

# Raisonnement pratique, déduction et intuition des particuliers. Aristote, Davidson et Von Wright

Frédéric Nef

► **To cite this version:**

Frédéric Nef. Raisonnement pratique, déduction et intuition des particuliers. Aristote, Davidson et Von Wright. 2007. ijn\_00352686

**HAL Id: ijn\_00352686**

**[https://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/ijn\\_00352686](https://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/ijn_00352686)**

Preprint submitted on 13 Jan 2009

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**RAISONNEMENT PRATIQUE, DEDUCTION ET INTUITION DES  
PARTICULIERS. ARISTOTE, DAVIDSON ET VON WRIGHT<sup>1</sup>.**

**FREDERIC NEF (EHSS)**

On distingue classiquement dans la philosophie analytique de l'action trois domaines : l'ontologie de l'action (nature et conditions d'identité des actions), l'analyse du concept d'action (actions et états mentaux, intentionnalité, rationalité), explication de l'action (causalité, téléologie). On se proposera de traiter ici du raisonnement pratique qui ne s'identifie pas complètement avec la théorie de l'action, suivant un point de vue qui ne se confond pas avec l'un ou l'autre des domaines qui viennent d'être mentionnés. Le raisonnement pratique concerne non seulement l'action, mais également la production (technique, esthétique) pour reprendre une distinction aristotélicienne. Je me propose de traiter de la structure conceptuelle et logique du raisonnement pratique, en insistant sur deux points principaux : l'intuition des particuliers et la forme logique du raisonnement. Je prendrai comme exemple la discussion sur la faiblesse de la volonté, ou acrasie.

En ce qui concerne notre propos, la structure logique du raisonnement pratique, l'essentiel des questions que pose la théorie aristotélicienne est contenu dans les difficultés liées à la régimentation de ce type de raisonnement dans la forme du syllogisme, ce qui donne lieu à cette formation de compromis, que nous avons pris l'habitude d'appeler 'syllogisme pratique'. J'exposerai cette doctrine, sans la simplifier exagérément, avant de situer sa place dans les débats actuels, puisqu'une certaine forme d'aristotélisme est toujours d'actualité dans les débats sur la

---

<sup>1</sup> Une version de ce texte a été prononcée le 20 juin 1998 au département de philosophie de l'Université de Genève. J'en ai entrepris la réécriture, presque dix ans après, à la lumière des thèses néo particularistes défendues dans *les Propriétés des Choses* (Vrin, Paris, 2006), qui me semblent trouver là un terrain de discussion, à l'occasion d'un travail collectif de réflexion sur la délibération programmé à l'EHESS pour l'année 2007-2008, avec la participation notamment de V. Descombes, B. Manin et Ph. Urfalino), travail dans lequel il convient que je précise mes positions. Ce travail est aussi le début d'une recherche plus générale sur le particularisme éthique.

forme et la fonction de la délibération. Ensuite je m'attaquerai au problème classique de la faiblesse de la volonté, puis je conclurai par une évaluation de la théorie syllogistique du raisonnement pratique dans le cadre de la logique de l'action et des normes de H. Von Wright.

### **1. Le syllogisme pratique, l'intuition de principes généraux et la conclusion comme action particulière**

La doctrine du syllogisme pratique est exposée dans au moins trois oeuvres d'Aristote : le *De Anima* (DA), l'*Éthique à Nicomaque* (EN) et le *De Motu Animalium* (DMA). Le contexte varie dans chacune de ces oeuvres — analyse de l'âme, raisonnement éthique (ou délibération) ou théorie du mouvement animal—, mais il s'agit bien dans chacun de ces cas de la même structure logique. Le DA et le DMA exposent cette doctrine du syllogisme pratique dans une perspective assez voisine. Il s'agit en effet de l'unité spécifique de l'appétitif, des principes du mouvement animal, de la représentation motrice (DA III, 9-10) et essentiellement du rapport entre cognition et appétit dans l'origine du mouvement. Ce qui est moteur c'est l'objet de l'appétit (*orekton*, *Op. cit.* 433<sup>a</sup>20) et non l'appétit<sup>2</sup> (*orexis*). Le texte précis qui nous intéresse se trouve en 434<sup>a</sup>6-21 et concerne la distinction entre les animaux privés de raison, mus par l'appétit et les hommes, également mus par l'appétit, mais aussi gouvernés en partie par la faculté délibérative, l'appétit supérieur. Pour Aristote, l'intellect pratique raisonne en vue d'une fin, tandis que l'intellect spéculatif trouve sa fin en lui-même :

Les deux facultés [désir et intellect (*nous*)] sont donc principes du mouvement local. (...) ... l'intellect qui raisonne en vue d'un but (*logizomenos*) c'est-à-dire l'intellect pratique (*praktikos*) se distingue de l'intellect théorique [ou spéculatif, *theoretikon*] par sa fin (*telei*) (...) Le terme final du raisonnement est le point de départ de l'action. (433<sup>a</sup> 13-16)

Aristote distingue donc ici l'intellect pratique dont la fin est l'action, domaine du contingent, de l'intellect théorique (ou plutôt théorétique) dont l'activité est sa propre fin et qui vise et atteint par éclairs le nécessaire (cf. EN 6, 1139<sup>a</sup>13 ; 6 1140<sup>a</sup>10). L'intellect théorétique a pour objet le nécessaire absolument, tandis que l'intellect pratique a pour objet le

---

<sup>2</sup> R. Bodéüs, dans son édition du DA donne p. 245 (note 3) des éclaircissements utiles sur le couple *orexis/orekton*.

nécessaire hypothétiquement<sup>3</sup> (nécessaire *ex hypotheseos*, cf. *Parties des Animaux*, I, 1639<sup>b</sup> 21, *De Somno*, 2, 455<sup>b</sup>, *Métaphysique* Δ 5, 1015<sup>a</sup>20). L'intellect théorique pose d'abord un concept abstrait, l'intellect pratique a pour point de départ l'idée de la chose concrète et particulière que l'on veut réaliser : on ne veut pas décider un cours d'action en général mais une action particulière<sup>4</sup>, on ne veut pas produire une maison en général, mais telle maison. On peut alors se demander quel est le lien avec l'élément universel du concept sous lequel tombe l'action : on veut construire telle maison, mais telle maison tombe sous le concept de la maison en général. Dans un texte célèbre, Aristote fournit une analyse détaillée de la délibération pratique envisagée comme articulation du particulier et du général. Il s'agit du texte de *Métaphysique*Z sur l'art médical :

Le sain en effet est le résultat d'un enchaînement de pensées comme celui-ci : puisque telle chose est la santé, si l'on veut bien se porter, il faudra nécessairement réaliser cette chose [exemple de nécessaire hypothétiquement] par exemple l'équilibre, et pour produire [le raisonnement pratique est en vue de la production, non du choix] cet équilibre, il faut de la chaleur. Et le médecin remonte ainsi progressivement par la pensée jusqu'à un ultime élément qu'il est en son pouvoir de produire lui-même (*eis touto o autos dunatai eskaton*<sup>5</sup> *poiein*). Et dès lors le mouvement qui provient de lui, c'est-à-dire le mouvement<sup>6</sup> en vue de bien se porter se nomme réalisation (...) Des productions et des mouvements une étape est appelée conception, une autre réalisation : ce qui provient du principe et de la forme est conception ; ce qui naît de la dernière idée

---

<sup>3</sup> Cette distinction entre deux types de nécessité est reprise par Leibniz qui distingue nécessité absolue et nécessité hypothétique : par exemple  $2+2=4$  est nécessaire absolument et le fait que nous sommes pécheurs est nécessaire hypothétiquement, c'est-à-dire sous l'hypothèse qu'Adam a péché. La nécessité hypothétique est aussi appelée conditionnelle.

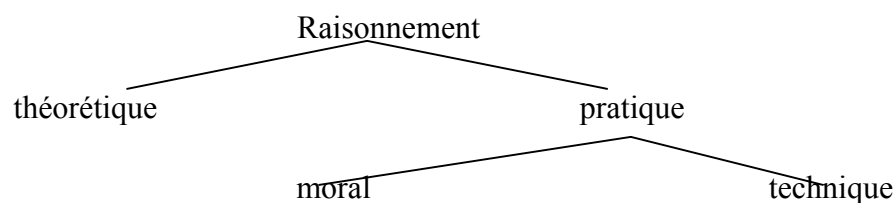
<sup>4</sup> Bien entendu on peut décider d'une ligne de conduite. Cependant il semble que décider d'une telle ligne de conduite, signifie décider d'une action particulière en acceptant ses conséquences.

<sup>5</sup> Je souligne ce terme sur lequel j'apporterai plus loin des précisions. Ce terme est important car il signifie à la fois quelque chose de particulier ou de singulier et un point de butée, un point fixe dans un processus.

<sup>6</sup> On voit comment l'analyse du raisonnement pratique (ici l'analyse de la production de la santé) s'inscrit dans une théorie générale du mouvement. Cette théorie a une face physique, quand il s'agit de corps en mouvement qui sont inanimés, et une face logique, quand les corps qui sont en mouvement sont animés et corporels à la fois. Quand il s'agit d'une pensée immatérielle il n'y a pas de mouvement à proprement parler, mais causation du mouvement (premier Moteur et peut-être Intellect Agent dans l'interprétation où il est moteur et immobile).

de l'esprit est réalisation. Et le mode de production est le même pour chacune des étapes intermédiaires. (1032<sup>b</sup> 5 s.)

On pourrait objecter que le texte traite non de la *praxis*, mais de la *poiesis* i.e. de la production de la santé. Cependant la médecine est une *tekné* et ce qui en relève a la forme du raisonnement pratique. On doit donc distinguer ainsi plusieurs types de raisonnement :



À ces types de raisonnement correspondent des types de syllogismes : théorique ou scientifique, si la conclusion exprime l'attribution d'une propriété, pratique si la conclusion est une action<sup>7</sup>. Rappelons la définition du syllogisme :

Le syllogisme est un discours (*logos*) dans lequel certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ces données en résulte par le seul fait de ces données. (*Premiers Analytiques*, I, 1, 24<sup>b</sup> 18-20).

Cette définition est telle (c'est-à-dire structurale et formelle) que ce qui 'résulte' de ce qui est 'posé' peut fort bien être une action ou une proposition.

Tout cela signifie que par delà la distinction entre *poiesis* et *praxis* le raisonnement moral et le raisonnement technique ont quelque chose en commun, qui est précisément la structure du raisonnement pratique. Une distinction risque de brouiller cette parenté de structure, celle qui existe

---

<sup>7</sup> La différence entre les deux types de syllogismes anticipe en une certaine manière les développements contemporains sur la différence entre les énoncés à l'indicatif et les énoncés à l'impératif. Un énoncé à l'impératif vise à obtenir une action comme conclusion, tandis qu'un énoncé à l'indicatif, dans sa composante descriptive, comporte dans sa conclusion un jugement attributif.

entre le rapport moyen-fin et le rapport règle/application. Le raisonnement technique consisterait à poser une fin et à rechercher les moyens en vue de cette fin — par exemple dans la description de *Metaphysique Z* la fin serait la santé et le moyen serait l'élévation de la température — tandis que dans le domaine de la *praxis* on serait en présence d'une règle universelle à appliquer à une situation particulière<sup>8</sup> — par exemple on doit honorer ses parents, a et b sont mes parents, donc je dois honorer a et b. Cette distinction est reprise sous une autre forme par G. Von Wright, qui en effet distingue normes catégoriques et normes hypothétiques :

Je pense qu'il est de l'essence des normes (de l'activité donatrice de normes) qu'il y ait une connexion entre ce qui peut être appelé les aspects 'déontiques' et les aspects 'techniques' des normes ou entre des normes authentiques (catégoriques ou conditionnelles) et ce que Kant a appelé 'impératifs hypothétiques' (Von Wright 1983, p. vii)

Cette distinction n'est toutefois pas aussi rigide qu'on veut bien le dire ou le penser, sous l'influence probablement du formalisme kantien. Il est indéniable qu'il existe deux modes distincts de raisonnement pratique ; il est indéniable qu'il est différent de délibérer sur des moyens qui conviennent ou pas à une fin et sur l'application à un cas particulier d'une règle universelle. Il est cependant tout aussi évident que ces deux modes de raisonnement ont en commun à la fois le passage du raisonnement à l'action et le caractère logique, plus précisément syllogistique dudit raisonnement.

