Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 52 (1993)

Artikel: Le bien apparent, le mal réel et la faiblesse de la volonté

Autor: Bouveresse, Jacques

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883075

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Ethische Aspekte des Bösen / Aspects moraux du mal

Studia Philosophica 52/93

JACQUES BOUVERESSE

Le bien apparent, le mal réel et la faiblesse de la volonté

1. La connaissance, la force et la volonté

La Rochefoucauld écrit que: «Nous n'avons pas assez de force pour suivre toute notre raison.»[1] Cela semble suggérer que, conformément à une idée très familière et répandue, nous avons plus de raison que de force pour faire ce que la raison exige de nous. Mais La Rochefoucauld nous dit également que: «Nous avons plus de force que de volonté; et c'est souvent pour nous excuser à nous-mêmes que nous nous imaginons que les choses sont impossibles.» (p. 21). La combinaison de ces deux assertions semble vouloir dire que nous souffrons à la fois d'un excédent de la raison sur la force et de la force sur la volonté. Nous manquons souvent de la force nécessaire pour faire ce que nous reconnaissons comme étant le bien; mais nous avons également tendance à sous-estimer la force dont nous disposons et à la croire insuffisante, alors qu'elle ne l'est peut-être pas. C'est de cette façon que des choses que notre raison nous présente comme obligatoires peuvent en même temps nous apparaître comme trop difficiles ou impossibles. Ce qui complique le schéma de l'insuffisance de la force est le fait qu'en plus de la force elle-même intervient une certaine estimation de la force, qui pour La Rochefoucauld semble se confondre plus ou moins avec la volonté de l'utiliser. Nous devons donc distinguer au moins trois choses: la raison, qui nous dit ce que nous devons faire, la force qui, en principe, nous permet ou, au contraire, ne nous permet pas de le faire et la volonté de faire agir ou non dans toute sa plénitude la force dont nous disposons pour le faire. La force est par conséquent une chose que

1 La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales*, Lyon, Editions Séguila, 1947, p. 23.

nous possédons ou ne possédons pas au moment considéré et qui est indépendante de la volonté, mais son action ne l'est pas ou, du moins, pas complètement.

Si l'on en croit Leibniz, la volonté ne peut pas manquer d'être déterminée par un bien apparent: «Le franc arbitre va au bien, et s'il rencontre le mal, c'est par accident, c'est que ce mal est caché sous le bien, et comme masqué.»[2] L'assertion contenue dans le fameux «Video meliora proboque, deteriora sequor» signifie que «le bien honnête est surmonté par le bien agréable, qui fait plus d'impression sur les âmes quand elles se trouvent agitées par les passions» (*ibid.*). C'est donc la capacité qu'a le mal de se présenter avec toutes les apparences du bien qui explique que l'on puisse faire le mal. La force du mal n'est jamais que celle du bien qu'il nous donne l'impression d'être. Mais cela ne règle pas immédiatement la question de savoir comment on peut préférer un bien apparent à un bien dont on sait en même temps qu'il est plus réel et par conséquent plus digne d'être recherché. Les philosophes comme Leibniz sont obligés sur ce point de soutenir qu'en dépit des apparences, lorsque nous préférons un bien simplement apparent à un bien réel que nous connaissons, nous ne connaissions en réalité pas vraiment celui-ci, au moment où nous avons agi. Cela a pu résulter simplement d'une faute de mémoire ou d'attention, comme il s'en produit souvent dans la délibération, qui a eu pour conséquence qu'une chose que nous connaissons en théorie n'était pas suffisamment présente à notre esprit au moment crucial, ou du fait que nous ne la connaissions justement qu'en théorie et même peut-être simplement sur le mode de la chose que l'on répète sans en être vraiment persuadé. C'est la réalité de la connaissance, plutôt que sa capacité de déterminer l'action, qui doit être contestée en pareil cas. Pour expliquer ce qu'on appelle «agir contre son meilleur jugement», en voulant dire par là «agir à l'encontre de ce que l'on juge être le meilleur», il faut admettre que ce jugement n'était lui-même qu'une apparence de jugement. Dans une conception de cette sorte, ce qui compte est moins la force d'entraînement que l'on attribue ordinairement aux passions que la capacité qu'elles ont de nous présenter un bien qui n'est que partiel et inférieur sous un jour agréable, en nous faisant oublier le mal qu'il comporte, et de distraire l'entendement en l'empêchant de considérer avec le sérieux requis le bien réel qui, s'il était perçu de façon distincte, serait nécessairement préféré au bien apparent. Les désirs

2 *Essais de Théodicée*, chronologie et introduction de J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 203.

et les passions semblent agir plutôt comme une entrave à la connaissance et en exploitant une imperfection intrinsèque de la connaissance qu'ils contribuent à aggraver sérieusement que comme une impulsion à laquelle la raison est incapable de résister. Si l'on conçoit l'affrontement entre la raison et les passions comme étant celui de deux forces, il faut songer à la force de la raison comme étant celle d'une faculté de perception douée d'une acuité plus ou moins grande et à celle des passions comme une force génératrice de confusion ou d'illusion qui empêche la première de s'exercer pleinement.

