Aubenque, p. 49).

On pourrait donc dire que la vertu morale, c'est cette aptitude acquise (politiquement : car où pourrais-je l'acquérir si ce n'est dans une cité qui est bien gouvernée ?) à faire les choses qui tendent à nos fins, de façon prudente, c'est-à-dire non seulement en visant les bonnes fins, mais en le faisant d'une bonne façon. La vertu morale est ce qui permet qu'on mette en œuvre nos bonnes aptitudes en vue de bonnes fins.

*

* L'ordre du raisonnement pratique (Tricot p. 135-136) :

La fin étant posée, on examine par quels moyens la réaliser ; quand on trouve un moyen à notre portée, on le met en œuvre, si on n'en trouve pas, on abandonne.

= L'objet de la délibération porte sur des questions comme : quel moyen mettre en œuvre ? Comment le mettre en œuvre ? (Par exemple, s'il s'agit d'être généreux, on sait que c'est un sommet entre l'avarice et la prodigalité, et voilà pourquoi, pour bien fixer cette médiété, il faut délibérer sur comment, par quels moyens, de quelle manière atteindre le but, et ce, dans des circonstances données. En fait, l'obscurité pour moi du contexte où j'interviens explique la difficulté de la délibération, mais n'empêche en rien son efficacité, en tout cas, elle ne dit pas que délibération est absurde : elle sera difficile, mais pas vaine).

L'objet de la délibération (comme le dit très bien Bod. note 1 p. 147 in fine) est le particulier qui, dans ces circonstances, correspond à l'inclination ou but toujours visé par la vertu [le vertueux ne peut donc se passer de raisonnement, parce qu'on agit toujours en contexte, et qu'il s'agit pas seulement de savoir mais de déterminer, dans ce contexte, comment accomplir précisément les fins qui sont celles de la vertu. Ainsi, le raisonnement pratique peut manquer soit parce que, formellement bon, il arrive à une fin mauvaise (cas du vicieux), soit parce qu'il choisit de mauvais moyens... etc. Aussi Descombes suggère cette autre voie : il y a plusieurs façons de rectifier la description d'une action. Prenons le cas d'un individu qui se rend dans un magasin avec la liste de course ; un détective quant à lui note sur son calepin les choses que l'individu achète. Admettons que les deux listes ne soient pas identiques ; il y a deux possibilités : soit l'individu n'a pas acheté ce qu'il devait, soit le détective s'est trompé en le décrivant ; erreur pratique qu'on peut rectifier par une action, erreur théorique qui implique un changement dans mon opinion].

Le texte sur la chaîne causale : le dernier moyen trouvé étant le premier dans l'ordre causal, doit être illustré par l'exemple du médecin dans *Métaphysique*, Z, 7, 1032 b 6-30.

* Au 2^e § p. 136 de Tricot, il est indiqué que ce que réalisent nos amis est en un sens réalisé par nous (ce qui paraît expliquer un élément de l'efficacité de la délibération politique : le pouvoir politique s'applique à des êtres libres comme moi qui se gouverneront selon la délibération).

☞ Il s'ensuit, et c'est le deuxième point sur lequel il convient d'attirer l'attention, que le type de réflexion qui s'applique selon Aristote à la pratique (à l'éthique et à la politique) ne peut pas avoir la forme d'une subsomption d'un cas particulier sous une loi, et encore moins de la soumission de la volonté à la loi morale. Son domaine est autre. Ce domaine, c'est celui de la délibération quant aux moyens opportuns pour atteindre une fin donnée. Ici, se loge suffisamment d'indéterminations pour nourrir une réflexion sensée, pour ouvrir pour la réflexion un domaine de délibération légitime, et spécifique.

Au contraire, dans la forme (kantienne ? ou au moins dans le raisonnement pratique kelseynien ; cf. Descombes, *Raisonnement de l'ours*) de la loi morale, il n'y place à aucune délibération : il ne faut jamais mentir, ceci est un mensonge, donc je ne dois pas le faire. Le raisonnement pratique commence à partir du moment où une délibération sur ce qu'il est opportun de faire peut avoir un sens.