Dans le raisonnement pratique, pour Aristote, ce qui est détaché comme conclusion est une action. La différence entre ce type de raisonnement et le raisonnement scientifique<sup>9</sup> est que, dans ce dernier, la conclusion détachée des prémisses peut servir de prémisses d'un autre syllogisme :

(1) Tous les arbres sont des racines

---

<sup>8</sup> Pour une réflexion sur la nature de l'éthique kantienne sur ce point particulier et les problèmes que cela engendre pour la déduction morale, cf. I. Pariente-Butterlin 2006

<sup>9</sup> Naturellement, on se rappelle que le raisonnement scientifique effectif chez Aristote (physique, biologie...) n'apparaît pas sous une forme syllogistique. On appelle ici 'raisonnement scientifique' non le raisonnement effectif, mais la forme normative qu'Aristote lui donne, notamment dans la théorie du syllogisme scientifique contenu dans les *Analytiques*.

(2) Certains vivants sont des arbres

(3) [I] Certains vivants ont des racines

---

[II] Tous les vivants qui ont des racines se nourrissent du sol

[III] Certains vivants se nourrissent du sol

La conclusion (3) des prémisses (1) et (2) est la prémisses majeure qui, ajoutée à la mineure (II), permet d'obtenir la conclusion (III).

*A contrario* :

Cette hutte doit être rendue habitable

À moins qu'elle ne soit chauffée la hutte est inhabitable

Donc la hutte doit être chauffée

Dans ce cas, on peut enchaîner sur la conclusion détachée, mais pas si la conclusion a la forme d'un impératif :

Donc chauffons la hutte !

Ici la conclusion est à proprement parler le passage du raisonnement à l'action, un véritable changement, dans les termes d'Aristote un mouvement.

Revenons au texte de *Métaphysique Z* sur l'art du médecin. Dans ce cas, le choix exact des moyens et la détermination précise de l'exécution ne sont pas en jeu. Il ne s'agit pas d'un texte « sur la technique médicale, d'une réflexion sur les moyens à mettre en oeuvre, mais d'une analyse sur la relation entre la conception du but à atteindre et les moyens de nature à produire cette fin. C'est précisément ce point qui nous intéresse ici, le lien entre conception (générale) et production (particulière) et il est opportun d'analyser de plus près cette relation. Gardons toutefois présente à l'esprit cette constatation de Rodier :

L'intellect pratique est aussi bien que l'intellect spéculatif [scilicet théorique] purement théorique si on l'oppose à l'art au sens strict. (*Commentaire du De Anima*, p. 537-538)

Dans *Métaphysique Z 7*, l'objet de l'analyse n'est pas la technique médicale, mais la délibération du médecin.

Le principe qui est posé est « la santé exige l'équilibre » et il convient pour guérir (produire la santé) de passer de l'équilibre en général, comme condition universelle de la santé, à l'équilibre de *ce* patient. En effet, Aristote s'interroge :

Je dis par exemple que la santé exige l'équilibre ; quel est donc *cet* équilibre ?  
*Telle* chose ; et *cette* chose sera, s'il y a chaleur. Qu'est ce que *cette* chaleur.  
*Telle* autre chose. (*Mét. Z 7*, 1032<sup>b</sup>19-20)<sup>10</sup>

Pour cet équilibre, il faut la chaleur. C'est une relation entre la fin (la santé) et le moyen (chaleur)<sup>11</sup> universelle. Mais pour produire telle santé, il faut instancier cette relation dans tel patient. On passe donc à une chaleur particulière. Ce qui est proprement technique concerne le choix des moyens pour l'exécution, par exemple la friction ou le bain chaud<sup>12</sup> (ici c'est la friction). Il y a donc ici une double particularisation et un mouvement formé de trois étapes (i) du général au particulier, (ii) du particulier au général, puis à nouveau (iii) du général au particulier :

---

<sup>10</sup> Je souligne les opérateurs de particularité.

<sup>11</sup> Ce moyen, la chaleur, peut être envisagé comme une fin et un moyen peut être choisi pour l'atteindre, par exemple la friction. Le raisonnement pratique dans ce cas a la structure suivante :

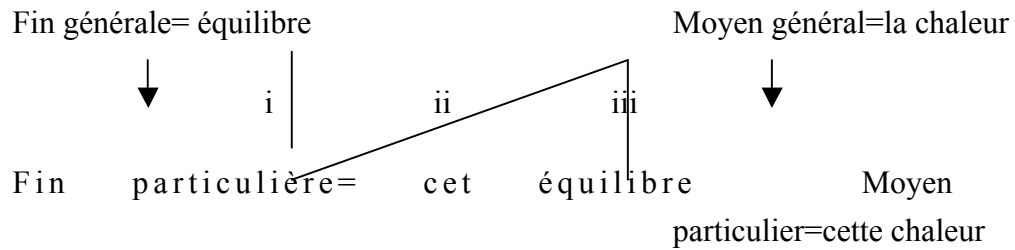
a vise la fin A,  
B est un moyen en vue de A  
a vise la réalisation de B  
C est un moyen en vue de B  
Donc a vise la réalisation de C

Ici A= santé, B= chaleur, C= friction, a= médecin

Le principe de raisonnement pratique à l'oeuvre ici est le suivant : la relation fin/moyen est telle qu'il n'y a pas de moyen et de fin en soi : si un moyen réclame la réalisation d'un autre moyen, il devient une fin.

<sup>12</sup> Ou la couverture chauffante par exemple dans *La Garçonnière* de Billy Wilder.





Aristote décrit ainsi le raisonnement : le médecin a la forme de la santé dans l'esprit, forme qui se confond avec sa définition (en l'occurrence la santé définie comme équilibre des contraires, par exemple le sec et l'humide ou dans le cas présent le chaud et le froid). Il vise la réalisation de cette forme (réalisation qui est une production) dans une matière particularisée, tel patient — ici le couple forme vs. matière correspond au couple forme de la santé vs. patient. Le médecin détermine que la chaleur est la condition de la santé, à partir de la connexion causale entre la chaleur et l'équilibre — ce qui est présupposé c'est un déséquilibre avec domination du froid sur le chaud. Le médecin agit en exerçant une friction.

Il ne faut pas croire que parce que le choix de la friction est technique, tout le raisonnement appartienne à ce domaine de l'art, celui des moyens dont l'appropriation à une fin est enseignée par l'expérience, c'est-à-dire la consécution des causes et des effets. Il y a ici un raisonnement qui pour n'être pas scientifique n'en est pas moins théorique. Ce qui est important c'est qu'il y ait un 'dernier intermédiaire', celui qui réalise la santé, ou plus exactement qui réalise la partie de la santé qui concerne la chaleur. Le syllogisme proprement dit prend pour point de départ une proposition qui exprime la ou les propriétés appartenant nécessairement et par soi au moyen terme et conclut que l'inhérence du moyen terme dans le mineur y cause l'inhérence de la propriété en question. La majeure est le principe du syllogisme théorique (*Analyt. Post.* I, 25, 86<sup>b</sup>30) ; ce que pose la pensée théorique c'est une définition, terme dernier de la hiérarchie des intelligibles (DA, III, 430<sup>b</sup> 6-20 ; 8, 432<sup>a</sup> 12-15, *Analyt. Post.* I, 23, 84<sup>b</sup>39). La spéculation pratique procède à l'inverse. Elle pose d'abord le petit terme qu'il faut réaliser et descend la série des conditions jusqu'à ce celle de l'agent qui doit produire l'effet voulu. Elle va donc du mineur au moyen et de celui-ci au majeur ; elle débute par la mineure. Mais le but à atteindre, l'effet à obtenir sont des choses concrètes et particulières. Ce sont donc, à leur manière, des termes derniers.

On peut faire ici une remarque sur ce que j'ai appelé plus haut 'particularisation' (à propos de la double particularisation, dans le schéma visant à montrer le jeu entre le particulier et le général). Est-ce que ce mécanisme a quelque chose à voir avec l'exemplification dans le syllogisme scientifique ? Hintikka (1988, p. 104 s.) soutient que l'exemplification existentielle ou universelle<sup>13</sup> dérive de l'ecthèse (*ektesis*) géométrique. Un exemple d'ecthèse :

Soit un triangle ABC. Je dis que dans le triangle ABC on trace une perpendiculaire P à BC et une perpendiculaire Q à AC. Le point de concours de P et Q est à l'intérieur de ABC.

Il me semble que l'ecthèse géométrique est spécifique en ce que par exemple le triangle ABC n'est ni particulier, ni universel, mais générique. Il correspond à ce que K. Fine nomme 'un objet arbitraire' (cf. Nef 1996, p. XXX). Dans le cas du raisonnement ci-dessus du médecin le passage du principe 'la santé exige l'équilibre' à 'quel est donc cet équilibre ? – Telle chose' est différent à la fois du raisonnement à l'aide du syllogisme scientifique et plus particulièrement de ce trait du raisonnement géométrique, que l'on désigne par l'ecthèse, c'est-à-dire le fait de raisonner sur des figures arbitraires, car cet équilibre en question est singulier (ce que le syllogisme scientifique n'admet pas) et qu'il est donné — nous l'observons — alors que dans la géométrie on procède par construction. Cela dit, à tout prendre le raisonnement pratique est peut-être plus proche du raisonnement géométrique, en ce qu'il combine, comme on le verra plus loin, particulier et universel, non sous la forme d'inclusion de classes mais comme la subsumption du singulier sous le générique. On retrouvera plus bas la géométrie à propos du passage du singulier à l'universel dans la perception d'une figure : je perçois dans *ce* triangle le triangle en général. On verra en effet que l'incontinent, l'acratique, n'opère pas ce passage. En un certain sens de 'mal percevoir' où 'mal raisonner' est distinct de 'mal percevoir', l'incontinent percevrait mal, tout en raisonnant correctement (il raisonnerait sur du particulier, en refusant de subsumer son acte sous la perception de la forme). Ce serait sa perception du particulier sous

---

<sup>13</sup> L'exemplification dans le système de Gentzen a deux formes, l'instanciation universelle, IU, et l'instanciation existentielle, IE. IU a la forme :  $(x) F(x) \rightarrow F(a)$  et IE la forme :  $\exists x Fx \rightarrow Fc$ , où c est une valeur nouvelle. Pour une discussion de IE, voir Nef 1996, p. xxx

l'universel dans le générique qui serait déficiente. L'incontinent, selon cette caractérisation épistémologique serait alors aveugle à l'instanciation universelle.

On peut récapituler ce qui précède immédiatement de la manière suivante. Il convient de bien distinguer deux types de syllogismes, le syllogisme théorique et le syllogisme pratique :

SYLLOGISME THEORIQUE	SYLLOGISME PRATIQUE
Tout triangle a la somme de ses angles =2D	Je souhaite guérir ce patient
Cette figure-ci ABC est un triangle	La santé suppose l'équilibre
La somme des angles de ABC= 2D	Je vais frictionner ce patient
	Ou : Frictionnons ce patient !

Lesyllogisme pratique retranscrit le raisonnement pratique du médecin, dans ses étapes du particulier au particulier en passant par l'universel (j'ai simplifié pour faciliter la comparaison, car la majeure a en fait une structure plus complexe). On remarque des différences importantes : la majeure du syllogisme théorique (tout triangle a la somme de ses angles égale à deux droits) est à l'indicatif, tandis que la majeure du syllogisme pratique (je souhaite guérir ce patient) est à l'optatif<sup>14</sup>. La conclusion du syllogisme théorique est l'attribution d'une propriété (ce qui explique que ce soit nécessairement à l'indicatif présent), tandis que la conclusion du syllogisme pratique est une action à exécuter (ce qui explique l'hésitation entre le futur et l'impératif). Une définition qui sélectionnerait les modalités énonciatives ou types illocutionnaires comme premiers, un raisonnement pratique serait défini comme un passage de l'optatif à l'impératif au moyen d'une mineure à l'indicatif. Les modes joueraient alors dans le syllogisme pratique le rôle que jouent les signes de quantité (tous, quelques...) dans le syllogisme scientifique.

Le syllogisme pratique porte sur la pensée qui peut aboutir au mouvement et qui vise intentionnellement à y aboutir :

---

<sup>14</sup> Ce n'est pas tout à fait exact dans l'exemple, mais on laisse de côté le point délicat de la distinction entre mode grammatical et type illocutionnaire dans le passage du Grec au Français.