Lorsqu'il s'interroge sur la relation qui existe entre la manière dont l'entendement est déterminé par le vrai et celle dont la volonté est déterminée par le bien, Leibniz répond que les deux cas présentent à la fois une analogie et une différence: «Et quant au parallèle entre le rapport de l'entendement au vrai et de la volonté au bien, il faut savoir qu'une perception claire et distincte d'une vérité contient en elle actuellement l'affirmation de cette vérité: ainsi l'entendement est nécessité par là. Mais quelque perception qu'on ait du bien, l'effort d'agir d'après le jugement, qui fait à mon avis l'essence de la volonté, en est distingué: ainsi, comme il faut du temps pour porter cet effort à son comble, il peut être suspendu et même changé par une nouvelle perception ou inclination qui vient à la traverse, qui en détourne l'esprit, et qui lui fait même faire quelquefois un jugement contraire. C'est ce qui fait que notre âme a tant de moyens de résister à la vérité qu'elle connaît, et qu'il y a un si grand trajet de l'esprit au coeur, surtout lorsque l'entendement ne procède en bonne partie que par des pensées sourdes, peu capables de toucher, comme je l'ai expliqué ailleurs. Ainsi la liaison entre le jugement et la volonté n'est pas si nécessaire qu'on pourrait penser.»[3]

C'est, du reste, la distance temporelle qui existe entre le premier jugement et l'action qui, sauf pour les âmes qui seraient confirmées définitivement dans le bien ou le mal, empêche de prédire avec certitude ce que fera l'agent: «Bien qu'il y ait une chose qui soit tout à fait vraie, à savoir que l'esprit ne choisit jamais, parmi les choses en présence, celle qui lui apparaît moins bonne, néanmoins il ne choisit pas toujours ce qui dans les choses en présence lui apparaît meilleur, car il peut différer et suspendre le jugement jusqu'à une délibération ultérieure et détourner l'âme vers d'autres choses à penser.»[4] Le cas dans lequel le premier jugement résulte d'une perception claire et distincte du bien ne fait pas exception à la règle: on ne pourrait pas déduire du juge-

3 *Théodicée*, 311, p. 302.

4 *Opuscules et fragments inédits*, publiés par L. Couturat, réimpr. Hildesheim, Olms, 1966, p. 21.

ment l'action qui sera effectuée, puisqu'il est toujours possible que, le moment venu, ce ne soit pas lui, mais un jugement différent qui détermine l'action.

Apparemment, Leibniz pense que l'entendement, considéré en lui-même, n'a pas le moyen de résister à la vérité, lorsqu'elle est perçue clairement et distinctement. Mais l'âme, lorsqu'elle s'efforce de former une résolution conforme au jugement et de l'appliquer, peut résister à la vérité et le fait souvent. Puisque la perception claire et distincte de la vérité contient en elle-même de façon actuelle, et non pas seulement virtuelle, l'assertion de la vérité, autrement dit, détermine nécessairement le jugement correspondant, il n'est pas possible de parler d'une perception claire et distincte de la vérité que l'on aurait réellement, tout en étant capable en même temps de lui résister. Il faut supposer qu'au moment du jugement tout au moins, la perception concernée n'était pas claire et distincte. Il semble y avoir, de ce point de vue, une différence importante entre la situation de l'entendement et celle de la volonté, puisque, même lorsque le bien est perçu de façon claire et distincte, il faut encore un certain temps à la volonté pour arriver au maximum de l'effort requis pour agir en conformité avec le jugement, ce qui laisse à celui-ci la possibilité de perdre entre-temps la clarté et la distinction qu'il possédait initialement, d'être relégué à l'arrière-plan et même d'être purement et simplement oublié. La volonté peut être conçue ici à peu près sur le modèle d'un ressort qui demande un certain temps pour être bandé et emmagasiner l'énergie potentielle qui est nécessaire à l'action. Or le délai qui existe entre la perception claire et distincte du bien et l'action qui normalement devrait en résulter exige de la première une continuité qu'elle ne possède que rarement. Ce qu'il faut dire est que l'agent moral agit nécessairement en fonction de ce qui, au moment de l'action, lui paraît le meilleur; mais rien n'empêche que l'instant d'avant ou l'instant d'après il ait eu une perception beaucoup plus correcte que celle à laquelle il a obéi. La force de l'entendement réside essentiellement dans la distinction de ses perceptions, qui est en principe irrésistible, au moment où elle est présente; mais il ne procède malheureusement la plupart du temps que par des pensées sourdes, qui, à la différence de celles des passions, ne parlent pas à la sensibilité et sont peu capables de nous toucher. Il est remarquable que, pour Leibniz, la force que l'on attribue aux passions soit exactement de la même nature que celle d'une erreur ou d'une illusion de la perception qui nous fait surestimer la grandeur des biens qu'elles nous présentent: «. . . Toutes nos *passiones* nous représentent les biens vers lesquels elles nous poussent comme plus grands qu'ils ne sont en réalité, et (. . .) une fois que nous les possédons, nous les trouvons tout le temps moin-