Or, précisément, c'est le cas même ici : car le problème est non de livrer la personne cachée chez moi, mais de la protéger sans commettre un mensonge (or, quel acte est opportun ?). De même, si tout acte généreux est à réaliser, la délibération porte sur le fait de savoir si cet acte particulier est vraiment généreux, et s'il convient de le faire ici et maintenant, dans l'immédiat.

☞ Bod. p. 148 : la conclusion de la délibération c'est la décision de l'action et l'action décidée suit immédiatement la délibération comme conclusion. Le raisonnement pratique a pour conclusion un acte. Voilà une différence majeure avec le raisonnement théorique ou scientifique ; et voilà aussi pourquoi un cours d'actions peut être qualifié d'intelligent, mais encore de vicieux, ou de prudent. Un cours d'action entre donc dans nos jugements moraux, dans le domaine des choses qu'il y a un sens à juger moralement (eu égard aux fins qu'on poursuit, et en considération du fait que ces fins sont bien ou mal atteintes). [Et donc l'individu peut se juger lui-même].

*

Synthèse

Pour synthétiser l'ensemble de ce qu'on a vu (depuis le § 1), on pourrait donc dire que des raisonnements en matière pratique sont légitimes et possibles parce que les actes sur lesquels ils portent sont indéterminés et pourtant dépendent de moi :

- 1- D'abord mes actes dépendent de moi parce que l'agent est un principe d'action, il y a des actes qu'il peut choisir de faire ou de ne pas faire ; le principe d'action est en lui = il a le pouvoir de délibérer
- 2- Ces actes entraîneront un changement parce qu'ils ont la faculté de déclencher des causes naturelles (lesquelles ne nous appartiennent plus entièrement une fois déclenchées : la pierre lancée (III, 7), la catapulte (III, 2)) ou les actions des autres (même remarque) ; ou de contribuer à former une conduite habituelle.

Mais ces actes sont indéterminés parce qu'ils s'inscrivent toujours dans un certain contexte naturel et humain :

- a- il s'agit de s'adapter à un contexte où l'information n'est pas suffisante ou bien dont les circonstances ne sont pas choisies ;
- b- parce que nos actes ne sont pas intentionnels sous toutes leurs descriptions : c'est donc en quelque sorte le contexte qui permet de révéler sous quel aspect ils sont intentionnels ;
- c- parce que notre action porte sur des *futurs* contingents (en effet, si ce n'était pas le cas, il n'y aurait pas à délibérer, il n'y aurait pas d'hésitation, un peu comme avec l'orthographe) ; et l'action à venir de l'agent appartient à un futur contingent parce que l'agent peut mourir demain ;
- d- parce que la délibération peut échouer de multiples façons (échouer à atteindre la fin bonne (ce qui serait le cas du

vicieux), mais aussi user de moyens inappropriés ou être trop lente, cf. Aubenque et Descombes) ;

Bref, pour rendre compte de l'indétermination de l'action et en même temps de la possibilité que s'y inscrive une action volontaire, Aristote contourne en quelque sorte l'indétermination d'une volonté toute puissante ; il ne loge pas cette indétermination dans une volonté toute puissante, mais l'inscrit dans les faits, le contexte, les circonstances, dans les contingence de l'action humaine, les difficultés mêmes du raisonnement pratique. Il rend ainsi possible en même temps une action délibérée et sensée, précisément parce qu'elle est exposée à la possibilité de l'échec.

Il n'y a rien de plus dommageable à l'analyse de l'action intentionnelle que de la penser toujours foncièrement réussie. On fait alors de tout raisonnement pratique un raisonnement théorique qui ne peut échouer à passer à l'acte (puisque sa conclusion est nécessaire) que faute de détermination de la part de l'agent, mais qui, dans le fond, en soi-même, est toujours réussi. Aristote donne un sens plausible à l'action humaine en montrant au contraire les diverses façons dont elle peut échouer à être intentionnelle. Ainsi, le raisonnement pratique a un sens, précisément parce que le raisonnement pratique n'est pas de la forme rule-case syllogism (cf. Wiggins, *Deliberation and Practical Reason*). Car la moralité de l'action morale ne tient pas chez Aristote à la pureté de l'intention, mais à son adéquation à des fins qui sont celles de l'action humaine réalisée dans la cité.