Comment se fait-il d'autre part que l'être pensant tantôt agisse et tantôt n'agisse pas, tantôt se meuve et tantôt ne se meuve pas ? Il semble qu'il y ait une analogie avec ce qui se produit quand on applique le raisonnement et le syllogisme aux êtres immuables. Mais dans ce dernier cas, la fin est une connaissance théorique (car dès qu'on conçoit les deux propositions, on conçoit et on ajoute la conclusion), tandis que dans l'autre, la conclusion des deux propositions est l'action accomplie : ainsi lorsqu'on pense que tout homme doit marcher et que l'on est soi-même un homme, on marche incontinent (...). (DMA, 701<sup>a</sup> 1 s.)

Les deux exemples donnés par Aristote sont les suivants (*Op. cit.* 701<sup>a</sup> 15-17) :

Tout homme doit marcher	Aucun homme ne doit marcher
Vous êtes un homme	Vous êtes un homme
Vous marchez immédiatement	Vous restez immédiatement immobile

Autres exemples :

J'ai besoin d'une couverture	Ce dont j'ai besoin, je dois le produire
Une cape est une couverture	J'ai besoin d'une cape
J'ai besoin d'une cape	Je dois faire une cape/Faisons une cape !

Ces deux derniers exemples s'enchaînent. On pourrait parler d'un sorite pratique. C'est la conclusion « je dois faire une cape » qui concerne une action, ce qui montre bien que l'action survient à la fin d'une 'série de pensées'. L'élément le plus important apporté par DMA est la distinction de deux types de prémisses dusyllogisme pratique « celles concernant le bien (*tou agathou*) et celles concernant le possible (*tou dunatou*) (*Op.cit.* 701<sup>a</sup> 25). On sait qu'Aristote a développé dans le *de Interpretatione* une logique des modalités. Il n'a pas toutefois exploité cette remarque du DMA pour donner auxyllogisme pratique une expression ouvertement modale. Que serait une prémisse concernant le possible ? Un type de telle prémisse serait la mineure dans :

Je ne veux pas me noyer

Il est possible que cette planche me soutienne

## Essayons de m'accrocher à cette planche

Dans ce syllogisme, la conclusion énonce une tentative, dont il est possible qu'elle puisse parvenir au bien visé (qui est ici une absence de mal, la noyade). On peut se demander si la possibilité porte sur un événement ou une action. Je reviendrai sur ce point, l'introduction d'un élément modal. Le DMA ajoute qui plus est une série extrêmement dense de remarques. L'une de ces remarques consiste à souligner que l'esprit dans les syllogisme pratique n'a pas le temps de considérer toutes les prémisses<sup>15</sup>. Par exemple dans « tout homme doit marcher, je suis un homme, je dois marcher », on ne s'attarde pas sur la prémisse « je suis un homme ». Aristote affirme que « de telles choses [poser telle ou telle prémisse, s'attarder à telle ou telle] sont faites sans calcul et rapidement » (701<sup>a</sup> 28). On ne peut donc considérer une délibération comme impliquant que l'esprit puisse s'arrêter à toutes les prémisses. Une comparaison entre ce qui est fait sans calcul et rapidement dans les deux cas du raisonnement pratique et théorique serait instructive. Le raisonnement pratique visant l'action ne peut se permettre des explicitations qui transformeraient ce raisonnement en procrastination. Cette remarque d'Aristote est un des lieux où il admet implicitement l'existence de prémisses tacites. Aristote compare le fait de laisser de côté des prémisses et le fait de laisser tomber des questions quand on procède par interrogations dans la méthode érotématique ou la logique érotétique. Dans cette dernière la prémisse est dialectique<sup>16</sup> :

La prémisse démonstrative diffère de la prémisse dialectique en ce que dans la prémisse démonstrative on prend l'une des deux parties de la contradiction (car démontrer ce n'est pas demander, c'est poser) tandis que dans la prémisse dialectique on demande à l'adversaire de choisir entre les deux parties de la contradiction. Mais il n'y aura aucune différence en ce qui concerne la production même du syllogisme dans l'un et l'autre cas : en effet qu'on

---

<sup>15</sup> On peut être surpris de cette constatation, au vu des exemples fournis, qui pour s'assujettir au schéma ternaire du syllogisme limitent le nombre des prémisses aux essentielles pour le raisonnement, sans expliciter toutes les prémisses intermédiaires. Mais pour un raisonnement en contexte, le nombre des prémisses est certainement très élevé. De plus le temps dont on dispose dans l'action peut être très limité par l'urgence ou la pression des circonstances et même la vérification d'un nombre limité de prémisses poserait problème.

<sup>16</sup> Dans le chapitre I des *Topiques* Aristote définit le syllogisme dialectique comme « celui qui conclut de prémisses probables » (100<sup>a</sup>, 30) et il définit comme probables « les opinions reçues par tous les hommes ou la plupart d'entre eux » (100<sup>b</sup>, 21).

démontre ou qu'on interroge, on construit le syllogisme en posant que quelque chose appartient ou n'appartient pas à une autre chose (*Premiers Analytiques*, I, 1, 24<sup>a</sup> 21 s., trad. Tricot, Aristote 1971, p.3)

Quelques remarques. Le DA et le DMA posent donc le problème dans le même cadre qui est celui de la théorie du mouvement. C'est dans ce cadre qu'est posé le problème, car l'action est définie en fin de compte comme un mouvement et comme un mouvement corporel, puisqu'il n'y a de mouvement que du corps, d'une façon qui nous a été rendue familière dans la théorie contemporaine de l'action par ceux qui considèrent que toute action se décompose en fin de compte en actions élémentaires (*basic actions*) assimilables à des mouvements simples. On peut remarquer qu'Aristote ne distingue pas systématiquement entre le raisonnement qui *précède* l'action et celui qui *accompagne* l'action. Il ne se pose pas la question de savoir si le raisonnement qui est censé précéder ou accompagner l'action n'est pas en fait une justification effectuée après-coup des raisons de l'action — Ruwen Ogien (cf. plus bas) soutiendra cette manière de voir à propos de l'acratie. On reviendra sur ce point. Aristote considère de manière privilégiée le raisonnement qui aboutit à une réalisation ou à une production, mais il est évident que le contrôle de l'action réclame que le raisonnement soit poursuivi, pour adapter l'intention aux conséquences de cette production. Une autre remarque : il y a un conflit ouvert sur les textes d'Aristote entre les déontologues, qui veulent ramener tout raisonnement pratique à une logique déontique, et les anti-déontologues qui, comme Wiggins, traitant les premiers de 'déontomaniaques' se refusent à une telle réduction. Les anti-déontologues soutiennent que la théorie aristotélicienne du raisonnement pratique ignore la dimension du 'doit'.<sup>17</sup> Il s'agit manifestement d'une exagération, tout comme une lecture naïvement déontique laisserait échapper des arguments d'Aristote. On peut remarquer par exemple qu'en DA 434<sup>a</sup> 18 la majeure est normative dans le syllogisme pratique :

Et puisque dans le syllogisme pratique on distingue d'une part le jugement ou proposition portant sur l'universel et d'autre part le jugement portant sur

---

<sup>17</sup> Tout ceci est lié à un débat de fond sur la différence entre les morales du devoir, de type kantien, et les morales de la vertu, de type aristotélicien, débat dont on ne dira rien ici, mais qui est à l'arrière-plan de ce conflit d'interprétation d'Aristote : les anti-déontologues accusent plus ou moins explicitement les déontologues de kantianiser Aristote.

l'individuel (car le premier énonce que le possesseur d'une telle qualité *doit*<sup>18</sup> accomplir tel acte (, et le second que tel acte déterminé est de telle qualité et que je suis la personne possédant la qualité en question) c'est dès lors ce dernier jugement qui imprime le mouvement et non celui qui porte sur le général. (Trad. Tricot, Aristote 1934, p. 210)

L'*Éthique à Nicomaque* expose la théorie du raisonnement pratique, notamment ce qui concerne lesyllogisme pratique dans un cadre différent, qui distingue nettement la faculté épistémique (*epistemikon*) de la faculté délibérative (*bouleutikon*) appelée aussi calculatrice (*logistikon*). L'*epistemikon* porte sur le nécessaire, le *bouleutikon* sur le contingent, elle est liée au mouvement ou à l'appétit qui en est la source. Le *nous praktiké* du DA sera nommé *phronesis* dans EN, ce qui correspond d'après certains commentateurs à 'l'intuition pratique immédiate' (J. Tricot) et qu'on pourrait de toute façon traduire par 'sagesse' autant que par 'prudence', si un risque de confusion avec la sagesse-*sophia* ne s'insinuait pas (cf. un peu plus bas pour la différence entre les deux). Je m'attacherai maintenant à deux points en particulier : d'une part l'existence ou pas d'une saisie des principes du raisonnement pratique et s'il y a saisie la nature intuitive ou pas de cette saisie, d'autre part la détermination de la nature du dernier terme atteint par l'intellection dans le cas du raisonnement pratique. Ces deux points sont évidemment liés et c'est pour éclaircir le second que nous passerons par l'examen du premier.

Il faut faire ici une remarque terminologique préliminaire. Le *nous* aristotélicien a été traduit (notamment par Descartes) par *intuitus* probablement sur la base de la distinction scotiste ou d'origine scotiste dans son usage entre connaissance abstractive et connaissance intuitive. Or *nous* ne signifie sûrement pas 'intuition' au sens moderne du terme, c'est-à-dire quelque chose d'irrationnel et d'immédiat (cf. l'intuition bergsonienne, contraire au discours et à la logique). J. Barnes pour lutter contre cette assimilation dangereuse traduit *nous* par 'compréhension'. Effectivement *nous* a le sens d' 'intellection' au sens d'un résultat de l'acte d'intelliger et d'une disposition à l'intellection (le contre sens le plus grave serait évidemment d'en faire une faculté d'intellection). Si comprendre x signifie que x est dans l'esprit, on peut admettre cette interprétation, si comprendre

---

<sup>18</sup> Je souligne.

x signifie connaître x, il est plus difficile de traduire *nous* par compréhension.

Je me contenterai de discuter les textes sur lesyllogisme pratique contenus dans les livres VI et VII de EN.

En 1141<sup>b</sup> 10-22 Aristote reprend l'opposition déjà rencontrée de la *phronesis* et de la science :

On ne délibère jamais sur les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont [sur le nécessaire], ni sur celles qui ne comportent pas quelque fin à atteindre, fin qui consiste en un bien réalisable.

Celui qui délibère le fait *to boulenesthai kai logizesthai tauton* c'est-à-dire par calcul délibéré et réfléchi : il faut insister sur la proximité du volitionnel et du raisonnement — le volitionnel est un calcul et pour Aristote vouloir c'est raisonner.

Une autre caractéristique de la *phronesis* est qu'elle n'a pas pour objet les universels

mais elle doit avoir la connaissance des faits particuliers, car elle est de l'ordre de l'action et l'action a rapport aux choses singulières. (*praxis peri kath eskata*).

Le terme *eskata* a déjà été rencontré dans le texte sur l'art du médecin, quand celui-ci dans son raisonnement remonte aux 'éléments ultimes et derniers'. L'*eskaton* est le singulier, au sens de terme dernier d'une série. Dans une action qui est le fruit d'une délibération il y a d'une part les principes de l'action qui sont généraux (par exemple plus haut : il faut conserver l'équilibre pour la santé) et d'autre part les choses singulières, personnes, temps, lieu, circonstances (telle constitution, telle saison pour reprendre un exemple médical). On a vu plus haut que l'ecthèse géométrique est différente de la connaissance pratique en ce sens que l'universel est immédiatement perçu dans l'objet quelconque, qui peut être une figure arbitrairement choisie.

En 1142<sup>a</sup>17-32 nous trouvons de multiples précisions sur le type de connaissance propre au raisonnement pratique, précisions notamment sur la différence entre la sagesse (*sophia*) et la prudence (*phronesis*). « Que la *phronesis* ne soit pas une science » est évident car



elle porte en effet sur ce qu'il y a de plus particulier (...) car l'action à accomplir est elle-même particulière. (1147<sup>a</sup> 22)<sup>19</sup>

alors que « la sagesse est à la fois raison intuitive (*nous*) et science (*épistémé*) ».

La sagesse étant science porte sur les êtres universels et nécessaires, tandis que la prudence étant une simple disposition à l'action bonne porte sur les êtres particuliers et contingents :

...la sagesse sera la forme la plus achevée du savoir. Le sage doit donc non seulement connaître les conclusions découlant des principes, mais encore la vérité sur les principes eux-mêmes. La sagesse sera ainsi à la fois raison intuitive (*nous*) et science (*épistémé*) (1141<sup>a</sup> 15 s.)

