

Aristote et la philosophie contemporaine de l'action

Pascal Engel

David Charles, *Aristotle's philosophy of action*, Duckworth, London, 1984, 282 p.

Aristoteles oxoniensis

Nombre de problèmes de philosophie morale supposent une analyse préalable du concept d'action, avant une détermination de la classe des actions morales ou la construction d'une théorie morale substantielle. C'est à cette analyse que se consacrent les travaux contemporains de philosophie de l'action. Celle-ci a connu, durant les vingt dernières années un renouveau important, en particulier au sein de la tradition analytique, qu'elle soit anglaise (Anscombe, Kenny), américaine (Davidson, Goldman), ou scandinave (von Wright). On s'y demande qui fait l'identité d'une action, et quand deux actions sont identiques. Ceci suppose que l'on sache quelles sortes d'entités sont les actions (est-ce que ce sont des événements? des états de choses? des complexes de propriétés? etc.). A ces questions ontologiques s'ajoutent les questions analytiques, qui portent sur la relation entre l'action et ce qui semble en être un composant essentiel, l'intention. Quand doit-on compter une action comme rationnelle et quel est le rapport entre les raisons de l'agent et son action? Les problèmes qui touchent à l'explication de l'action portent sur le lien entre l'action et ses antécédents : est-ce un lien causal et les antécédents de l'action sont-ils psychologiques ou physiologiques? Ainsi conçue, la philosophie de l'action semble plus proche de la philosophie de l'esprit ou de la psychologie que de la théorie morale. Elle a néanmoins avec celle-ci des liens étroits : comment analyser des concepts comme ceux de responsabilité pour un acte, si l'on ne peut individualiser les actions par rapport à leurs causes et leurs effets, ou situer leur rapport à des intentions? Comment évaluer une action comme bonne ou mauvaise, vertueuse ou vicieuse, sans analyser ses conditions? Selon David Charles, Aristote est le premier philosophe à avoir eu une conscience claire de ces problèmes, et à les avoir articulés en un corps de doctrines organisées. Son but dans ce livre est de reconstruire systématiquement et dans le

détail les thèses de la philosophie aristotélicienne de l'action, et de les confronter aux théories contemporaines dans ce domaine. La démarche de l'A. se situe donc dans la tradition anglo-saxonne qui, selon l'expression de Jonathan Barnes (1980), « fait lire les essais d'Aristote comme s'ils avaient paru dans le dernier fascicule de *Mind* ». L'A. se situe en effet aux antipodes de la tradition « littéraliste » en cours dans les études aristotéliciennes : au lieu d'analyser des textes isolés, il fait des rapprochements systématiques, et des conjectures allant au-delà des données purement textuelles, souvent inspirées par les concepts et les thèses contemporaines, recourant notamment à un « principe de charité » et à un « principe de cohérence » qui autorisent des reconstructions conceptuelles non littérales (p. 2-3). La méthode de l'A. pourrait être qualifiée de bon usage de l'anachronisme : quoi de plus naturel, s'agissant de problèmes comme celui de l'analyse de l'action volontaire, du raisonnement pratique ou de l'incontinence, qui sont au centre de la philosophie contemporaine de l'action, que de rapporter ces problèmes à leur source aristotélicienne ?

L'ontologie de l'action

Le livre comporte trois parties principales. La première (chap. 1 et 2) traite de l'ontologie aristotélicienne de l'action et de l'analyse de l'action intentionnelle. La seconde (chap. 3 et 4) porte sur le problème de l'incontinence ou *akrasia*. La troisième porte sur l'explication de l'action.

Une ontologie de l'action vise à expliquer quelles sortes d'entités sont les actions, et quelles sont leurs conditions d'identité et d'individuation. Le paradigme d'une théorie ontologique de l'action qu'adopte l'A. est celui de la théorie des événements de Davidson (Davidson, 1980). Il montre que non seulement Aristote a des réponses cohérentes à ces questions, mais également que ces questions sont aristotéliciennes. Néanmoins l'ontologie d'Aristote diffère fondamentalement des ontologies contemporaines. S'appuyant sur les textes de *Physique* III et V, l'A. montre que les actions selon Aristote sont principalement des processus (*kinèseis*). Ceux-ci ne sont ni des entités substantielles, comme les événements extensionnels de Davidson, ni des propriétés, comme dans des conceptions intensionnelles (Goldman, von Wright). Ce sont des réalisations de capacités ou de dispositions des substances. Ils reçoivent leur individuation du sujet du changement, et de la fin ou du but du changement (p. 31). Encore les processus ne sont-ils pas les seuls types d'action, et l'ontologie d'Aristote admet, conformément à une classification des verbes comparable aux classifications contemporaines de Vendler ou de