*

III. On peut être et devenir méchant volontairement

Il suit de la définition de l'action délibérée que le fait que le choix délibéré soit bon ou mauvais dépend de la bonté ou de la perversité de la volition initiale.

Dans EN, Aristote se concentre sur la possibilité d'une volition mauvaise (réalisée par le cas de l'homme vicieux).

(§ 6). Il critique pour cela l'idée qu'une volition mauvaise (ou incorrecte) serait impossible (selon l'idée de Socrate dans le *Gorgias*, 468 a-d).

L'idée de Socrate est que seul ce qui est bon est authentiquement voulu.

La volition mauvaise n'est pas mauvaise en soi, mais seulement parce qu'elle est le résultat d'une croyance erronée. On ne peut vouloir le mal que parce qu'on se trompe.

À l'inverse, et ici Aristote expose le sophisme de Protagoras (mais qui n'est pas sans rappeler Hobbes également), on peut soutenir qu'aucune volonté ne peut être mauvaise, car ce qui est bon ou mal

est ce qu'on estime tel : c'est ce que je crois bon qui est bon, ce que je crois mauvais qui est mauvais.

Aristote critique les deux conceptions tout en retenant ce que chacune d'elle comporte de vrai : dans l'absolu, le vouloir se porte au bien ; mais pour chaque individu, c'est au bien apparent que le vouloir se porte. L'homme vertueux est celui chez qui se réconcilie ces deux aspects : le propre de l'homme bon est que ce qui lui semble bien est vraiment bien.

(§ 7). D'où les derniers développements : le plaisir conduit la majorité des hommes à confondre le bien réel et le bien apparent. D'où la dernière question à traiter : le fait de posséder des conceptions fausses de ce qui est bien est-il lui-même volontaire ? C'est la question qui est développée dans le dernier § que nous considérons.

Un point essentiel de ces derniers développements est indiqué à la fin du § 7 : c'est que nos actions peuvent être volontaires du début à la fin quand nous en savons les circonstances singulières (= pour exclure le cas de l'action causée par l'ignorance) ; mais nos affections sont susceptibles d'être formées, éduquées (elles résultent de l'éducation qui est la principale ressource de la politique, avec la délibération elle-même) : elles dépendent donc de nous (ou de nos éducateurs) au début, parce que nous choisissons d'agir de telle ou telle façon (mais ensuite, elles échappent à notre conscience) [pour l'enfant, elles doivent donc être commandées dès le départ].

Résumé rapide de la fin :

La méchanceté est l'effet d'actes méchants.

Objection : mais quand j'agis habituellement ainsi il ne m'appartient plus de faire autrement

Réponse : c'est qu'on peut par ses actes se rendre bon ou mauvais, même si ensuite il n'est plus loisible à l'agent de ne plus l'être.

C'est ici qu'on trouve un passage particulièrement éclairant sur l'ivrognerie.

Ce §, qui reprend et discute le « Nul n'est méchant volontairement » est très intéressant car le début de la réfutation est un résumé de l'ensemble de l'analyse. Ce qui peut donner raison à l'interprétation de G. et J. qui estiment que tout le livre III converge vers cette question.

L'argument est en effet le suivant :

- 1- il faudrait nier que l'homme soit le point de départ de ses actions (ce qui a été établi dans le §1 : sauf s'il agit par la force, donc poussé par autre chose que lui, l'homme est le point de départ de ses actions) ; or, si on ne peut remonter à aucun autre point de départ que nous, les forfaits – qui

feront dire qu'on est méchant – qui commencent avec nous dépendent de nous et sont consentis (volontaires) ;

- 2- c'est ce dont témoignent les particuliers et les législateurs : ils punissent ceux qui font du mal s'ils n'ont pas été victimes d'une violence ou d'une ignorance dont ils ne seraient pas eux-mêmes responsables ; ils les honorent pour leur belles actions.