dres que nous ne l'avions espéré.»[5] Comme les illusions de la perception les plus typiques, celles dont il s'agit ont la propriété de résister à la correction, en ce sens que nous ne cessons pas de voir les choses comme elles nous apparaissent, et non pas comme nous savons, sur la base d'une meilleure connaissance, qu'elles sont en réalité. La connaissance claire et distincte du fait que A constitue un bien plus réel que B n'empêchera pas B de continuer à m'apparaître, malgré tout, comme plus grand et plus digne d'être recherché que A. Si le bien A m'apparaît plus grand que le bien B, en dépit du fait qu'il est en réalité moindre et que je sais qu'il l'est, je peux heureusement agir en fonction de ce que je sais, plutôt que de ce qui m'apparaît, et donc choisir B de préférence à A; mais il faut pour cela que la connaissance soit réellement présente et effective au moment crucial, pour contrebalancer et neutraliser l'action de l'apparence, qui, elle, bénéficie de l'avantage que constitue la persistance ou la reproduction automatique de l'illusion. On pourrait dire, naturellement, que, pour bien agir, il faut être capable de faire en sorte que le bien qui est réellement le plus grand soit également celui qui nous apparaît le plus grand. Mais si le bien apparent a la capacité de nous apparaître en même temps comme un bien réel, il n'existe aucune tendance symétrique du bien réel à nous apparaître, de son côté, comme ce qu'il est. Il est désavantagé dans cette confrontation, de la même façon que la vérité l'est par rapport à l'illusion qui nous empêche de la percevoir.

Leibniz semble dire, dans le passage que j'ai cité, que notre âme a de nombreux moyens de résister non seulement au bien, mais également à la vérité qu'elle connaît. Mais il se pourrait que, dans la transition qui s'effectue du jugement à l'action, l'effort de la volonté introduise un élément qui n'a pas d'équivalent réel dans le cas de celle qui est effectuée d'abord de la connaissance au jugement. Il est vrai que résister au bien n'est au fond qu'une façon de résister à une perception claire et distincte que nous sommes supposés en avoir, et donc à une vérité d'une certaine sorte. Mais Leibniz admet, par ailleurs, qu'il n'est pas possible de dire que le jugement contient en lui-même l'action, en un sens comparable à celui auquel on peut dire que la perception claire et distincte contient le jugement. On pourrait remarquer, évidemment, que la volonté intervient également dans le premier cas sous la forme de l'effort intellectuel consenti pour aboutir à une perception claire et distincte et assurer la continuité de celle-ci, qui est menacée en permanence par des distractions de nature diverse. Mais cela n'enlève rien au fait que la percep-

5 *Philosophische Schriften*, hg. von C. J. Gerhardt, réimpr. Hildesheim, Olms, 1965, vol. VII, p. 92.

tion claire et distincte, aussi longtemps qu'elle est présente, semble en elle-même suffisante pour entraîner non seulement le jugement, mais également l'action et qu'on ne sait pas vraiment si l'effort de la volonté est essentiellement un effort de connaissance ou, au contraire, comme on se le représente plutôt d'ordinaire, la mobilisation d'une force spécifique qui est nécessaire pour convertir la connaissance en action.

Pour Russell, Leibniz aurait dû logiquement accepter d'identifier complètement la relation de l'entendement au vrai et celle de la volonté au bien et dire, comme il le fait effectivement parfois, que nous agirions toujours bien si nous jugions toujours bien; et, s'il ne l'a pas fait, c'est essentiellement pour des raisons théologiques. Une telle affirmation rendrait évidemment particulièrement difficile à comprendre le phénomène apparemment indiscutable et tout à fait familier de l'existence d'actions mauvaises qui sont pourtant accompagnées de jugements corrects. Russell pense que toutes les restrictions que Leibniz essaie d'introduire pour ne pas avoir à admettre franchement que le péché est toujours uniquement le produit de l'ignorance ont pour but «de dissimuler le fait que *tout* péché, pour Leibniz, est péché originel, la finitude inhérente de toute monade créée, le caractère confus de ses perceptions du bien, par lequel il est amené, dans une illusion honnête et inévitable, à poursuivre le pire à la place du meilleur.»[6] Mais il faut remarquer que, si l'on admettait ce que suggère Russell, c'est le rôle même que joue la volonté, en plus de la connaissance, qui risquerait de devenir complètement obscur. Russell pense, il est vrai, que Leibniz est allé trop loin dans le sens du déterminisme pour pouvoir encore faire porter la responsabilité de la faute à la volonté elle-même et éventuellement à ce qu'on appelle la faiblesse de la volonté, plutôt que simplement à l'imperfection intrinsèque de la connaissance. Si nous savions, nous agirions bien et si nous pouvions savoir, nous saurions. Mais rien ne prouve malheureusement que nous puissions et que, par conséquent, nous devions savoir, autrement dit, que la faute provienne d'une ignorance coupable.