Kenny (p. 30-42), diverses catégories de choses qui sont faites : les activités (*energeiai*), ou les états (qui sont, on le présume, une variété d'*energeia*). L'ontologie stratifiée d'Aristote est qualifiée de « semi-intensionnelle », à mi-chemin entre celle de Davidson et celle de Goldman ou Kim (p. 31).

Charles décèle chez Aristote un équivalent de la distinction contemporaine (due à Danto) entre actions de base (*basic*) et actions dérivées (*non basic*). Selon l'A., Aristote traite, comme la plupart des contemporains, les actions de base comme des mouvements du corps de l'agent, qui sont causés par des états psychologiques. Un acte est accompli en vue d'un certain but, et voulu en vertu d'une intention. La traduction du terme *hékousion* est notoirement problématique. Charles choisit de le traduire par *intentionnel*, ce qui a pour effet de rapprocher encore plus Aristote des théoriciens contemporains. Le traitement du chapitre 2 s'appuie cette fois surtout sur *Éthique à Nicomaque III*. L'A. distingue les actions de base (qui sont des processus), des *praxeis* (qui sont choisies pour elles-mêmes), et des *poiêseis* (productions), qui sont des actions dérivées. Mais même les actions de base ont un composant téléologique.

En quoi ces problèmes d'une ontologie des actions sont-ils pertinents pour la théorie morale d'Aristote? Les actions morales, nous dit souvent le Stagirite, sont « choisies pour elles-mêmes », et sont donc des *praxeis*, et non des *poiêseis*. Mais la théorie aristotélicienne du choix rationnel veut que l'agent choisisse un acte en vue de quelque fin, et les actes vertueux doivent être choisis en vue d'une fin autre qu'eux-mêmes. Comment résoudre ces conflits? Une action peut-elle être une production sous une description (réparer une barrière) et une *praxis* morale sous une autre (aider le voisin)? Quelle est la relation entre les actions et les résultats des actions qui ne sont pas eux-mêmes des actions? Selon Charles, Aristote use ici de deux paradigmes : tantôt la relation entre mon action de base (pousser la porte) et l'action dérivée (ouvrir la porte) est telle que le processus s'achève quand l'état résultant (la porte ouverte) est achevé (c'est le modèle, chez les contemporains, de Goldman, par exemple), tantôt on se concentre sur le résultat de l'acte, qui ne se termine pas quand le résultat est obtenu (modèle de von Wright). C'est ce second modèle qui est le plus approprié au traitement aristotélicien du raisonnement pratique et des actes vertueux : par exemple la noblesse ou le courage est le résultat nécessaire interne d'un acte noble ou courageux (p. 75-84, cf. également pour un développement plus détaillé, Charles, 1986).

Le raisonnement pratique et l'*akrasia*

La théorie aristotélicienne du raisonnement pratique est l'une des plus fascinantes, mais aussi l'une des plus difficiles. Selon Aristote un syllogisme pratique est par exemple :

Tout ce qui est doux est plaisant (majeure)
 Ceci est doux (mineure)
 Je goûte cette chose douce (conclusion). (E.N.1147a 28.)

Jusqu'à quel point l'analogie entre syllogisme théorique et syllogisme pratique peut-elle tenir? La conclusion d'un tel syllogisme est-elle une proposition ou une action? L'A. montre de manière convaincante qu'Aristote soutient les deux positions, confondant souvent usage et mention (p. 84-94).