La précision : « sauf s'ils ont agi dans une ignorance dont ils seraient responsables » vise à distinguer ce cas d'une autre forme d'action involontaire : l'action faite à cause de l'ignorance. (§ 2)

Mais il y a une ignorance répréhensible : agir dans l'ignorance où on s'est mis volontairement.

*

Suite

Objection : certains hommes ne peuvent plus se préoccuper du bien.

Réponse : ils sont coupables d'être devenus ainsi, de s'être rendus ainsi incapables.

Remarque : les mauvaises habitudes transforment jusqu'au vouloir (+ ex. de la pierre lâchée) – on peut rapprocher ces développements du dernier § de la III^e partie selon Bodéüs (3.6.4) ;

Même les habitudes du corps vont dans ce sens.

La dernière réfutation est assez subtile, mais il semble qu'on puisse comprendre en gros la chose suivante : que la fin soit naturelle ou qu'elle ne le soit pas, l'aptitude à juger de la fin ou celle de s'y conformer dépendent de nous. Elle tend donc à indiquer que nos aptitudes morales relèvent non de la nature mais d'une éducation adéquate que nous pouvons nous donner à nous-mêmes.

*

Remarque finale sur la responsabilité (la différence entre intentionalité et responsabilité)

☞ Mon dernier point, ce sera une remarque sur la notion de responsabilité ; la façon dont intervient la notion de responsabilité dans le texte est telle qu'elle doit être soigneusement dissociée de la notion d'intentionnalité. Ou plus exactement, et plus simplement, je pense qu'on aurait tort de projeter sur le texte d'Aristote une conception individualiste de la responsabilité (la conception qui est en partie celle du droit moderne) qui empêche de saisir son point.

Il y a là une vraie difficulté car, dans les premiers développements du livre III (§§ 1-2 notamment), la description de l'action volontaire est accompagnée systématiquement de rapprochements avec la façon dont le public tend à juger (louer ou blâmer, pardonner ou condamner, se montrer indulgent ou sévère, prendre en pitié ou être

horrifié, etc.) de telles actions (cf. d'ailleurs le résumé qu'en donne Joachim).

On peut être tenté de comprendre qu'il y a là une doctrine implicite de la responsabilité (basée sur la détermination de « ce dont on est tenu pour responsable ») ; la tentation peut être forte (à cause de nos habitudes individualistes) de glisser de ces considérations à l'idée qu'on pourrait identifier le sentiment de responsabilité ou de honte, et la responsabilité.

Mais je crois que cette interprétation est tout simplement exclue quand on lit, au § 7, le développement sur la pénalité applicable en cas de délit accompli en état d'ébriété.

Là, on a moins un exemple des réactions du public, qu'un vrai exemple d'institution, d'ailleurs tout à fait dépayçant, je trouve et je crois qu'il faut en avoir conscience. Il apparaît alors, contrairement à une impression qui me semble dominer l'examen des premiers exemples (§§ 1 et 2) que le caractère volontaire de l'action n'est pas du tout immédiatement lié à la responsabilité de l'agent vis-à-vis de son acte.

J'y verrais volontiers une analogie avec ce que j'ai indiqué au début : de même que l'acte volontaire n'est pas nécessairement un acte accompagné (et pas du tout déterminé) par la représentation d'une fin (c'est simplement un acte dont on peut donner des raisons si on nous interroge), de même, un acte dont on doit assumer la responsabilité n'est pas un acte accompagné d'un sentiment de culpabilité, ni même d'une « conscience ». En effet, ici, on ne peut dire que l'ivrogne en état d'ébriété ait la moindre intention de faire ce qu'il fait.

La question devient : quelle peut donc être la fonction de la punition dans la conception aristotélicienne de l'action morale telle qu'elle apparaît ici, puisque cette analyse n'est pas un approfondissement de l'analyse de l'intentionnalité de l'action, mais un développement différent ? Mon hypothèse est que cette fonction est *politique*.