Il n'y a, selon Leibniz, que deux façons pour nous de nous opposer à l'action de nos désirs et de nos passions: «Nous pouvons trouver les moyens de les combattre, soit par des désirs ou des inclinations contraires, soit par diversion, c'est-à-dire par des occupations d'une autre nature.» (*ibid.*, p. 156). Et, comme il y a aussi, en plus des inclinations confuses, «des inclinations distinctes, que la raison nous donne, dont nous sentons et la force et la

6 B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Londres, Allen & Unwin, 1900, p. 197.

formation» (*ibid.*, p. 153) et dont la satisfaction nous procurerait, si elle n'était pas empêchée, les plaisirs les plus estimables, nous ne pouvons résister à celles-là que de la même façon qu'aux autres, c'est-à-dire en utilisant des inclinations contraires, qui se trouvent déjà en nous ou, à défaut, en essayant d'en détourner notre esprit. C'est de cette façon que nous résistons à notre inclination rationnelle pour le vrai et le bien. Mais il est difficile de dire si l'effet des inclinations et des passions contraires est lui-même essentiellement un effet de diversion ou, au contraire, quelque chose de fondamentalement différent. Le langage de la dynamique psychique que nous utilisons pour décrire l'action des désirs et des passions suggère l'idée d'une compétition entre des forces de nature diverse qui se contrarient les unes les autres et dont la plus puissante finit par entraîner l'action qui lui convient. Bien que la raison possède aussi sa propre force, elle passe généralement pour singulièrement défavorisée et rarement victorieuse dans cette confrontation. Mais, si l'on accepte le point de vue de Leibniz, il semble difficile de distinguer réellement ce qui constitue un empêchement à l'action de ce qui constitue peut-être, en réalité, simplement dans tous les cas un empêchement à la connaissance, qui constitue en fin de compte la seule force positive et efficace.

La doctrine socratique de la vertu-science tire sa force et son caractère apparemment irréfutable d'une évidence que Leibniz accepte, pour sa part, entièrement, à savoir qu'on ne peut agir qu'en fonction de ce qu'on imagine être le bien, bien que ce qu'on imagine être le bien ne soit pas toujours le bien et que l'on puisse savoir à un moment donné où est le bien et imaginer l'instant d'après qu'il est ailleurs. Il semble à première vue contradictoire de dire qu'on savait ce qu'était le bien et qu'on n'a pas voulu le faire et également, du reste, de dire qu'on a voulu le faire et que, malgré cela et en l'absence de tout empêchement qui aurait pu s'opposer à ce qu'on le fasse, on a fait autre chose. On pourra toujours contester, en effet, que la connaissance, dans le premier cas, et la volonté, dans le deuxième, aient été réelles et effectives. Si l'on entend par connaissance réelle celle qui aurait été suffisante pour déterminer la volonté et par volonté réelle celle qui aurait été suffisante pour déterminer l'action, cela ressemble fort à une simple tautologie. En ce sens-là, il n'y a tout simplement pas de situation que l'on pourrait caractériser en disant que, connaissant le bien, nous ne l'avons pas voulu ou, le voulant, nous ne l'avons pas fait. Lorsqu'on s'interroge sur le genre de contradiction que peuvent représenter des déclarations comme «Je sais que c'est bien, mais je ne veux pas le faire» ou «Je veux faire cette chose que je sais être bonne, mais je ne vais pas la faire», il est tentant de les considérer comme étant exactement du même type que «Je sais que c'est vrai, mais je ne le crois pas». Saint Paul affirme qu'il ne fait pas ce

qu'il veut et fait, au contraire, ce qu'il hait. Mais il serait facile de lui objecter qu'il ne veut pas vraiment ce qu'il aimerait faire et ne fait pas et ne hait pas vraiment ce qu'il voudrait ne pas faire et fait malgré tout.

2. Comment rendre concevable la faiblesse de la volonté?

Si le bien A paraît plus grand que le bien B, toutes choses égales d'ailleurs, il sera désiré plus fortement que lui, et cela dans une proportion qui correspond à la différence de grandeur qui existe entre ces deux biens apparents. De la même façon, si A est désiré plus fortement que B, l'agent moral choisira l'action qui conduit à l'obtention du premier plutôt qu'à celle du second. Ces deux propositions ont l'air d'être analytiques. On ne voit pas très bien comment quelqu'un pourrait trouver A plus grand que B et néanmoins vouloir B plus fortement que A et pas davantage comment il pourrait vouloir A plus fortement que B et néanmoins faire délibérément B. C'est ce qui fait que les phénomènes que l'on regroupe depuis Aristote sous le nom d'incontinence ou de faiblesse de la volonté risquent, une fois qu'ils ont été convenablement décrits, d'apparaître comme n'ayant en réalité pas grand-chose à voir avec la faiblesse de la volonté ni même, de façon générale, avec la volonté elle-même. Car ce qui a pu conduire à l'action incontinente ne semble pas être une insuffisance ou une déficience quelconque de la volonté, qui devrait, en l'occurrence, avoir eu exactement le degré de force qui correspondait à la connaissance et avoir suivi exactement celle-ci. La question se pose donc de savoir s'il est simplement possible d'agir intentionnellement en contradiction avec ce qu'on sait être le meilleur. Une bonne partie des réflexions qui ont été consacrées au problème de la faiblesse de la volonté ont eu pour but d'essayer d'établir que la description que l'on donne du phénomène est une description qui peut bel et bien être satisfaite et qui est fréquemment satisfaite. Corrélativement, ceux qui considèrent le phénomène comme indiscutable et évident sont enclins à considérer que toute philosophie de l'esprit ou de la morale qui aurait pour effet de le rendre impossible se trouverait du même coup automatiquement réfutée par là ou, en tout cas, soumise à l'obligation de réussir elle-même une performance théorique impossible. Wiggins[7] suggère qu'il y a deux positions, dans la philosophie de l'esprit, qui sont mises en question par la faiblesse de la volonté:

7 David Wiggins, «Weakness of Will, Commensurability and the Objects of Deliberation and Desire», in: *Needs, Values, Truth*, Oxford, B. Blackwell, second edition, 1991, p. 239-267.

(1) est la position qui résulte de la combinaison de deux principes: le principe (a) selon lequel le désir d'après lequel on agit intentionnellement est le désir délibéré le plus fort, et le principe (b) selon lequel il est irrationnel d'agir contre le désir délibéré le plus fort.
(2) est la position qui résulte de la combinaison du principe (a) ci- dessus avec le principe (c) selon lequel le meilleur critère pour dire que quelqu'un formule le jugement délibéré que la façon d'agir x est meilleure que la façon y est le fait qu'il veut plus fortement faire x qu'il ne veut faire y.

Seules les combinaisons des principes (a) et (b) et des principes (a) et (c) sont directement menacées par l'existence de la faiblesse de la volonté. Mais Wiggins note que quelqu'un qui prend au sérieux le phénomène aura également tendance à suspecter chacun des deux principes (a) et (c), surtout s'il est disposé à accepter (b). Autrement dit, si l'on prend au sérieux le phénomène de l'existence de comportements acratiques et si l'on tient, en outre, à l'idée qu'il est irrationnel d'agir contre le désir délibéré le plus fort, on sera enclin à contester à la fois que le désir d'après lequel on agit intentionnellement soit le désir délibéré le plus fort et que ce qui permet d'affirmer que quelqu'un juge x meilleur que y est qu'il veut plus fortement faire x qu'il ne veut faire y. Un philosophe qui adopte une position de ce genre donnera probablement du passage qui s'effectue de la pensée à l'action une description du genre suivant:

(i) Confronté à un choix qui doit être fait entre deux façons d'agir x et y, l'agent moral peut apprécier ou évaluer chacune d'entre elles.
(ii) A la suite d'une délibération quelconque, il peut en venir à décider que x est la meilleure façon d'agir et même peut-être, dans les cas les plus favorables, qu'il l'est, *toutes choses dûment considérées*.
(iii) Après avoir décidé que x était la meilleure façon d'agir ou en même temps (les phases (ii) et (iii) ne sont pas forcément distinctes du point de vue chronologique), il décide d'agir de la façon qui correspond à x et il forme alors l'intention de le faire. Il est important de distinguer conceptuellement les phases (ii) et (iii), parce qu'on peut se décider pour x plutôt que pour y sans penser que l'un d'entre eux est meilleur que l'autre. Inversement, s'il y a un jugement de comparaison, c'est une chose de penser que x est meilleur que y (ce qui correspond à la phase (ii)), c'en est une autre de *trouver qu'il l'est* et, l'ayant trouvé meilleur, de le choisir.
(iv) Une fois que l'on s'est décidé en faveur de x, on peut persévérer dans la décision que l'on a prise jusqu'au moment de l'action ou ne pas le faire et modifier son intention, ce qui constitue habituellement une faiblesse.

> Mais si quelqu'un persévère dans la décision même lorsque la délibération et le jugement initiaux ont besoin d'être révisés (par exemple, à la lumière d'une perception nouvelle), c'est de l'obstination. Si l'on maintient le jugement ouvert à la révision qui peut être exigée par une perception nouvelle pertinente et que, sous cette seule réserve, on s'en tient à la décision pratique qui a été prise, alors c'est de la continence ou de la force de caractère. Cela peut même être de la tempérance. Dans le cas spécial où la peur intervient, c'est du courage.