Puisque la science consiste en un jugement portant sur les universels et les êtres nécessaires et qu'il existe des principes (*archai*) d'où découlent les vérités démontrées et toute science en général (...) il en résulte que le principe de ce que la science connaît ne saurait être lui-même objet de science, ni d'art, ni de prudence : en effet l'objet de la science est démontrable et d'autre part l'art (*techné*) et la prudence se trouvent avoir rapport aux choses qui peuvent être autrement qu'elles sont. Mais la sagesse n'a pas dès lors les principes pour objet, puisque le propre du sage est d'avoir une démonstration pour certaines choses. (...) De la science (*épistémé*), de la prudence (*phronesis*), de la sagesse (*sophia*) et de l'intellect (*nous*), c'est ce dernier qui saisit les principes et les appréhende (*leipetai noun einai ton arkon*).

Pour comprendre ce texte capital, il faut le commenter en détail, notamment en ce qui concerne les principes.

L'intuition est réclamée par le foundationalisme aristotélicien (cf. sur ce point Terence Irwin 1990, p. 134 s.). Il n'y a pas de conflit entre l'enquête

---

<sup>19</sup> Si la prudence n'est pas une science (puisque'elle ne porte pas sur l'universel), elle n'en est pas pour autant un art (*tekné*) :

la prudence ne saurait être une science, ni un art : une science parce que l'objet de l'action peut être autrement qu'il n'est [contingent] ; un art parce que le genre de l'action est autre que celui de la production (*poieisis*) (1140<sup>b</sup> 1 s. trad. Tricot, Aristote 1990, p. 285).

Ici la délibération porte sur l'action (morale) et pas sur l'action en général, qui pourrait englober la production artistique.

La prudence est une « disposition, accompagnée de règle vraie » (*exin aléthé*), selon la traduction de Tricot ou « un habitus vrai » selon celle de R.-A. Gauthier et J.-Y. Joliff (Aristote 1959, p. 472).

scientifique et l'intuition, comme il pourrait y en avoir éventuellement entre la dialectique et l'intuition, mais des difficultés pour déterminer quels principes sont objets d'intuition. Dans le cas présent, il s'agit, rappelons-le, de répondre à la question : y a-t-il oui ou non intuition des principes du raisonnement pratique ?

La doctrine générale de l'intuition est la suivante. Les premiers principes des sciences démonstratives sont saisis par le *nous*. Ils sont l'objet d'une croyance plus assurée que celle de n'importe quel objet ou type de connaissance. En *Analyt. Post. II*, 19 Aristote décrit de façon relativement obscure, mais assez détaillée, le mécanisme d'appréhension intuitive (que Barnes, on l'a rappelé appelle 'compréhension') des principes, très exactement le type d'*exis* (*habitus*) qui connaît les principes (l'intuition ne pouvant être un acte isolé momentané et sans suite<sup>20</sup>). L'argumentation d'Aristote dans ce texte suit les étapes suivantes. Il n'est pas possible de savoir de manière démonstrative sans connaître les premiers principes (99<sup>b</sup> 20-21). Les *habitus* qui font connaître les principes sont ou innés et d'abord en puissance ou acquis. Il est absurde de supposer qu'ils sont innés et il est également absurde de supposer qu'ils puissent se former en nous en l'absence de tout *habitus*. Nous devons donc supposer que nous possédons la puissance de les acquérir (puisque nous possédons des parties de science démonstrative en acte). Or sous la forme d'une puissance de discrimination enveloppée dans la perception (*aisthesis*) la connaissance se trouve chez tous les animaux. Il faut donc supposer que cette connaissance se trouve chez tous les animaux chez lesquels il y a persistance de l'impression sensible dans l'âme qui répétée se transforme en notion<sup>21</sup>, image générique (*fantasma*). Les *habitus* de connaissance des principes proviennent donc de la perception sensible. Aristote en conclut deux choses. D'une part, le processus inductif connaît deux types d'arrêt. Le premier arrêt et celui d'une chose indifférenciée dans l'âme, première notion universelle car l'acte de perception a pour objet l'individu, alors qu'il n'y pas à proprement parler de sensation de l'individuel. D'autre part il y a un nouvel arrêt dans l'âme, sur les deuxièmes notions universelles. Des principes il n'y a pas de science, mais intuition et l'intuition est donc un principe de la

---

<sup>20</sup> Ceci s'accordant avec notre interprétation : si « X comprend A » est équivalent à « A est dans X », alors il s'agit bien d'un état et pas d'un événement.

<sup>21</sup> On peut remarquer que le processus inductif (*épagogé*) concerne ici les notions autant que les propositions.

science. Les principes d'après d'autres textes sont soit des axiomes, soit des genres (comme les deuxièmes notions universelles). Dans ce cas si la science est déductive on comprend qu'il n'y ait pas à proprement parler de science déductive des genres, mais intuition ou compréhension au sens de J. Barnes. Suzane Mansion paraphrase « l'appréhension des propositions fondamentales » et remarque à juste titre, si l'on s'en tient au sens courant d' 'intuition', que ce mot convient bien mal à « la prise de possession des principes par l'intelligence, car cette appréhension suppose des raisonnements et même des syllogismes » (xxx, p. 143)<sup>22</sup>.

Le développement qui précède, quel qu'aride qu'il fût, permet de saisir que la question posée au départ, sur la relation entre, le particulier et le général dans le raisonnement pratique, se spécifie en plusieurs sous questions : est-ce que la phronesis en tant qu'intuition pratique immédiate est plus proche de la sagesse ou de la science ? Quel est son rapport avec le *nous*, l'intuition théorétique ou intellection ? Si l'habitus de l'intuition des principes suppose le rôle discriminant de la perception sensible, peut-on par analogie supposer qu'il existe l'équivalent d'une discrimination morale opérant par une appréhension immédiate des principes pratiques, produisant par la répétition des premières notions pratiques des notions secondes, plus universelles<sup>23</sup> ? En bref, le processus d'appréhension intuitive des principes du raisonnement pratique est-il inductif ? On doit souligner en passant, avant d'y revenir, que ces questions sont au centre, dans un autre vocabulaire, des problématiques morales contemporaines du particularisme et de l'intuitionnisme.

---

<sup>22</sup> Elle pense ici au syllogisme en *oti* dans *Analyt. Post. I*, 13, 78<sup>a</sup> –78<sup>b</sup>13

<sup>23</sup> Cette question relève dans le savoir contemporain de l'épistémologie morale. La doctrine qui répond par l'affirmative à cette question reçoit l'appellation de 'réalisme moral', qui s'oppose à la fois au formalisme — limitant l'appréhension pratique à des principes de généralisation — et au constructivisme — réduisant les principes pratiques à des constructions justificatives élaborées après coup. Le réalisme moral peut prendre la forme d'une épistémologie de la saisie des valeurs morales au moyen de la perception morale, via par exemple les émotions, moyennant des conditions sur ces émotions. On peut noter que dans ces formes contemporaines de réalisme moral l'ontologie des valeurs prend souvent la place de l'épistémologie des principes du raisonnement pratique. L'élément normatif n'est pas approché de la même façon dans le réalisme moral aristotélicien et dans les variétés de réalisme moral contemporain qui plaident pour l'objectivité et l'universalité des valeurs, comme chez Max Scheler (pour une introduction au réalisme moral, voir R. Ogen éd. *Le Réalisme Moral*, PUF, 1997).

Il faut noter que la science et la phronesis sont toutes deux, en tant que telles, incapables d'une connaissance des principes : l'intuition (*nous*) dépasse à la fois la science et la prudence. Revenons à EN VI,9 et VII,5 qui contiennent les passages les plus développés sur la raisonnement et l'intuition pratiques. EN VI,9 traite de l'intuition des singuliers, de façon peut-être plus précise que *Analyt. Post.* II, 19 et EN VII, 5 discute la nature du syllogisme pratique pour dénouer l'aporie de la science et de la phronesis (qui supposent les principes, mais ne peuvent les saisir). Tous les textes des livres VI et VII de EN traitent peu ou prou de ce problème des liens entre science et intuition pratique immédiate, de ce *punctum caecum* que constitue l'aveuglement aux principes.

La raison pour laquelle la phronesis n'est pas une science, c'est qu'elle porte sur des particuliers : « elle porte sur ce qu'il y a de plus particulier (*eskatou*)... dans la mesure où la chose à faire (*prakton*) est un particulier ultime. » (1142<sup>a</sup> 24)<sup>24</sup>

La prudence dès lors s'oppose à la raison intuitive (*nous*) qui, elle, en effet appréhende les définitions, tandis que la prudence est la connaissance de ce qu'il y a de plus individuel (*to eskaton*), lequel n'est pas à proprement parler objet de la science, mais de la perception, non pas de la perception des sensibles propres, mais une perception de la nature de celle par laquelle nous percevons que telle figure mathématique particulière est un triangle, car dans cette direction aussi on devra s'arrêter. Mais cette intuition mathématique est plutôt perception que prudence et de la prudence l'intuition est spécifiquement différente. (1142<sup>a</sup> 25-30)

Ce passage s'accorde avec *Analyt. Post.* II, 19 en ce qu'il rapproche *phronesis* et *aisthesis*, prudence et perception. Ce texte rapproche

---

<sup>24</sup> Cf. EN VI, vii,7 et III, iii, 12. cf aussi *Met. Z.*, 1035<sup>b</sup> 30. On trouve en 1147<sup>a</sup>3 une formulation un peu différente : *prakta gar ta kath'eskata* ? « les objets de l'action ne sont-ils pas l'individuel ? ». Il faut différencier *to eskaton*, le terme dernier (par exemple de la délibération cf. EN III 1112<sup>b</sup> 19,23, DA III 433<sup>a</sup>16) et *to kath'eskaton*, l'individuel comme on peut le voir en *Met Z.* 1035<sup>b</sup>30 et *K* 1 1059<sup>b</sup> 26. Voir le commentaire de ce passage 1142<sup>a</sup> 25-30 dans Gauthier et Jolif 1959, p. 503. L'hypothèse que l'on pourrait faire est que le sens de *kath'eskaton* dérive de *to eskaton* dans la mesure où le sens premier est procédural : l'individuel est ce à quoi on s'arrête, en dernier, dans un raisonnement ou une délibération. Mais l'individuel qui est dans la conclusion est évidemment différent du terme dernier d'une délibération qui est une action. Une conclusion pour Aristote n'est pas une action, même si le vouloir est un raisonnement.

finalement l'exemplification mathématique (ou ecthèse (*ekthesis*) de l'exemplification logique à l'oeuvre dans le syllogisme scientifique ou pratique. Comme on l'a rappelé plus haut c'est J. Hintikka qui a insisté sur ce point. Ce texte identifie plus ou moins l'individuel (*to kath' eskaton*) avec ce qui vient en dernier (*to ekaston*), ce sur quoi la pensée doit s'arrêter, ou plus exactement sur ce qui constitue pour la pensée un terme d'arrêt. Aristote affirme que quand dans la démonstration géométrique nous percevons que telle figure est un triangle, il y a dans la perception un arrêt, un élément dernier. Les sensibles propres sont l'objet propre de chacun des cinq sens : couleur, son etc. Par comparaison aux sensibles communs, objets de plusieurs sens (forme, nombre, grandeur etc.) le triangle n'est pas un sensible propre, mais un sensible commun. Ce passage sur la perception du triangle est susceptible de deux interprétations : l'*eskaton* n'est pas l'individuel, mais le terme dernier de la recherche — nous sentons que le terme ultime dans lequel se résolvent toutes les figures angulaires est un triangle<sup>25</sup> — interprétation fragile car les figures angulaires peuvent se résoudre en bien d'autres figures que le triangle —, ou bien, seconde interprétation, ce que la sensation perçoit c'est l'individuel en mathématique, la forme étant un sensible commun, qui est abstraite de cette sensation de l'individuel.

Ce texte peut être utilement comparé sur ce point (l'abstraction et l'individuel dans un processus cognitif) avec celui-ci :

Il est impossible de penser sans image, car il se passe dans le fait de penser exactement la même chose que dans la construction des figures géométriques où tout en ne faisant pas entrer en ligne de compte la détermination de la grandeur du triangle, nous ne traçons pas moins une grandeur définie ; pour la pensée, il en est de même : bien que son objet n'ait rien de quantitatif, il est posé devant nous comme une quantité, tout en le pensant abstraction faite de toute quantité.  
(*De Memoria* 449<sup>b</sup>30-450<sup>a</sup> 7)

Dans le texte précédent, on pensait le triangle abstraction faite de ses propriétés individuelles et cependant on pensait un triangle particulier<sup>26</sup> ;

---

<sup>25</sup> C'est l'interprétation que Gauthier et Jolif attribuent à Albert le Grand (*Op.cit.* p. 505)

<sup>26</sup> Cf. ce qui a été dit plus haut sur l'instanciation existentielle qui suppose précisément cette abstraction.

dans le texte ci-dessus on pense un objet abstraction faite de sa quantité, même si il possède une quantité.