= Le délinquant qui a agi en état d'ébriété n'est pas puni parce qu'il était inconscient (il n'appartient à personne d'empêcher que le vin enivre), mais il est puni parce qu'il s'est enivré : par cette pratique, le législateur essaie donc de responsabiliser les gens avant qu'ils boivent, et non pas de punir quelqu'un qui a bu pour l'inconscience dans laquelle la boisson l'a mis (de même les gens dans leur pratique quotidienne attendent des autres qu'ils ne se mettent pas dans un état second).

*

Ce que montre l'exemple de l'acte commis en état d'ébriété (§ 7) c'est que la responsabilité n'est pas liée immédiatement à l'intentionnalité.

Ce point me semble capital car, dans les développements du début (§ 1 et 2), on peut avoir l'impression que, plus l'intention est présente, plus l'acte est volontaire, plus la responsabilité est engagée, puisqu'on blâme celui qui agit mal de son plein gré, mais

on plaint celui qui le fait involontairement (surtout lorsque le résultat de son action lui nuit, le met dans une situation tragique) [C'est ainsi que Joachim, dans son commentaire, semble d'ailleurs comprendre les choses]. Ici, il semble clair qu'il n'en est rien : celui qui est ivre n'a pas, au moment où il agit, l'intention de faire ce qu'il fait. Pourtant il est jugé responsable et puni encore plus sévèrement que quelqu'un qui aurait commis le même acte répréhensible, mais en gardant la tête froide. Je pense qu'il faut d'abord voir à quel point cette institution est bizarre, ne pas se précipiter pour la considérer comme juste et compréhensible.

Mais je crois que l'enseignement de ce passage est absolument remarquable : c'est qu'il nous apprend nettement que responsabilité et intention personnelle de l'agent ne sont en rien logiquement reliées. Et de fait, la responsabilité est une institution sociale qui suppose des processus de culpabilisation ou de disculpation et qui a connu des formes tout à fait diverses au cours de l'histoire (cf. Fauconnet).

Cette remarque étant faite, je crois qu'on peut interpréter ce passage de la façon suivante : si le législateur veut sanctionner plus celui qui a fait un crime en état d'ébriété, c'est qu'il veut non seulement sanctionner l'acte négligent, mais il veut combattre la tendance à la négligence, et pour cela, il utilise l'arme de la sanction : c'est un avertissement adressé aux gens qui s'appêtent à s'enivrer et qui sont encore accessibles au raisonnement.

Je pense que c'est la façon la plus satisfaisante de comprendre ce passage : ce passage porte en effet nettement sur l'idée que le vice est volontaire, le législateur veut donc agir sur la formation du vice au moment où une telle action est possible, c'est-à-dire en dissuadant des gens encore lucides de laisser le vice se former en eux, en cherchant à les responsabiliser, et en les culpabilisant pour cela. Il ne s'agit pas d'éclairer dans ce passage la notion d'intentionnalité. On culpabilise l'acte de boire (alors même qu'on pourrait dire : et si je « tiens bien l'alcool » ? pourquoi me punir *pour le fait de boire* ?)

Cela dit, on peut revenir sur les passages du début : lorsqu'Aristote dit qu'on ne blâmera pas l'instructeur qui déclenche la catapulte en voulant seulement la montrer, il nous semble bien peu plausible ; je pense que, de nos jours, on le jugerait responsable de ne pas être assez soigneux, d'être négligent, voire d'être de mauvaise foi [Kenny fait des remarques similaires] ; même chose pour l'exemple du médecin qui empoisonne son patient avec une potion. Encore une fois, cela montre que la responsabilité n'est pas analytiquement liée à l'intentionnalité de l'action. En fait, on peut très bien remarquer qu'on peut être tenu pour responsable de choses qu'on fait de façon non intentionnelle ; comme, de nos jours, on tient les industriels (ou on essaie de responsabiliser les industriels en les tenant pour) responsables des pollutions entraînées à titre d'effets indésirables par leurs activités.

Pour revenir, donc, sur l'exemple de l'ivrogne, au moment où l'ivrogne agit, il n'a pas l'intention de faire ce qu'il fait (en effet, il agit « dans l'ignorance ») et pourtant il en est

responsable. La notion de responsabilité est donc plus composée que celle d'intentionnalité.