La continence et le courage sont des traits de caractère et les traits de caractère doivent être conçus vraisemblablement comme des dispositions. Mais une disposition de ce genre ne peut être spécifiée que comme la disposition en vertu de laquelle *normalement*, si telle ou telle chose est le cas, telle ou telle autre chose sera le cas. Si un homme qui a une certaine force de caractère se révèle incapable, dans certains cas, de persévérer dans sa décision, cela ne prouve pas que, contrairement à ce que l'on croyait, il manque tout simplement de caractère, mais exige une explication; et il serait certainement déraisonnable d'exiger de la philosophie qu'elle nous fournisse à l'avance un schéma d'explication qui pourra être appliqué à tous les cas. Wiggins entend par «explications» les explications de l'espèce ordinaire que nous proposons et que nous acceptons normalement pour chaque cas particulier qui est susceptible de se présenter. L'explication consistera dans certains cas à indiquer la raison que l'homme de l'exemple a eue de ne pas s'en tenir fermement à sa décision. Et il est important que les raisons que l'on peut donner en pareil cas puissent être considérées réellement comme des raisons, autrement dit, que l'action ne soit pas considérée comme étant simplement irrationnelle. C'est une question délicate que de savoir ce que la défaillance permet de conclure quant à la nature et à la qualité de la faiblesse qu'elle exemplifie, et plus encore quant au caractère. Mais nous ne pouvons, en tout cas, pas décréter automatiquement qu'elle constitue la preuve d'un manque d'intuition, de perception ou de vision morales, parce que celles-ci doivent rester séparables de la performance que nous constatons.

Une des caractéristiques essentielles de la description que donne Wiggins est que, pour pouvoir simplement la donner, nous devons disposer de notions autonomes et irréductibles l'une à l'autre de ce que sont des choses comme croire, désirer, décider *que*, décider *de*, avoir l'intention de. Et, corrélativement, nous devons parler non seulement de la capacité d'évaluation et d'appréciation de quelqu'un, de sa fermeté et de sa résolution, mais également de ses vertus d'exécution ou de ses dispositions, comme le courage ou la

continence. Wiggins pense que, lorsque nous nous mettons en devoir de décrire ce qui se passe, nous ne devons pas chercher à réaliser une économie dérisoire et hors de propos en tentant de caractériser les choses exclusivement en termes de désir et de croyance, même s'il est évident que le désir lui-même ou quelque chose qui suscite le désir est impliqué dans les phases (i) et (ii). Il pourrait difficilement y avoir une évaluation de x et de y s'il n'y avait pas un complexe de préoccupations et d'intérêts préexistants qui oriente l'imagination qu'a l'agent de ce que représenteraient pour lui respectivement x et y et focalise les perceptions corrélatives qu'il a des circonstances. Mais ces préoccupations et ces intérêts permanents, qui déterminent conjointement ce qu'Aristote appelle une conception (*hupolepsis*) du bien n'ont pas besoin d'être identifiés à des désirs. Tout ce qu'on est obligé d'admettre est qu'ils ne pourraient pas exister s'il n'y avait pas des désirs permanents qu'ils organisent. En outre, il est clair que l'imagination et la perception qui sont requises aux stades (i) et (ii) doivent préparer le désir à adopter la façon d'agir x au stade (iii) comme étant celle qui sera recherchée. Une fois choisie, l'action à faire doit évidemment apparaître comme désirable et donc faire l'objet d'un désir d'une espèce quelconque. Wiggins admet que l'imagination délibérative et les autres capacités cognitives qui entrent en jeu ont besoin d'un apport énergétique dont l'origine se situe du côté de l'affect. Mais il pense que ce qui est vrai est simplement que l'imagination et la perception dans la phase (i) et l'intégration délibérative dans la phase (ii) exigeront une conception organisatrice qui est dans un certain sens (le sens indiqué) soutenue ou maintenue en place par le désir. Cependant, si nous donnons à un mot comme «désirer» son sens non technique, nous ne devrions même pas être tentés d'identifier un constituant quelconque de ce que Wiggins appelle «la pensée évaluative ou intégrative authentique» (*ibid.*, p. 245) avec le désir. Et il ne croit pas non plus, pour sa part, qu'une conception organisatrice qui n'est pas elle-même un désir soit condamnée à être inefficiente s'il existe un désir contraire au désir de faire x et qui se présente avec une force plus grande que le désir de faire x. Bien qu'il soit tentant de dire que le désir le plus fort doit être en quelque sorte par définition celui qui l'emporte, nous avons intérêt à adopter un usage du mot «désir» plus conforme à l'usage ordinaire, qui consiste à qualifier de fort un désir qui, pour ce qui est de la vivacité, de la séduction exercée sur l'imagination, du caractère pressant ou importun, ressemble à un désir qui est un désir fort au sens qui vient d'être évoqué: «Un désir fort est un désir qui a le caractère subjectif dont jouissent typiquement les désirs qui, dans les faits, arrivent à leurs fins. Mais un désir peut avoir ce caractère senti sans arriver à ses fins. Et un désir peut arriver à ses fins sans avoir ce caractère subjectif.» (*ibid.*, p. 246)