Mais c'est principalement dans les cas où le raisonnement pratique ne fonctionne pas normalement, les cas où la vertu est mise en défaut sur son propre terrain, que la théorie aristotélicienne est la plus révélatrice. Même si le problème de l'*akrasia* a son origine dans les paradoxes socratiques du « Nul n'est méchant volontairement », c'est à Aristote qu'il revient d'avoir élevé le problème de l'incontinence au statut de l'un des problèmes centraux de la philosophie de l'action et de la philosophie éthique. Charles consacre à ce problème les deux chapitres centraux de son livre. Le chapitre 3 porte sur la possibilité de l'*akrasia* : comment est-il possible d'agir contre son meilleur jugement (*video meliora, deterioraque sequor*)? Charles donne une reconstruction magistrale des paradoxes socratiques qui visent à montrer que l'*akrasia* est impossible (p. 112-113). Bien des obscurités et des difficultés constatées dans les analyses aristotéliciennes sur les actes incontinents ou intempérants viennent du fait qu'il y a, comme le montre l'A., diverses sortes d'incontinence selon Aristote. L'*akrasia* est une inaptitude, systématique ou occasionnelle, au raisonnement pratique. Il y a deux sortes d'akratiques : l'un n'atteint pas la bonne conclusion pratique, et agit contre son meilleur jugement, parce qu'il est, en un sens quelconque, ignorant, ou n'active pas la prémisse mineure (l'A. défend p. 120 sa traduction de *protasis teleutaia* en 1147b 9 par « prémisse mineure »); l'autre atteint la bonne conclusion – donc raisonne correctement, mais ne la possède pas (il l'a, dit Charles « off-colour », de façon éteinte), et donc n'agit pas en conformité avec elle. Mais dans chaque cas l'*akratès* agit intentionnellement. Agit-il rationnellement? L'*akrasia* pose un problème pour toute théorie du choix rationnel : car si une action est intentionnelle, on peut supposer qu'elle

est rationnellement explicable. Mais l'*akratès*, s'il agit bien pour une raison, n'agit pas pour une raison qui découle de ses jugements évaluatifs; c'est une raison qui n'est pas rationnellement choisie (p. 157). Selon beaucoup d'interprètes d'Aristote, le choix préférentiel est fondé sur une conception du bien, et l'*akratique* manque d'une telle conception. L'A. soutient que ce n'est pas nécessaire et que le choix préférentiel peut intervenir sans conception de la vie bonne, et sans caractère moral stable (p. 151-155). On voit alors la différence entre l'*akratès* aristotélicien et celui de Davidson, par exemple (Davidson, 1967; cf. Engel, 1984). Selon Davidson, l'irrationalité de l'*akratique* vient de son incapacité à passer d'un jugement d'évaluation relatif (toutes choses étant considérées) à un jugement d'évaluation absolu en violation d'un principe comparable au principe carnapien d'évidence inductive totale (tirer la conclusion absolue en faveur de l'action jugée la meilleure à la lumière des meilleures raisons disponibles; selon Davidson, la conclusion n'est pas impliquée par les prémisses). Au contraire l'*akratique* aristotélicien ne commet aucune faute de raisonnement, mais ne réussit pas à accepter la conclusion appropriée: « faire *x* est meilleur ». Charles défend la conception aristotélicienne, car elle accorde moins d'irrationalité à l'*akratique* que n'en accorde celle de Davidson, et possède une plus grande généralité.

Montrer que l'*akrasia* est possible n'est pas l'expliquer. Le chapitre 4 examine la théorie psychologique qui sous-tend l'explication aristotélicienne du phénomène de l'incontinence. Ici le concept aristotélicien clef est celui de connaissance pratique, commune à l'*akratès* et à l'*enkratès*. Charles distingue les théories de cette connaissance pratique « fondées sur la croyance » ou intellectualistes, et les théories « fondées sur le désir » ou anti-intellectualistes. Selon les premières l'*akrasia* est une forme d'ignorance (ce qui nous rapproche de la position socratique), et selon les secondes, c'est une forme de passion. Selon Charles la position aristotélicienne est celle d'un anti-intellectualiste modéré (p. 163). L'*akratique*, comme l'homme vertueux, sont guidés par leurs désirs. L'homme courageux, par exemple, éprouve de la peur, mais ne laisse jamais ses inclinations s'engager de manière à lui donner une raison de fuir (p. 175). L'étape cruciale pour acquérir la sagesse pratique n'est pas l'acquisition d'une meilleure vision du bien, mais la modification de la structure motivationnelle (p. 176). Selon Charles, cette conception permet de saisir ce qu'il y a de commun à l'*enkratès* et à l'*akratès*. L'*akrasia* survient quand la tension qui résulte de l'échec de l'agent à harmoniser le pouvoir motivationnel de ses désirs avec l'évaluation qu'il en a devient intolérable: ce qui semble le meilleur à la lumière de sa conception structurée de la vie bonne n'est pas l'objet du plus fort désir (p. 185).