De fait, la responsabilité est une institution sociale à la définition et à l'extension très malléables. Ç'a été et c'est pour les sociétés une ressource pur saisir leur rapport à leur propres actions (Cf. Lemieux et Karsenti, *Socialisme et sociologie* : l'exemple de l'écologisme est très parlant. Ce courant exige de penser les conséquences non intentionnelles des activités humaines sur l'épuisement des ressources naturelles et la dégradation des écosystèmes ; « il va ainsi au-delà de la restriction mentale que le droit moderne à dominante individualiste impose à nos approches de la responsabilité (laquelle est en réalité fondée sur des processus sociaux de responsabilisation et de disculpation) » (op. cit., p. 110)).

De même que la portée des analyses de l'acte volontaire risquent d'être manquées si on les rabat sur une idée de volonté qu'Aristote ne développe pas (et pas du tout par incapacité) ; de même, les analyses sur la responsabilité – le rôle que joue la notion – risquent d'être incomprises si on rabat la responsabilité sur l'idée d'un sentiment intérieur.

On a plutôt l'impression de quelque chose comme ceci : l'institution de Pittacos (et ici Aristote fait allusion à une pratique qui nous semble très éloignée des nôtres en cette matière, même si on comprend bien son analyse) vient donner une dimension politique à son analyse de l'acte volontaire (loin que l'analyse de l'acte volontaire soit nécessaire pour rendre compte de cette institution). Mais quel trait retient-il en particulier ? Pourquoi a-t-on l'impression de comprendre l'exemple des peines doublées, alors même que cela ne correspond pas à notre pratique actuelle ? Je crois qu'une réponse possible est celle-ci : justement, il faut garder à l'esprit que l'institution dont il parle n'est pas du tout celle qui s'est formée chez nous (Fauconnet a-t-il bien vu ce point ?) ; une expérience de pensée intéressante est d'essayer de comprendre son exemple en se donnant une vision mentaliste (internaliste, basée sur l'idée que la responsabilité tient à un sentiment intérieur de culpabilité) de la règle qu'il cite : on n'y comprend plus rien. Cela ruine les interprétations qui tirent Aristote du côté du mentalisme.

L'idée générale est que le but n'est pas de se donner le sentiment de responsabilité comme un critère du caractère volontaire de l'acte, mais de confirmer la définition qui a été donnée de l'acte volontaire (défini autrement, sans recours à la notion – spiritualiste – de responsabilité), par la considération des pratiques juridiques qui sont en cohérence avec cette analyse **non pas quant à la façon de déterminer l'agent à qui un acte peut être imputé, mais quant à l'agent auquel il est opportun d'adresser un avertissement.** À cela s'ajoute une règle qui n'est plus de mise, mais qui confirme l'idée qu'il y a en somme des circonstances aggravantes dans le fait de s'être mis volontairement en situation d'agir dans l'ignorance (et non par ignorance, c'est-à-dire en situation où l'acte serait causé – et rendu non volontaire – par l'ignorance elle-même, et pas simplement en étant accompagné d'ignorance, alors que l'acte premier est volontaire).

En tout ceci, il s'agit de se donner une définition non mentaliste de l'intention, une définition politique, ancrée dans le contexte de l'action, dans les pratiques, les habitudes, la nature ; ce qui veut dire aussi et surtout : une intention qui peut rater de multiples façons, et qu'il y a un sens à chercher à raffermir.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Intérêt de cette théorie :