Une étape capitale dans la résolution du problème de l'*acrasia* est celle qui consiste à réduire d'abord la taille de l'explanandum, de façon à ce qu'il y ait moins de choses à expliquer, en fournissant une explication non réductive de choses comme décider que, décider de, etc. «Cette explication, nous dit Wiggins, démontre que le processus de la pensée et de l'action qui vient ensuite est exposé à des mésaventures de toutes sortes; d'après l'explication, aucune de ces ruptures n'est de près ou de loin en mesure de constituer une menace pour une connexion conceptuelle» (*ibid.*, p. 266). Ce dont nous avons besoin est donc d'une relation entre des choses comme croire, désirer, décider que, décider de, avoir l'intention de, etc., qui sans cesser d'être conceptuelle, ménage la possibilité du genre de contretemps ou de mésaventures qui sont nécessaires pour rendre possible et compréhensible le phénomène de l'*acrasia*. C'est à cet endroit que se manifeste l'importance des bonnes dispositions et des vertus d'exécution. Par exemple, nous ne devons pas simplement avoir une disposition à penser que la raison qui, tout bien considéré, est la meilleure est effectivement la meilleure, mais également une disposition à la trouver telle, en dépit de l'attraction d'autres raisons qui sont des raisons réelles, bien que ce soient des raisons moins bonnes ou même carrément mauvaises, et à continuer à la trouver telle aussi longtemps qu'elle continue à l'être. Les bonnes dispositions sont des choses que, comme Aristote, Leibniz et beaucoup d'autres l'ont souligné, on peut acquérir et développer et qu'on peut être considéré jusqu'à un certain point comme responsable de posséder ou de ne pas posséder. Le problème est évidemment que, si la disposition à faire le bien s'acquiert essentiellement par la pratique des actions bonnes, celles-ci risquent de présupposer des dispositions qu'elles sont censées en même temps nous permettre d'acquérir. Mais il est clair que, si l'on cherche à défaire ou à distendre le lien conceptuel strict qui est supposé exister entre des choses comme juger bon, vouloir et faire et qui rend apparemment impossible l'*acrasia*, une façon de le faire est d'insister beaucoup moins sur l'importance des vertus cognitives qui entrent en jeu dans l'action bonne et beaucoup plus, comme le fait Wiggins, sur celle des dispositions et des vertus d'exécution. On peut agir contre son meilleur jugement en raison de déficiences qui se manifestent principalement dans le passage qui doit être effectué de juger à faire, à travers des étapes comme décider que, décider de et avoir l'intention de. Si l'*acratès* se trouve dans un état qui le rend incapable de juger correctement la situation dans laquelle il se trouve, c'est essentiellement en raison de dispositions et d'habitudes mauvaises dont nous considérons qu'il conserve en principe la possibilité de les connaître et de les contrôler, en évitant par exemple de se

mettre dans une situation dont il sait qu'elle donnera presque fatalement à sa faiblesse l'occasion de se manifester.

Wiggins se demande pourquoi Aristote, qui avait à sa disposition tous les instruments nécessaires pour aboutir à une description de l'*acrasia* qui ressemble fortement à celle que lui-même propose en a donné une qui est aussi différente et aussi intellectualiste et qui donne à ce point raison à la conception socratique de la vertu-science. (La réponse, sur laquelle je ne m'étendrai pas ici, est à chercher, selon lui, dans la théorie aristotélicienne de l'*eudaimonia*.) On aurait pu attendre d'Aristote, nous dit Wiggins, une description «qui exploiterait les richesses conceptuelles de dispositions (*hexeis*) qu'Aristote a été le premier philosophe à apprécier, et s'appuierait ensuite sur la façon dont Aristote lui-même a rendu compte de l'éducation des émotions et des perceptions et de la maturation de vertus comme le courage et la tempérance» (*ibid.*, p. 247). Dans le livre 7 de l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote se demande comment un homme qui dispose des connaissances nécessaires pour bien agir peut résister à la connaissance et choisir de faire, au lieu de ce qu'il reconnaît comme le meilleur, le moins bon ou le mal. Socrate nie qu'il puisse exister quelque chose de ce genre et soutient qu'il n'y a en pareil cas rien d'autre que de l'ignorance. Aristote note que «cette façon d'expliquer les choses est en contradiction évidente avec les phénomènes» (*amphisbètei tois phainomenois enargôs*) (1145 b 26). Pour un philosophe comme lui, cela semblerait devoir constituer une raison suffisante de la rejeter. Cependant, si l'on accepte l'analyse qu'a donnée Owen de ce qu'Aristote entend par «ta phainomena», c'est-à-dire le fait que les phénomènes peuvent ressembler en pareil cas moins à des faits qu'à des choses qui semblent être le cas ou qu'on a l'habitude de penser et de dire, on sera moins surpris de voir Aristote adopter dans la suite du livre 7 une conception étrangement socratique, si on la compare à celle à laquelle il aurait pu théoriquement aboutir. Wiggins n'est pas le seul à voir les choses de cette manière. Ross, par exemple, pense que ce qui manque dans la théorie formelle qu'Aristote donne de l'*acrasia* est la reconnaissance du fait que l'incontinence n'est pas due à un défaut de connaissance, mais à la faiblesse de la volonté. D'autres sont allés jusqu'à dire que c'est l'absence même du concept de la volonté qui impose à l'analyse aristotélicienne de l'*acrasia* les insuffisances qu'on y décèle. Il se peut que, comme le dit Kenny, les limitations de l'explication d'Aristote soient en réalité souvent des limitations de ses commentateurs. Mais si nous sommes décidément incapables de faire mieux sur ce point qu'Aristote, cela n'a rien de particulièrement réconfortant pour ce qui concerne le problème de l'intelligibilité du phénomène de l'*acrasia*.