On peut remarquer que de même dans *Analyt. Post.* II, 19, Aristote cherche dans la perception elle-même l'intuition du générique, qui est une forme potentielle de l'universel. On pourrait cependant reprocher à Aristote de ne pas voir que pour percevoir un triangle, il faut avoir le concept d'un triangle, ou plus généralement pour percevoir a comme F, il faut avoir le concept de F. Mais cette remarque critique présuppose une conception différente de la perception (pour Aristote la perception devient comme son objet) et de plus fait un contre-sens sur l'intention d'Aristote : ce dernier admettrait que pour percevoir a comme F, il faut avoir le concept de F, mais il se place de manière génétique dans l'acquisition du concept F précisément à partir d'abstractions répétées sur la perception d'objets de l'espèce de a. Son refus des concepts entendus comme des formes platoniciennes, lui fait endosser implicitement un empirisme du concept où celui ci est construit parallèlement à un mécanisme d'abstraction inductive et généralisatrice (quels que soient les défauts conceptuels de sa théorie de l'induction).

À propos de l'arrêt (*stasis*) — ici aussi il faudra s'arrêter (*stesetai gar kakei*) — nous pouvons faire la distinction entre deux types d'arrêts. On s'arrête dans la sagesse théorique, ou philosophie, aux premiers principes et l'on s'arrête dans la sagesse pratique ou prudence à l'individuel. L'arrêt est une notion centrale pour la délibération qui conclut par une action particulière et qui doit bien intégrer du général à titre de principe, pour échapper à la simple contingence des ajustements techniques du genre fin-moyen. En ce sens la délibération est un chemin déductif qui va d'un arrêt sur les principes à un arrêt sur l'individuel dans l'action. Souvenons-nous du médecin qui a affaire à un patient et qui pratique une friction : dans sa recherche des causes et des principes il avait atteint un arrêt sur un principe (celui de l'équilibre du chaud et du froid) et ensuite décidant d'user ce moyen de rétablissement de l'équilibre il frictionne le corps du patient : il s'arrête à une action. On peut remarquer qu'une conclusion est également un arrêt, la position d'une thèse. Dans la sagesse pratique, on s'arrête aux principes, car il n'y a pas de connaissance des principes — on ne peut remonter plus haut. On s'arrête aussi l'individuel (le patient est un individu,

le frictionner dans telles circonstances est une action individuelle<sup>27</sup>, particulière) parce qu'il n'y a pas de science et peut-être même pas de connaissance de l'individuel en tant que tel, la science étant science du général. Il y a de l'individuel perception c'est-à-dire au sens aristotélicien assimilation et identification, l'agent percevant s'identifiant au perçu.

Cette connaissance qui n'en est pas une, vu ce que j'ai appelé le point aveugle du particulier, reçoit par exemple cette analyse métaphysique :

Il s'agit du composé, par exemple de ce cercle-ci, c'est-à-dire de l'un de ces cercles particuliers, qu'ils soient intelligibles ou sensibles (...) On ne sait alors donner de définition et ils sont connus par l'intuition ou la perception (*Metaphysique Z*, 10, 1036<sup>a</sup> 2-6)

On ne peut donner de définition du composé particulier, ce qui veut dire que l'essence individuelle d'un composé particulier, ou haecceité, ne peut être donnée par une définition —, il faudra se contenter d'une définition qui relève les propriétés qui font de ces composés particuliers des membres de classes ou des substances individuelles connaissables par leurs substances secondes, genres et espèces. La connaissance directe sera ou perceptive, ou intuitive, ce qui n'est pas suffisant pour une connaissance scientifique.

L'enquête que j'ai conduite sur le raisonnement pratique s'est donc confondue en partie avec une réflexion sur le syllogisme pratique. Le lien que nous aurions été conduits à établir entre le raisonnement théorique et le syllogisme scientifique aurait été beaucoup plus ténu, dans la mesure où Aristote ne donne pas une forme syllogistique aux raisonnements qu'il est amené à faire dans le domaine des sciences physiques ou biologiques. Dans le domaine pratique la forme syllogistique est beaucoup plus présente et l'*Ethique à Nicomaque* contient des développements importants sur ce type de syllogisme, en ce qui concerne notamment l'intuition des principes et la nature particulière de la conclusion, le passage à une action donnée. On a montré que la difficulté la plus importante de la théorie du raisonnement pratique envisagé dans sa forme syllogistique concerne la relation du particulier et du général. Je vais montrer que l'explication intellectualiste de l'intempérance ou incontinence (*akrasia*) dans le cadre du syllogisme

---

<sup>27</sup> Ici 'action individuelle' ne veut pas dire action d'un individu, opposée à 'action collective', action d'un groupe d'individus. 'Action individuelle' veut dire : une action prise individuellement, non comme une action répétée par exemple par l'habitude.

pratique en termes de faille du raisonnement portant précisément sur cette relation, bute sur cette même difficulté.

## **2. La délibération stérile ou incomplète et le raisonnement vicieux de l'incontinent.**

À plusieurs reprises j'ai rappelé le *dictum* aristotélicien : vouloir c'est raisonner. Je voudrais maintenant discuter le texte de EN VII,5 qui applique ce dictum à l'acratie en qualifiant la faiblesse de la volonté de faute de raisonnement, ou plutôt en qualifiant l'acrasie autant de faute de raisonnement que de faiblesse de la volonté. Ce texte est une des sources de la discussion contemporaine sur l'acrasie, relancée par la théorie non-intellectualiste de D. Davidson, aux prises avec les wittgensteiniens anglais favorables à une incompatibilité de l'explication par les causes et d'une explication par les raisons. Avant de discuter les arguments davidsoniens, j'examinerai ceux d'Aristote, même si Davidson lui-même ne réagit pas vraiment à la solution d'Aristote.

Pour Aristote, la prémisses universelle, la majeure, est une opinion et l'autre, la mineure, a rapport aux faits particuliers où la perception est dès lors maîtresse (cf. ci-dessus le long développement sur le particularisme de la perception morale). L'exemple est le suivant :

- (1) Il faut goûter à ce tout ce qui est sucré (opinion, majeure universelle)
- (2) Ceci est sucré (fait particulier, mineure particulière)

Dans les syllogismes pratiques dont nous avons donné des exemples dans la première section, les deux prémisses engendrent une seule proposition et l'action normalement suit immédiatement cette proposition. Or de (1) et (2) on peut engendrer soit (3), soit (3') :

- (3) On doit le manger
- (3') On ne doit pas le manger<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> On peut se demander si la forme correcte de (3) et (3') ne serait pas plutôt Je dois le manger vs. Je ne dois pas le manger si l'action est particulière et concerne l'individu, mais il y aurait un problème de 'constance du sujet' car (1) est en fait une quantification universelle  $\forall x \exists y$  sucré (y)  $\Rightarrow$  x doit goûter y



Hésitant entre (3) et (3') l'incontinent hésite entre (1) et (1')

(1') On ne doit pas manger tout ce qui est sucré

On est donc en présence d'un syllogisme ou plutôt d'un pseudo syllogisme de l'incontinent, à trois prémisses et deux conclusions<sup>29</sup> :

(1) Il faut goûter tout ce qui est sucré

(1') On ne doit pas manger ce qui est sucré

(2) Ceci est sucré

(3) On doit le manger

(3') On ne doit pas le manger

En fait (1') a pour Aristote la forme d'une opinion droite (*orthos logos*) et la forme

(1') Ce qui est sucré est nuisible pour la santé

On laisse de côté la solution proprement morale, ou plus exactement l'évaluation de la pertinence morale de la solution (solution contestée par exemple par Ruwen Ogien 1993) pour nous concentrer sur le raisonnement pratique. L'évaluation morale engage en effet la discussion du statut du raisonnement incontinent. R. Ogien par exemple soutient (et si je comprends bien P. Livet étend ce raisonnement à tout raisonnement pratique sur l'action en général) que ce raisonnement est une justification *a posteriori* ce qui pour conséquence de considérer qu'il n'y a pas vraiment de conflit moral dans l'*akrasia*, que ce conflit moral serait inventé postérieurement à certaines fins — par exemple l'auto-disculpation de l'incontinent. Personnellement je crois en l'existence de conflits moraux

---

On ne pourra répondre à cette question qu'en examinant dans la troisième section la différence entre les inférences en première et en troisième personne : ici la question qu'on peut se poser est celle du caractère sain ou pas de prémisses mixtes (à prémisses en 3<sup>ème</sup> personne et à conclusion en 1<sup>ère</sup> personne).

<sup>29</sup> G. Kalinowski (1972, p. 16-17) prend comme exemples d'anticipation de logique des normes (à ne pas confondre avec la logique déontique) ces syllogismes de EN VII,5 et insiste sur la nécessité de reconstruire la théorie d'Aristote (« ... *die philosophische wie auch die logische Theorie des praktischen Syllogismus nach Aristoteles zu rekonstruieren* », *Op. cit.* p. 17).

liés à la faiblesse de la volonté, mais je laisse ce point de côté. Le point de R. Ogien en 1993 est celui de la psychologie morale (dont il veut d'ailleurs montrer les limites) et, de ce point de vue, il est exact que la description de la délibération fournie par Aristote est défectueuse : il est bien trop simple d'imaginer le passage à l'acte comme succédant à une série de calculs, de forme syllogistique de surcroît. Mais le but d'Aristote j'espère l'avoir montré en restituant l'intention de sa théorie du raisonnement pratique n'est sûrement pas de fournir une description fine de la délibération et donc un portrait psychologiquement fouillé de l'acratique.

Du point de vue qui nous préoccupe ce qui est important c'est que l'intempérant<sup>30</sup> obéit « sous l'influence d'une règle » (*upo logou*) même si cette règle dévie de l'*ortho logos*, contraire à lui accidentellement (*kata sumbebekos*) et non essentiellement. L'argument d'Aristote est que l'incontinent connaît la majeure, mais ne connaît pas la mineure dans sa pleine actualité : il n'a pas conscience que le particulier inclu dans la mineure entre dans l'universel. Il s'agit d'un type d'erreur visé dans *Analyt. Pr.* II, 21, 67<sup>a</sup> 9-33. Un incontinent n'est pas quelqu'un qui ne sait pas inférer ; c'est quelqu'un qui ne sait pas exemplifier — ce qui n'est pas la même chose ! L'exemple dans ce texte est le suivant : si A appartient à tout B, et B à tout C, alors A appartient à tout C, mais il se peut que l'on ignore que C existe. Soit A deux angles droits, B pour triangle', et C pour une figure particulière de triangle. Un homme pourrait savoir A mais ignorer C, et alors « il connaît et ne connaît pas la même chose au même moment » (*Op. cit.* 67<sup>a</sup>24). En effet savoir que tout triangle a la somme de ses angles égale à deux droits est ambigu entre savoir cela de l'universel ou du particulier. L'erreur qu'Aristote vise dans cet exemple porte bien sur l'exemplification, de par l'ignorance du générique (la figure particulière du triangle). Si je ne sais pas que C est un triangle, mais si je connais A et B au même moment, on peut dire que je sais que C a les propriétés énoncées dans A et B (puisqu'elles portent sur le triangle et que C est un triangle) et que je ne sais pas que C a ces propriétés (puisque ne sachant pas que C est

---

<sup>30</sup> On distingue ici entre 'intempérant' et 'incontinent'. L'intempérant est défini comme celui qui ne respecte pas la mesure en cédant à ses désirs désordonnés, tandis que l'incontinent est défini comme celui qui sachant ce qui est bien ne l'accomplit pas. L'incontinent est en fin de compte intempérant, mais par rapport à l'intempérant qui n'est pas incontinent, il présente la particularité d'avoir un jugement moral correct (je vois le bien que je ne fais pas, alors que l'intempérant pourrait dire au contraire : je fais le mal que je ne vois pas).

un triangle particulier je n'exemplifie pas ces propriétés précisément à propos de C, à cause de mon ignorance). Par exemple (DMA 7, 701<sup>a</sup> 26-28) je puis connaître la proposition universelle « Tout aliment x qui se présente comme ayant la propriété F est G », sans savoir que l'aliment a possède cette propriété F. Je suis dans ce cas dans la situation du géomètre qui connaîtrait les propriétés des triangles mais qui ne verrait pas que cette figure est un triangle et donc serait dans l'incapacité de lui attribuer ces propriétés (bien qu'il sache en général qu'un triangle a la somme de ses angles égale à deux droits), ou d'un logicien incontinent qui ne saurait pas exemplifier de façon correcte.