Le dernier chapitre reprend les problèmes de l'explication et de la rationalité des actions dans le cadre de la théorie aristotélicienne de

l'esprit. Charles qualifie Aristote de « matérialiste ontologique non réductionniste ». Matérialiste parce que les actions de base sont des mouvements du corps, et parce que le désir est la cause efficiente des actions, et relève lui-même d'un processus physique antécédent (p. 215 *sq.*). Non réductionniste parce que le psychique, bien que déterminé par le physique, ne se réduit pas à celui-là. Désirs et croyances jouent un rôle explicatif *a priori* dans l'explication de l'action, d'une manière proche du rôle fonctionnel (qu'il vaut mieux appeler téléologique) joué par les états psychologiques dans les théories « fonctionnalistes contemporaines » (cf. également Nussbaum, 1978). Les raisons des actions peuvent être causales, mais elles peuvent être aussi téléologiques, et finalité et causalité ne se confondent pas. Ici encore l'analyse de Charles s'inspire de la problématique matérialiste non réductionniste de Davidson. Mais alors que celui-ci conclut de sa conception de la rationalité et du mental qu'il ne peut y avoir d'explications psycho-physiologiques de l'action, Aristote selon Charles intègre ces explications dans son schème.

Aristote a-t-il contribué à la philosophie contemporaine ?

Bien que ce compte-rendu ne rende pas justice à la précision et à la complexité des analyses de l'A., on peut dire que ce livre atteint ses objectifs : a) proposer une interprétation cohérente et systématique des doctrines aristotéliennes sur l'action, et par là éclairer les fondements de sa théorie morale, b) analyser la contribution aristotélienne à la philosophie de l'action en la comparant à celle des contemporains, et c) proposer, à travers elle, les bases de la propre philosophie de l'action de l'A. Les interprétations de Charles posent donc deux sortes de problèmes, les uns relatifs à a) et b), les autres relatifs à c).

c) est l'une des forces du livre. Dans son plaidoyer pour une philosophie de l'action aristotélienne, Charles éclaire bien des problèmes contemporains, et avance des solutions nouvelles sur la théorie de l'action. Je serais, pour ma part, plus favorable que lui à l'analyse de l'*akrasia* qui représente l'irrationalité de l'*akratique* comme l'échec à former une intention conforme à son meilleur jugement : l'idée de base de cette analyse serait que l'*akratès* est irrationnel parce que, bien qu'il fasse intentionnellement quelque chose pour lequel il a *une raison*, il y a un ensemble plus large de raisons relativement auxquelles il ne juge pas ce qu'il fait comme rationnel (Peacocke, 1985). On ne peut sans doute pas parvenir à une théorie correcte de l'*akrasia* sans une théorie plus raffinée de l'intention, et malgré les efforts de Charles pour construire chez Aristote des répondants aux théories contemporaines, il faut bien admettre

que l'attribution à Aristote d'une théorie de « l'intention » est problématique (p. 61, 256-258).

Concernant a) et b), il y a des exégètes d'Aristote et des historiens de la philosophie antique qui ne manqueront pas d'être agacés par cet Aristote oxfordien, dialoguant plus souvent avec Davidson, von Wright, Anscombe ou Dennett, qu'avec Platon, les Stoïciens ou Épicure, et dont les doctrines s'expriment souvent dans le « logical english » des philosophes analytiques. Auraient-ils raison? Oui et non.

Ils auraient raison, parce que, dans nombre de cas, les interprétations de l'A. semblent attribuer à Aristote des doctrines qui ne sont pas les siennes. Mais ils auraient tort, parce que ces attributions à première vue peu plausibles conduisent à des éclairages exégétiques très féconds. Je ne donnerai que quelques exemples.