a. c'est une théorie de l'action volontaire qui n'en fait pas une dérogation aux lois de la nature, une théorie qui n'est pas fantastique, qui ne fait pas de la volonté quelque chose qui ne pourrait jamais aboutir (comme chez Kant : il se peut qu'aucun acte n'ait jamais été fait par pur devoir) ni quelque chose qui, au contraire, pourrait toujours être réussi (comme si on pouvait absolument détacher le skopos du télos [Marc Aurèle, XI, 21 ; ou mieux : Epictète, I, XII, 32 et 34 : les dieux nous ont fait responsables seulement de ce qui dépend de nous ; or, ce qui dépend de nous, c'est de faire de nos représentations l'usage qu'il faut ; cf. aussi I, XVIII : le péché est la conséquence d'une erreur ; I, XXIX : la force véritable est celle de la volonté ; surtout II, V*** (être indifférent à l'issue, mais ne pas être pour autant négligent : mettre de l'application à ce qui dépend de moi) ; ou encore IV, I (De la liberté ; rien ne peut contraindre notre volonté : le corps est un ânon qu'on charge, la main est une partie de moi, mais c'est essentiellement de la boue : « C'est ta volonté seulement dont je dis qu'elle n'est pas empêchée ; mais dès qu'on a besoin du corps et de son concours, tu as depuis longtemps appris que ce n'est pas ton affaire », Pléiade, p. 1048]) ;

b. qui fait de la délibération pratique une véritable délibération (et non un cas de subsumption sous une règle), parce qu'il y a dans notre action une hésitation sur ce qu'il est opportun de faire pour bien faire. Ce qui veut dire que le raisonnement moral ne peut se borner à se demander ce que nous devons faire, tout court, comme si être moral ne consistait qu'à connaître notre devoir.

c. bref, qui éclaircit pas mal des difficultés soulevées par les théories mentalistes de la volonté et les théories moralistes de la morale. Car c'est une théorie politique.

Caractères de cette théorie : elle est externaliste, holiste, téléologique ; c'est une théorie de la délibération et non de la loi morale ; en un mot, **c'est une théorie politique de l'action volontaire.**

Il y a donc au moins trois choses, trois enjeux, qui nous intéressent dans cette étude :

1. Le fait que l'intention soit définie de façon non mentaliste et sans que cela soit le signe du moindre manque dans l'analyse d'Aristote. À la place, on a une théorie téléologique et holiste de l'intention : on peut entendre par là que ce n'est que la séquence complète des actions qui doit être prise en compte pour

qu'on puisse dire ce qu'il y a en elles d'intentionnel (de même, ce n'est qu'en prenant cette perspective qu'on peut comprendre le passage sur l'acte accompli en état d'ébriété : ce n'est qu'en se reportant au moment où il était possible à l'agent de boire ou de ne pas boire qu'on pourra qualifier son acte d'involontaire ou de volontaire). [Une analyse en terme de volition nous conduirait au contraire à disculper l'agent, puisqu'il n'est pas en état de vouloir ce qu'il fait au moment où il le fait : ici, la présence **actuelle** d'une volition serait requise pour qu'on qualifie un acte de volontaire ; on voit la différence entre une analyse morale et individualiste et une analyse politique des actions : les actions qu'on peut commander, sur lesquels une intervention est possible].

2. Le fait qu'Aristote y présente une théorie du raisonnement pratique qui éclaire les développements de l'avant-propos sur les matières qui ne sont pas susceptibles d'acribie ; pourtant, elles n'échappent pas à une forme de rationalité en ce sens qu'il y a un sens à se demander à leur sujet si une conduite est rationnelle ou non, et à quel point de vue, et à quel degré. Et cette forme de rationalité, Aristote la définit ici selon ce qui est une de ses contributions majeures à la morale.
3. La responsabilité et le sens politique de la démarche d'Aristote. Je pense que les analyses précédentes doivent nous conduire à aller plus loin et à revenir sur le lien (à mon avis extrinsèque) qui existe dans l'analyse d'Aristote, précisément parce qu'elle est politique, entre l'intention et la responsabilité.

Donc : Qu'est-ce qui change dans notre compréhension de l'action humaine quand la morale est traitée comme une science politique ?

- 1- l'action humaine peut échouer et réussir à être volontaire (elle n'est ni systématiquement réalisée, ni systématiquement impossible), car elle a besoin de conditions de possibilités qui ne sont pleinement réalisées que dans la vie politique, même si elles sont en partie disponibles chez l'être vivant non politique
- 2- il y a place pour un raisonnement pratique qui est une véritable délibération sur ce qu'il convient de faire pour bien faire
- 3- la responsabilité apparaît non comme une caractéristique intrinsèque de l'action intentionnelle, mais comme une ressource politique pour responsabiliser l'agent rationnel