Reconstruisons plus précisément l'argumentation d'Aristote. La prémisses majeure est une opinion portant sur l'universel et elle est impérative : goûtons à tout ce qui est sucré ! C'est une représentation d'un objet d'action qui est jugé bon et présenté comme tel à la faculté désirante. C'est le syllogisme de l'intempérant car cette prémisses majeure identifie ce qui est bien avec ce qui est plaisant. La prémisses mineure est fournie par la perception d'un objet subsumable sous la catégorie de la majeure : *cet* aliment-ci est sucré. Soit :

Majeure : Tout ce qui est F est bon

Mineure : a est F

Conclusion : a est bon

On peut (avec Gauthier et Jolif, *Op.cit.* p. 611) distinguer le syllogisme de l'intempérant du syllogisme du vertueux :

#### Action vertueuse

Majeure À tout ce qui est nocif pour la santé, il ne faut pas goûter

Mineure Cet aliment-ci est nocif pour la santé

[Prémisses supplémentaires : tout ce qui est sucré est nocif etc.]

Conclusion Il ne faut pas goûter/ on ne goûte pas

#### Action vicieuse

Majeure À tout ce qui est sucré il faut goûter

Mineure      Cet aliment-ci est sucré

Conclusion    Il faut goûter/on goûte

Ce qui est décrit là c'est l'intempérance. Dans le cas de l'incontinent, il faut trouver une prémisses majeure qui sans être contradictoire avec l'*orthos logos* conduise à une conclusion qui soit mauvaise. L'hésitation que nous avons mentionnée plus haut peut être analysée en détail.

L'incontinent possède l'opinion droite à la différence de l'intempérant qui ne fait que la violer (cf. la prémisses majeure du syllogisme du vicieux ci-dessus) :

(1) Tout ce qui est sucré est nocif pour la santé

(2) Il ne faut rien goûter de ce qui est nocif pour la santé

mais son raisonnement possède une prémisses supplémentaire :

(3) Tout ce qui est sucré est agréable

Si l'on ajoute une autre prémisses issue de la perception :

(4) Cet aliment-ci est sucré

la mineure (4) ne peut être subsumée soit sous (2), soit sous (3) : l'aliment sucré rentre dans deux catégories : celle des choses nuisibles à la santé (cf. 2), soit celle des choses agréables (cf. 3). C'est en ce sens qu'on peut parler d'une erreur. On peut se demander pourquoi l'incontinent passe à l'action et goûte (systématiquement et inconsidérément) tout ce qui sucré. La réponse de Thomas d'Aquin est qu'un nouveau syllogisme se met en place :

(1) Il faut rechercher tout ce qui est plaisant

(2) Or cet aliment est plaisant

(3) Donc il faut le rechercher

Ce syllogisme n'est que la règle de la convoitise ou de l'appétit. Ce syllogisme de la convoitise est une innovation thomiste. Thomas oppose en effet le syllogisme du vicieux qui a pour prémisses 'il faut chercher son plaisir' , fruit de la convoitise et celui du vertueux qui a pour prémisses 'il

ne faut commettre aucune fornication<sup>31</sup>’. Pour Thomas l’incontinent tout simplement raisonne à partir d’une prémisse fautive, raisonnement qui correspond au syllogisme de la convoitise. L’incontinent raisonnerait juste à partir d’une prémisse fautive, tandis qu’il me semble que selon Aristote il raisonne incorrectement faute d’exemplifier correctement. Aristote voit un défaut de raisonnement dans l’absence de subsomption du particulier sous l’universel, tandis que Thomas détecte un vice de forme dans le fait de partir d’une prémisse erronée. Cela dit, j’ai montré plus haut que le défaut d’exemplification provenait de l’introduction d’une prémisse supplémentaire dans le raisonnement de l’incontinent et un thomiste pourrait donc faire observer qu’à la racine du défaut de raisonnement de l’incontinent chez Aristote, il y a bien une erreur sur les prémisses. La solution de Thomas est sans doute la plus simple, mais il n’est pas sûr qu’elle soit la plus claire. Pour Aristote, l’incontinent ne commet pas de faute de logique au sens strict. Pour Thomas, en un certain sens oui, si le choix d’une bonne prémisse est du domaine de la logique. Si l’on sépare complètement le formel et le matériel, alors on peut soutenir que le choix d’une prémisse erronée est extra logique.

Examinons de plus près l’interprétation thomiste d’Aristote sur cette question du raisonnement de l’acratique. Dans la question ----- Thomas se pose le problème de l’incontinence, à partir d’un verset des Écritures : « le serviteur a connu la volonté du maître et n’a rien fait » (*Luc*, XII,47). Thomas se place à l’intérieur d’une critique de la morale socratique, résumée dans l’axiome « Jamais la science ne peut être dominée par la passion ». Comme Aristote il jugeait cette thèse incapable à elle seule d’expliquer l’incontinence, quoiqu’elle contienne une part de vérité : la science unie à la volonté ne peut en effet être dominée par la passion, à moins que cette science ne soit plus qu’en puissance, comme chez le mathématicien ivre, qui est toujours mathématicien, même s’il ne peut rien démontrer. La solution thomiste est la suivante :

---

<sup>31</sup> Le terme ‘fornication’ a un sens beaucoup plus large que le simple dérèglement de la chair. Sur ce terme voir le livre récent de Mark D. Jordan *L’Invention de la Sodome*, trad. Guy le Gaufey, E.P.E.L., Paris, 2007

Pour bien se conduire, l'homme a besoin d'une double science : universelle et particulière<sup>32</sup>. Un défaut de l'une ou de l'autre suffit à obérer la rectitude de la volonté ou de l'action. Il peut donc arriver à quelqu'un d'avoir la science au plan universel, par exemple savoir qu'il ne faut jamais commettre la fornication, et ne pas savoir cependant que dans ce cas particulier il ne faut pas accomplir cet acte qui est une fornication. Et cela suffit pour que la volonté ne suive pas la science universelle de la raison. Il faut encore remarquer que rien n'empêche une chose d'être sue par habitus et pourtant de ne pas être considérée en acte. Si bien qu'il peut arriver qu'on sache parfaitement ce qu'il faut faire non seulement en règle universelle, mais aussi dans le cas particulier et que cependant on ne l'a pas actuellement présent à l'esprit. (*Somme Théologique*, 1994, tome 2, p. 494)

La solution exposée un peu plus loin de manière plus précise :

Il ne pourrait pas arriver qu'on eût dans l'esprit d'une manière actuelle une science ou une opinion vraie qui serait une affirmation universelle [ il faut éviter ce qui est sucré], en même temps qu'une opinion fautive qui serait de manière actuelle une négative particulière [il ne faut pas éviter cet aliment-ci] ou inversement. Mais il peut fort bien arriver qu'on ait d'une manière habituelle une vraie science soutenant une affirmative universelle [ibid] et d'une manière actuelle une opinion fautive [il faut rechercher ce qui est sucré] soutenant une négative particulière [ibid], car un acte ne s'oppose pas directement à un habitus, mais à un autre acte. (Ibid)

La structure de l'argument est la suivante :

Acte correct= science générale + science particulière

Acte incorrect= science générale seule

Le nerf du raisonnement est qu'il est nécessairement impossible qu'il y ait à la fois dans le même sujet et de manière actuelle science universelle en acte vraie et science particulière en acte fautive (les actes ne peuvent se contredire<sup>33</sup>, cf. *supra*), mais qu'il est possible qu'il y ait, dans les mêmes

---

<sup>32</sup> Par science particulière il faut entendre une science du particulier. Pour les médiévaux il y a trois types de sciences : universelle (théologie), des particuliers et des possibles.

<sup>33</sup> Le principe de contradiction (PdC) s'applique selon une interprétation large non seulement aux propositions (PdC logique), mais aussi aux états de choses (*pragmata*) (PdC ontologique, cf. Lukaseiwicz : *Le principe de contradiction d'Aristote*, trad. R.

conditions, science générale en puissance vraie et science particulière en acte fausse.

On peut remarquer que cette solution suppose ce qui est au cœur du syllogisme aristotélicien : la subsumption nécessaire du particulier sous l'universel pour réussir une action correcte (ou vertueuse, morale). On peut remarquer de plus que cette solution semble supposer d'appliquer le vrai et le faux à des actions. Reprenons l'exemple de la fornication, pour voir si cette impression correspond à la réalité.

ACTE VERTUEUX	ACTE VICIEUX DE L'INCONTINENT
(1) Il ne faut pas forniquer	(1') comme (1)
(2) Cette action agréable est une fornication	(2') comme (2)
(3) Il ne faut pas commettre cette action	(3') contraire de (3)

N.B. : (3') est le contraire de (3) et pas de (1)- (1'), car dans ce dernier cas on aurait une contradiction flagrante.

Thomas considère (1) comme l'expression d'une 'science universelle vraie' et (3') comme l'expression d'une 'opinion particulière fausse'. (1) est un énoncé impératif ou qui porte universellement sur un type d'action. On peut se demander si (3') a cette forme normative ou bien une forme impérative explicite : Commettons la fornication !<sup>34</sup> Pour qu'il n'y ait pas une contradiction (et donc que l'inférence contraigne — cf. plus bas la compulsion logique à l'action chez H. G. Von Wright) il faut effectivement introduire une distinction acte-puissance à côté de la distinction universel/particulier.

On peut remarquer de plus que Thomas parle d'attention à 'ce que l'on sait par habitus' — il ne s'agit pas d'une intuition pratique de principes auxquels on remonterait par des chaînes déductives à partir de syllogismes

---

Pouivet et D. Sikorav-Pouivet, L'Éclat, Combas.). Il s'appliquerait donc aussi aux actions (PdC pragmatique) de la manière suivante : deux actions peuvent se contredire, une action peut contredire un principe en acte et une action ne contredit pas un principe en puissance. Ce qu'ajoute l'analyse de l'acrasie de Thomas c'est le rôle central de l'habitue dans l'explication du syllogisme de l'incontinent.

<sup>34</sup> Ou comme dans la pièce de théâtre de Peter Weiss, *Marat Sade* : 'Fornication ! Fornication ! », l'exclamatif pouvant avoir une valeur impérative.

pratiques, comme : il ne faut pas commettre d'impureté, une action impure est mauvaise etc., mais d'une attention à une science morale en puissance, à une disposition à bien agir. On peut se demander s'il n'y a pas ici un déplacement du caractère tacite de l'attention au caractère tacite de la science morale : une attention à une science morale en puissance serait bien plutôt une attention en puissance à une science morale, qui dès lors, n'étant pas actualisée par une attention en acte, serait elle-même en puissance.

On peut noter que pour échapper à cette situation — la possibilité d'une contradiction — il existe une solution plus radicale : faire échapper le syllogisme pratique au principe de contradiction en considérant que la première prémisse est optative. R. Ogien (1993, p. 55) déclare : « Si la prémisse majeure n'exprime aucun désir, le syllogisme n'a pas de force pratique », ce qui est fort davidsonien et il poursuit :

Il semble qu'il manque quelque chose au syllogisme pratique dans sa forme déclarative pour qu'il soit raisonnable de dire que les prémisses entraînent l'action. (*Op. cit.* p. 57)

Il reprend l'exemple de E. Anscombe : je peux voir une robe que j'ai envie d'acheter, sans qu'il y ait incontinence à ne pas le faire. Cet exemple n'est pas un candidat envisageable à l'illustration de l'incontinence : pour qu'il y ait incontinence, il faut qu'il y ait une prémisse majeure générale absente dans l'exemple de E. Anscombe. Dans un monde où les robes seraient désirables *per se* et où il y aurait une valeur ou un mérite à acheter une robe, alors ne pas l'acheter, si je la désire et si je connais ce principe général est effectivement un cas (bien incompréhensible) d'incontinence. E. Anscombe a choisi un cas d'action où le caprice est la règle et s'étonne que l'analyse de l'incontinence, qui vaut pour les actes moraux réfléchis, ne s'y applique pas ! Heureusement que nous ne devons pas suivre nos caprices ! Un véritable contre-exemple à la théorie d'Aristote (et peut-être de Thomas) serait le cas où il y aurait concurrence entre deux biens désirables. Hésiter sans faire de choix serait-ce un cas d'incontinence ? L'ajournement de l'action dans l'hésitation, la procrastination me semblent de meilleurs contre-exemples au moins apparents que l'exemple de E. Anscombe qui de plus se résout facilement avec les petites volitions leibniziennes (qui d'ailleurs bloquent la possibilité d'une procrastination infinie — cf. l'analyse de l'hésitation de l'âne de Buridan dans la *Théodicée*). La discussion même très brève de cet exemple de la robe de E.