En premier lieu, peut-on parler, en un sens quasi quinién, d'une « ontologie » de l'action chez Aristote? Ackrill 1978 a soutenu que les notions ontologiques d'Aristote sur ces points étaient fluctuantes, et à l'état inchoatif. Mais il y a des textes qui confirment le souci d'Aristote pour les conditions d'identité et d'individuation des entités en général, et des actions en particulier (par ex. *Métaphysique* 6, 1048b 18-35 ou *Physique* III, 227 B 21-228a 2), et la reconstruction par Charles de l'ontologie des processus place sous un nouveau jour toutes les distinctions comme *praxis/poiësis*, ou *kinësis/energeia*.

Concernant cette dernière, et le fameux « test linguistique » de *Métaphysique* θ 6 (p. 35 sq.), où Charles s'appuie à la fois sur la théorie sémantique des inférences en forme logique de Gareth Evans et sur la formalisation des événements de Barry Taylor, on a beaucoup plus affaire à une reconstruction de ce qu'Aristote *aurait dû* dire, selon l'A., que de sa position effective (Engel, 1986). Mais il me semble que Charles, quand il insiste sur le caractère « relatif aux catégories » des inférences logiques chez Aristote, ouvre une direction qui mérite d'être poursuivie, pas seulement du point de vue de la théorie logique.

De même son analyse du syllogisme pratique tend-elle à privilégier en définitive le second type d'akratique, aux dépens du premier, qui ne saisit pas la mineure du syllogisme pratique.

Enfin, on peut s'étonner de voir Aristote rangé dans le camp des matérialistes, alors qu'on le classe habituellement dans l'école de la matière/forme. Charles insiste bien, cependant, sur le fait que la relation entre l'âme et le corps n'est pas une relation d'identité, comme chez les matérialistes contemporains, mais seulement une relation d'équivalence, qu'il interprète comme l'une des versions de la distinction forme/matière (p. 221-223; p. 244-245). Quel est l'intérêt, alors, de parler de matérialisme? A mon avis, cela donne une vision nouvelle des antécédents causaux de l'action, et du lien entre mécanisme et finalité. La difficulté principale

du traitement de l'A. est que le concept de causalité de l'action qu'il adopte, emprunté à Davidson, est un concept plus cartésien et moderne qu'un concept aristotélien.

Même là où elles ne convainquent pas totalement, les exégèses de Charles sont toujours argumentées textuellement avec une exhaustivité et une conscience des problèmes interprétatifs exemplaires, et les analyses modernes servent plus souvent de guide interprétatif que de grille de lecture imposée : Aristote garde le dernier mot. La difficulté majeure, quand on veut faire, comme ici, coexister histoire et critique, c'est-à-dire montrer qu'une philosophie du passé est vivante, consiste à ne pas sacrifier l'une à l'autre. J'ignore si ce livre peut servir, de ce point de vue, de modèle, mais il me paraît être l'une des tentatives les plus fécondes et les plus originales pour confronter les corrélats aristotéliens des doctrines modernes de l'action aux corrélats modernes des doctrines aristotéliennes.

RÉFÉRENCES

- Anscombe, G.E.M. (1957), *Intention*, Oxford, Blackwell.
- Ackrill, J.-L. (1978), « Aristotle on action », *Mind*, 87, p. 595-601.
- Barnes, J. (1980), « Aristote chez les anglophones », *Critique*, 399-400, p. 704-718.
- Charles, D. (1986), « Aristotle : ontology and moral reasoning », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, IV, 119-144.
- Davidson, D. (1967), « How is weakness of the will possible? » in Davidson, *Essays on actions and events*, Oxford University Press, 1980, p. 21-42, trad. fr. in *Philosophie*, 3, 1984, p. 21-46.
- Engel, P. (1984), « Aristote, Davidson et l'*akrasia* », *Philosophie*, 3, 1984, p. 11-20.
- 1986 « Structure sémantique et forme logique d'après l'analyse aristotélienne des phrases d'action », in *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité, Cahiers de Philosophie ancienne*, 5, et *Recherches sur la philosophie et le langage*, 6-7, Bruxelles-Grenoble, 1986, p. 181-202.
- Goldman, A. (1970), *A theory of human action*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J.
- Nussbaum, M. (1978), Introduction, traduction et notes du *De motu Animalium*, Princeton University Press.
- Peacocke, C. (1985), « Intention and *akrasia* », in B. Vermazen & M. Hintikka eds, *Essays on Davidson : Actions and events*, Oxford University Press, p. 51-73.
- Von Wright, G.H. (1963), *Norm and action*, Routledge, London.