Anscombe nous montre au moins qu'il y a un présupposé de la théorie d'Aristote qu'on aperçoit rarement : il suppose (peut-être à tort) que nos volitions tombent sous notre perception morale.

Il nous faut donc examiner cette possibilité, mentionnée par R. Ogien, que

La modalité correcte de la prémisse majeure du raisonnement pratique n'est ni déclarative, ni impérative, mais optative. (*Op. cit.* p. 58)

Si c'était le cas, il n'y aurait pas de logique du raisonnement pratique : une logique déclarative est déjà pleine de difficultés (cf. plus bas Von Wright essayant de mettre sur pied une logique de l'action), une logique impérative très problématique (beaucoup d'auteurs en contestent la possibilité), mais une logique à l'optatif est tout simplement impossible. R. Ogien conteste que la conclusion d'un raisonnement soit une action, il ne semble pas que la solution de faire de la première prémisse un désir. R. Ogien se situe dans la ligne de la critique davidsonienne, aussi est-il plus judicieux de se tourner maintenant directement vers cette dernière.

Davidson affirme qu'Aristote est incapable de fournir une analyse satisfaisante de l'action incontinent (*Adverbs and Events*, p. 52). Il critique la version thomiste que nous venons de discuter. Mais alors que nous avons privilégié la réponse à un certain type d'objections, tournant autour de l'application du principe de contradiction, il privilégie, lui, cette objection : le syllogisme pratique de l'incontinent comprend en réalité quatre propositions, deux particulières et deux universelles. L'exemple de Thomas discuté par Davidson est le suivant :

#### RAISON

Il ne faut pas commettre aucune fornication

Cette action est une fornication

Cet acte n'est pas licite

Cet acte doit être évité/ Ne commettons pas cet acte

#### PASSION

Il faut chercher son plaisir

Cet acte est délectable

Cet acte doit être recherché / Commettons cet acte

Pour Davidson, cette analyse ne peut rendre compte des cas les plus simples de conflit moral. (cf. *Op. cit.* p. 53-54). Il propose pour en rendre compte de préférer l'image de Dante — l'homme incontinent « laisse le désir pousser la raison en bas de son trône » (Dante<sup>35</sup>) à celle de Thomas — il préfère une tragédie à trois termes (volonté, désir, raison) à un drame à deux termes (concupiscence, raison). Il introduit donc un nouvel argument : aux deux arguments de la raison et de la passion, il ajoute un troisième, la volonté :

#### VOLONTE

Il ne faut commettre aucune fornication et il faut rechercher son plaisir

Cet acte est une fornication et cet acte est délectable

✓ Cette action est mauvaise

Davidson ne prétendrait certainement pas que cet argument ait la structure d'un syllogisme pratique puisqu'il refuse, on l'a vu, que cette structure soit explicative, dans quelque mesure que ce soit de l'incontinence. Pour lui c'est « un fragment de raisonnement pratique présent dans le conflit moral et par conséquent dans l'incontinence<sup>36</sup> » (*Op. cit.* p. 57) Pour Davidson,

---

<sup>35</sup> La référence fournie par D. Davidson : *Divine Comédie*, Chant v, est erronée et j'ai été incapable de retrouver ces vers, faute de concordance dantesque sous la main.

<sup>36</sup> L'incontinence apparaît comme un cas particulier de conflit moral, ce qui revient à une réinterprétation d'Aristote dans l'éthique de Kant. Pour ce dernier un conflit moral est un conflit de devoir (exemple : les devoirs d'une mère et le devoir de vérité). La faiblesse de la volonté, dont relève l'incontinence, n'apparaît pas comme telle avoir la forme d'un conflit moral. Un conflit moral est un conflit entre deux instances morales, or dans l'incontinence, la concupiscence (ou la faiblesse de la nature, ou les limitations des facultés de raisonnement pratique) ne sont pas morales : ce sont des traits contingents de l'agent moral, qui touchent tous à sa fragilité. Le grand thème éthique de l'antiquité grecque n'est pas le conflit moral, mais la fragilité humaine. On pourrait soutenir que le thème du conflit moral apparaît lorsque nous sommes en présence d'une administration unifiée pour un empire centralisé.

il est clair que c'est quelque chose comme ce troisième argument qui est nécessaire si un agent *doit* agir soit correctement, soit de manière incontinent en présence d'un conflit. (ibid)

le 'doit' est ici curieux. Nécessite morale ? Physique ? Dans les deux cas, cela poserait des problèmes. Laissons ce point de côté pour nous concentrer sur l'essentiel : est-ce que ce schéma est à même de pouvoir fournir les raisons ou les causes d'une action dans le contexte d'un conflit moral ?

Il est clair que la majeure est contradictoire. On peut en effet la réécrire :

Il ne faut pas rechercher la fornication et il faut rechercher le plaisir

Or, en vertu de la mineure, la fornication est délectable, donc il faut rechercher la fornication, ce qui est contradictoire. Pour échapper à cette contradiction, Davidson est obligé de remanier profondément la structure logique de ce fragment, en introduisant comme un opérateur pf (*prima facie*) sur des phrases d'action. Cet opérateur est la trace d'une distinction entre ce qui est *prima facie* désirable, bon, obligatoire... et ce qui est *absolument* tel. Par exemple la cocaïne est *prima facie* désirable et absolument à éviter<sup>37</sup>. Réécrit à l'aide de cet opérateur pf, le fragment a l'allure suivante :

VOLONTE + *PRIMA FACIE*

pf (x est meilleur qu'y et x est l'acte de s'abstenir de forniquer et y est un acte de fornication)

a est un acte de s'abstenir de forniquer et b un acte de fornication

✓ pf (a est meilleur que b)

(Réécriture de la majeure. La mineure se réécrit :

pf (b est meilleur que a)

---

<sup>37</sup> Un moraliste rompu à la casuistique objecterait qu'il existe une troisième gamme de cas possibles : ceux où la cocaïne est désirable ni absolument, ni *prima facie*, mais d'après l'évaluation des circonstances (un médecin qui fait seul face à une épidémie et à qui la cocaïne permet de dépasser provisoirement ses limites physiques).

Davidson substitue à un raisonnement déductif un ordre de préférence sur des actions et une distinction entre ce qui est bon *prima facie* et ce qui est bon absolument.

Le raisonnement pratique n'a plus pour effet de déduire une action qui en découle immédiatement. Il décrit plus le raisonnement qui *accompagne* l'action que celui qui le *précède*<sup>38</sup>. Davidson distingue 'agir' et 'agir à cause d'une raison' (P. Engel 1984, p. 15). Il défend l'idée d'une causalité en insistant fortement sur le fait que l'on distingue une action et les raisons que l'on peut en donner. En ce qui concerne notre propos, on peut noter que Davidson récuse la forme syllogistique du raisonnement pratique : le fait de maintenir une connexion causale même affaiblie s'accompagne d'un rejet symétrique de la nature déductive du syllogisme pratique : pour lui il ne peut y avoir un principe unique des actions dont on viendrait déduire leur caractère obligatoire, désirable, interdit etc. Se perd alors nécessairement la question de la nécessité d'une intuition des principes du raisonnement pratique, qui nous a occupée dans toute la première section de ce texte, et se consomme le divorce entre l'éthique et l'ontologie, divorce précédé par une convention de séparation couchée par Kant. On pourrait affirmer que si Davidson admet une structure des phrases d'action, ses attendus théoriques rendent impossible une logique de l'action à proprement parler, c'est-à-dire de l'action comportant une dimension

---

<sup>38</sup> À plusieurs reprises R. Ogien insiste sur le caractère artificiel de la théorie aristotélicienne de la délibération, en ce qu'elle établit ou suppose à tort une séquence temporelle : d'abord délibération, ensuite passage à l'action, et souligne que le raisonnement accompagne l'action. Je ne suis pas sûr que cette succession temporelle soit vraiment dans le texte d'Aristote. Quand elle y figure explicitement, comme dans l'exemple du médecin plus haut, c'est que effectivement celui qui prend la décision (en l'occurrence ici le médecin) doit pouvoir justifier sa décision par un *consilium* (c'est le terme thomiste pour la délibération) où peuvent être associés des pairs et le caractère artificiel de la délibération est explicable par ce contexte de justification et de communication possible des raisons de la décision. Aristote insiste très souvent sur le fait que celui qui délibère ne dissèque pas tous les syllogismes et principes en présence. Quant au phénomène de correction de la décision, un fois l'acte engagé, nous avons dit plus haut qu'elle relève du contrôle de l'action. Il y aurait donc d'un côté explication-justification de l'action et une fois la décision prise, contrôle de l'action. La théorie du contrôle est à peu près absente chez Aristote, comme la théorie de l'action collective. C'est une théorie de la délibération avec une triple idéalisation : (i) l'agent moral connaît toutes ses volitions, (ii) l'action une fois choisie n'a pas à subir un contrôle qui en changerait radicalement la nature, (iii) l'agent qui délibère en vue d'une action est l'agent qui viserait la réalisation de cette action.

normative ou morale. La logique l'action de Davidson est une logique pour des hommes naturalisés abstraction faite de toute différence avec les animaux ; c'est peut-être une logique de l'action pour mammifères, pas pour agents moraux (un agent moral peut évidemment être un mammifère, mais ordinairement ce n'est pas ce niveau qui intervient dans l'action). Ceci serait confirmé par le recours à l'opérateur *prima facie*<sup>39</sup>. Ce n'est pas de son côté qu'il faut chercher une analyse de l'inférence pratique, parce que pour lui l'inférence qui figure dans le raisonnement pratique est en fait standard, c'est-à-dire par exemple obéissant aux explications nomologiques-statistiques. C'est à ce point qu'intervient l'analyse de Von Wright. Permet-elle de sauver quelque chose de la théorie aristotélicienne ? Suppose-t-elle un type d'intuition pratique ?

### **3. La logique de l'action de H.G. Von Wright : une réponse possible à Davidson de l'aristotélisme wittgensteinien ?**

Je me propose dans cette dernière section de rappeler la conception que se fait Von Wright de l'inférence causale et donc du raisonnement pratique, de situer cette conception parmi la gamme des logiques du discours pratique, de montrer comment elle s'insère dans la conception générale de Von Wright de la place de la causalité dans l'explication de l'action (et en quoi cela peut être considéré comme une réponse à Davidson).<sup>40</sup> C'est après tout cela que l'on pourra se poser la question d'une place éventuelle de l'intuition pratique dans la conception de Von Wright.

Von Wright part du constat que la théorie aristotélicienne du syllogisme pratique est non systématique et insuffisante<sup>41</sup>. Il distingue son point de vue de celui d'Aristote. Il distingue son point de vue de celui d'Aristote en

---

<sup>39</sup> L'opérateur pf est un opérateur de sélection par anticipation. En logique temporelle pf sélectionne un futur par mi d'autres, comme celui qui arbitrairement succédera au moment présent. Davidson utilise l'opérateur pf sur des préférences pf ( $a > b$ ) (où  $a > b$  signifie : a est préférable à b) fixe un ordre a-b. On peut se demander pourquoi on ne pourrait pas avoir une logique de l'action avec un tel opérateur. Par exemple  $pf(a > b) \& pf(b > c)$  semble bien entraîner  $pf(a > c)$ . L'opérateur pf ne semble générateur d'opacité sur les relations de préférence (comme il ne l'est pas sur la relation présent-futur).

<sup>40</sup> Le texte de Davidson (*How is weakness of the will possible ?*) est de 1970 et le livre de Von Wright qui traite de questions connexes, *Explanation and Understanding* est de 1978.

<sup>41</sup> C'est un jugement que l'on retrouve à l'identique, mais pour le syllogisme en général chez Hintikka (dans « Aristote et le logicien incontinent »). Les deux auteurs soulignent le même décalage, entre la perspicacité de l'intuition logique et les négligences d'exposition et défauts de systématisme.

rappelant (cf. supra<sup>42</sup>) qu'Aristote pensait l'inférence en termes de subsumption d'un acte individuel sous une règle générale d'action (1983, p. 1) alors que lui, Von Wright, s'occupe tout d'abord du type d'argument concerné par « le lien nécessaire des moyens à une fin »<sup>43</sup>. Ceci écarte évidemment la question dont on vient de s'occuper longuement, celle de l'acrasie. Le but du logicien finlandais n'est pas de proposer une exégèse des textes d'Aristote, mais de proposer sa propre version logique du raisonnement pratique qui ne retombe pas dans les impasses de sa pensée. En termes classiques que nous avons rappelés au début, Von Wright s'attaque au raisonnement pratique technique, alors que Davidson s'occupait du raisonnement pratique moral, à propos de la faiblesse de la volonté. Mais n'ayant pas restreint notre enquête au raisonnement pratique moral, toute analyse du raisonnement pratique même technique, nous intéresse en tant qu'il concerne le raisonnement technique (ou autre chose) *en tant que pratique*. Évidemment on pourrait objecter que par cette limitation Von Wright se facilite la tâche, mais nous laissons ce point de côté, pour plutôt comparer le raisonnement pratique technique à la Von Wright avec le raisonnement poïétique à la Aristote.

Von Wright analyse l'inférence suivante :

On souhaite rendre la hutte habitable [fin]

Si on ne la chauffe pas, elle ne deviendra pas habitable [moyen/fin]

Donc la hutte doit être chauffée [moyen]

La majeure est l'énoncé d'une fin (et non d'un principe comme « toutes les habitations doivent être habitables »), la mineure l'énoncé d'un moyen (et non d'une action ou situation singulière comme dans le syllogisme pratique moral), la conclusion l'énoncé d'une action, ou le passage à l'action (comme dans le syllogisme pratique, le passage à l'action pouvant être l'abstention d'une action, si elle est mauvaise).

---

<sup>42</sup> J'espère avoir montré que les choses sont tout de même un peu plus compliquées chez Aristote.

<sup>43</sup> Cependant, il est évident que le couple central dans les développements d'Aristote est le couple particulier vs. général, et non le couple moyen/fin (Allen XXX a été un des premiers à le souligner, d'après R. Ogien 1993, p. XXX), ce qui a été pleinement confirmé par notre propre analyse et sentiment général.

La mineure se fonde sur une relation causale établie de manière classiquement contrefactuelle « A cause B ssi en l'absence de A, on ne peut obtenir B ». Pour Von Wright, la conclusion exprime une 'nécessité pratique'. Le schéma général d'inférence est le suivant :

On souhaite atteindre x  
Si on ne fait pas y, x ne sera pas atteint  
Donc y doit être fait (le 'doit' traduit '*must*' et non '*ought*').

Cette forme d'inférence est appelée par Von Wright une 'inférence pratique'. Est-ce que ce schéma est concluant ? L'argument opposé est que les deux premières prémisses sont descriptives et la troisième normative ou prescriptive. Von Wright se propose de montrer que ce contre argument n'en est pas un. L'enjeu est important car le passage subreptice du descriptif au normatif dans une inférence relève du sophisme naturaliste, un piège bien connu du raisonnement pratique.<sup>44</sup> Von Wright caractérise la différence cruciale non comme celle du descriptif et du prescriptif, mais comme celle, plus générale et plus claire entre les raisonnements à la première personne et les raisonnements à la troisième personne.<sup>45</sup> Von Wright en effet montre que l'on peut formuler l'inférence ci-dessus de deux manières différentes :

TROISIEME PERSONNE

A souhaite rendre la hutte habitable  
A moins que A ne chauffe la hutte etc.  
Donc A doit chauffer la hutte

PREMIERE PERSONNE

Je souhaite rendre la hutte habitable  
À moins que je ne chauffe la hutte etc.  
Donc je dois chauffer la hutte<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> A.N. Prior a consacré un livre à l'analyse de ce sophisme : *The Logical Basis of Ethics*

<sup>45</sup> Les raisons de l'absence de raisonnement à la seconde personne mériterait une enquête. « Tu dois donc tu peux » n'est pas vraiment à la seconde personne.

<sup>46</sup> On peut tout de même faire remarquer que ceci n'est guère convaincant. Dans l'exemple avec le normatif et le descriptif, il y avait une alternance : normatif-descriptif-normatif, or en soutenant (ce qui semble raisonnable) que l'opposition première vs. troisième personne est plus pertinente, Von Wright fournit une paire de transpositions complètement homogènes, où l'on soit une succession de propositions à la troisième

Von Wright se demande si pour que l'inférence soit correcte la même personne doit figurer dans toutes les étapes ; nous avons déjà rencontré ce problème, quand nous avons dû expliciter certains syllogismes pratiques aristotéliens (cf. la 'constance du sujet' à propos de je dois le manger vs. je ne dois pas le manger). La réponse de Von Wright est que

L'agent qui poursuit une fin et l'agent à qui incombe la nécessité pratique doivent être le même (*Op. cit.* p. 4)<sup>47</sup>

Pour Von Wright, la question de la conclusivité passe par cette distinction des deux types d'inférences pratiques. La différence gît dans le fait de connaître ou pas la mineure.<sup>48</sup> Dans les inférences pratiques en troisième personne l'agent A peut ignorer la relation causale moyen/fin et dans ce cas le *doit* (*must*) doit être interprété ainsi :

A désire rendre la hutte habitable

À moins que A ne chauffe la hutte etc.

✓ Donc il y a quelque chose que A veut, mais n'obtiendra pas, à moins de chauffer la hutte

La forme générale est :

A veut atteindre x

À moins de faire y, A n'atteindra pas x

✓ Donc il y a quelque chose que A désire et n'obtiendra pas à moins de faire y

---

personne, soit une succession de propositions à la première personne. On peut comprendre l'argument (en partie implicite) de Von Wright comme affirmant que les propositions descriptives vs. normatives peuvent être traduites en propositions en première et en troisième personne (sans qu'il y ait de correspondance entre les membres de deux typologies) sans que cela pose le moindre problème parce que la traduction de propositions égo-centrées à des propositions non égo-centrées et inversement se ferait sans reste ni problème – et sans alternance.

<sup>47</sup> Le problème n'est pas du tout le même avec la constance du sujet réclamée « dans je dois faire x vs je ne dois pas faire x » : dans ce cas c'est l'unité même du sujet qui est en balance, tandis que dans l'exemple de Von Wright c'est seulement son rôle sémantique d'agent.

<sup>48</sup> Un problème connexe est celui de savoir si on peut sauter la mineure et passer directement de la majeure à la conclusion. C'est en général un véritable problème logique de savoir ce qu'on peut omzetter dans une inférence. Le concept de prémisse tacite mérite une analyse qu'on ne peut proposer ici.



Par contre une inférence pratique en première personne est nécessairement conduite ou accomplie par le même sujet et par conséquent le sujet connaîtra nécessairement la vérité de la mineure. Pour ce type d'inférence on peut affirmer que

Désirer la fin et comprendre les exigences causales pour l'atteindre mettent le sujet en mouvement (*Op. cit.* p. 7)

Les inférences pratiques à la première personne et celles à la troisième sont probablement différentes, car ces dernières expriment des propositions, tandis que celles à la première personne expriment des états de croyance ou de connaissance (*Op. cit.* p. 8-9).

Une remarque de Von Wright permet d'envisager dans quelle direction l'on pourrait chercher dans ce cadre conceptuel une solution aux problèmes posés par la faiblesse de la volonté à la formalisation de l'inférence pratique. Admettons justement que je me propose de faire quelque chose, pour reprendre cet exemple, de rendre une hutte habitable, et que j'éprouve de la paresse ou de l'ennui à le faire (symptômes classiques de faiblesse de la volonté). La solution de Von Wright est de dériver l'inférence du cas où A ordonne à B de faire y en vue de x :

A désire obtenir x

A n'atteint pas x à moins que A ne fasse faire y

Donc A doit faire faire y à B

La dérivation est la suivante :

A désire obtenir x

À moins que A ne s'oblige à faire y (*makes himself do*), il n'atteindra pas x

Donc A doit s'obliger à faire y

Pour Von Wright, la nécessité pratique à laquelle serait typiquement soumis l'incontinent n'est que dérivée de la conséquence primaire du type :

A doit faire x

À moins que A ne fasse y, il ne peut faire x

Donc il doit faire y

Pour Von Wright c'est le deuxième type d'inférence pratique. Selon lui, le raisonnement pratique obéit à des inférences logiquement nécessaires qui

supposent des connexions causales de type téléologique. Ces inférences ne sont pas des inférences syllogistiques (c'est-à-dire des prémisses à la conclusion), car on n'y observe pas la subsomption du particulier sous l'universel. La majeure peut être une singulière. Par contre la différence essentielle est celle entre les raisonnements pratiques à la première et à la troisième personne. Dans la mineure peut même figurer un opérateur déontique et l'on peut enchâsser un second agent B sous l'agent principal A (A fait faire x à B).

On aboutit donc à la classification suivante :

	MAJEURE DESCRIPTIVE	MAJEURE PRESCRIPTIVE
1 <sup>ème</sup> PERSONNE	Je désire x À moins de faire y etc. Je dois faire y	Je dois faire x À moins de faire y, etc. Je dois faire y
3 <sup>ème</sup> PERSONNE	A désire x À moins de faire y, etc. A doit faire y	A doit faire x À moins de faire y, etc. A doit faire y

Nous utiliserons cette possibilité pour formaliser la situation d'incontinence :

Je dois faire x

À moins de m'obliger à faire y pour atteindre x, je n'atteindrai pas x

Je ne m'oblige pas à faire y

Donc je n'atteins pas x

L'incontinence proviendrait non d'un conflit moral, ou d'un défaut d'attention, ou encore d'une faute de raisonnement, mais tout simplement d'un manque d'empire sur soi-même. On pourrait rapprocher cela des actions de second ordre (*second order actions*) dans la théorie de l'action. On peut soutenir que l'action proprement humaine (à la différence de l'action mécanique, de l'action animale et de l'action divine) est une action de ce type, où s'observe la réflexivité que nous considérons exister dans le domaine de la pensée et être le propre de l'homme : un animal peut apparemment avoir des croyances, mais pas avoir des croyances sur des croyances.

## Conclusion

## Références

ANSCOMBE G.EM. : *Intention*, Oxford, Basil Blackwell 1957 (trad. franç. *Intention*, trad. V. Descombes et alii, Gallimard, Paris

ARISTOTE : *Éthique à Nicomaque*, trad. franç. J. Tricot, Vrin, Paris,

----- : *Marche des Animaux, Mouvement des Animaux, Index des Traités Biologiques*, trad. franç. et éd. du texte grec P. Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1973

----- : *Métaphysique*, trad. franç. J. Tricot

----- : *Organon*, trad. franç. J. Tricot, Vrin Paris

----- : *De l'âme* trad. franç. P. Thillet, Gallimard, Paris, 2005

----- : *De l'âme* trad. franç. R. Bodéüs, Flammarion

DAVIDSON, D. : « How weakness of the will possible ? » in *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, 1982, p. 21-42 (trad. franç. « Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible ? », in *Actions et les Événements*, trad. P. Engel, Paris, PUF, 1993)

ENGEL, P. : *Davidson et la philosophie du langage*, PUF, Paris, 1984

HINTIKKA, J. : « Le logicien incontinent d'Aristote », in *Aristote aujourd'hui*, M.A. Sinaceur éd., UNESCO/ Érés, Paris, 1988, p. 77-93

IRWIN, T. : *Aristotle First Principles*, Clarendon Press, Oxford, 1988

JORDAN, M. : *L'invention de la sodomie*, trad. G. le Gaufey, EPEL, Paris, 2007

KALINOWSKI, G. : *Einführung in die Normenlogik*, trad. all. de W. Klein, Ateneäum, Francfort-sur-le Main, 1972

LIVET, P. : *Qu'est-ce qu'une action ?*, Vrin, Paris, 2006

NEF, F. : *L'objet quelconque*, Vrin, 1996

-----: *Les propriétés des choses*, Vrin, 2006

OGIEN, R. : *La faiblesse de la volonté*, PUF, Paris, 1993

----- : ED. : *Le réalisme moral*, PUF, Paris, 1999

PRIOR, A.N. : *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford University Press, 1949

RODIER, G. : *Commentaire du De Anima d'Aristote*, Vrin, Reprises

THOMAS D'AQUIN, ST : *Somme Théologique*, Cerf, 4 vols.

VON WRIGHT G.H. : « Practical Inference » in *Practical Reason, Philosophical Papers*, vol. 1, Basil Blackwell, Oxford, 1983, p. 1-18.

----- : « On So called Practical Inference » ib. p. 19-34