Lorsque le raisonnement pratique est articulé sous la forme du syllogisme pratique aristotélicien, la faute de l'*acratès* peut être attribuée soit à une erreur factuelle qui affecte la mineure du syllogisme (la formulation appropriée de la situation dans laquelle se trouve l'agent au moment considéré), soit à une incapacité d'établir la connexion appropriée entre la majeure et la mineure, qui permettrait de tirer la conclusion correcte et, pour Aristote, entraînerait l'action. A la lumière des exemples qu'Aristote donne dans le *De Motu Animalium*, il semble raisonnable de décrire la première prémisse d'un syllogisme pratique comme ayant trait au bien et la deuxième comme ayant trait au possible (c'est-à-dire, à la réalisabilité, étant donné les circonstances précises dans lesquelles se trouve placé l'agent, de l'objet que la première présente comme bon et comme devant être réalisé dans toutes les situations qui s'y prêtent). Wiggins pense, comme beaucoup d'autres, que l'explication qu'Aristote donne en 1147a 24 du processus qui aboutit au comportement acratique est en contradiction avec le sens commun et l'est presque autant que celle de Socrate avec l'explication que nous devrions naturellement donner des cas que nous sommes prêts à caractériser nous-mêmes en disant que nous ne faisons pas ce que nous devrions faire en sachant que nous ne le faisons pas. En effet, ou bien l'homme qui se conduit de façon incontinente arrive à la conclusion du meilleur syllogisme, celui de la raison, ou bien il n'y arrive pas. S'il y arrive, il devrait, d'après Aristote, agir de la façon qu'elle implique; et le fait qu'il ne le fasse pas signifie qu'il n'y a pas de nécessité conditionnelle de l'espèce qu'invoque Aristote, qui l'oblige à agir conformément à la conclusion à laquelle il est parvenu. Et, bien entendu, la conclusion du syllogisme pratique peut encore moins être l'action elle-même. (On pourrait objecter, il est vrai, sur ce point, comme le fait Kenny, que, «lorsqu'Aristote dit que la conclusion d'un syllogisme pratique est une action, tout ce qu'il a besoin de vouloir dire est que la conclusion d'un syllogisme pratique doit être la description d'une action qui doit être faite»[8].) Si, en revanche, l'homme qui se conduit de façon incontinente n'arrive pas à la conclusion, alors il n'y a pas de place pour le genre de lutte qui est, selon Aristote, caractéristique de l'incontinence; car la seule conclusion qui entre en ligne de compte est alors celle du syllogisme de l'appétit.

Aristote dit que l'incontinent est empêché par son état, qu'il compare fréquemment à celui d'un homme ivre ou endormi, d'avoir une perception correcte de la situation particulière qui est décrite dans la deuxième prémisse

8 Anthony Kenny, «The Practical Syllogism and Incontinence», in: *The Anatomy of the Soul. Historical Essays in the Philosophy of Mind*, Oxford, B. Blackwell, 1973, p. 48.

ou, s'il en a une, de l'utiliser réellement, en liaison avec la première prémisse, pour arriver à la conclusion requise. La faute résulte donc bien d'une ignorance, et sur ce point Socrate a raison; mais cette ignorance est une ignorance de quelque chose qui a trait à la situation particulière dans laquelle il se trouve *hic et nunc* et qui, même s'il est vrai que toute action dépend pour une part essentielle de son appréciation correcte, ne peut assurément pas faire l'objet d'une connaissance universelle et scientifique. Tout dépend donc de la différence qu'il y a entre la perception que l'homme continent et l'homme incontinent ont respectivement de la situation, étant entendu qu'il n'y a par hypothèse aucune différence du même genre dans la connaissance et la compréhension qu'ils ont de la première prémisse. La difficulté principale que perçoit Wiggins dans cette façon de présenter les choses est qu'on voit mal comment l'homme continent et l'homme incontinent, qui sont probablement éloignés l'un et l'autre et même peut-être également éloignés de l'idéal de la tempérance et exposés en un certain sens au même genre d'excès, devraient avoir une connaissance et une perception différente de la situation et pourquoi ils l'ont. Pourquoi l'un voit-il la situation à la façon d'un homme éveillé et sobre et l'autre à la façon d'un homme endormi ou pris de boisson? Et qu'est-ce qui fait qu'un seul et même homme peut percevoir et agir de façon continente dans certains cas et de façon incontinente dans d'autres?

3. La volonté est-elle une force impliquée dans le conflit, un arbitre qui décide de son issue ou les deux en même temps?

Pour expliquer ce qui se passe, Aristote, dans le passage que cite et commente Wiggins, fait intervenir, il est vrai, non pas trois, mais quatre propositions: deux propositions particulières et deux propositions universelles. C'est, tout au moins, ce qui se passe dans l'interprétation qu'adopte saint Thomas d'Aquin: «La passion entraîne la raison à juger dans les cas particuliers à l'opposé des principes universels qu'elle possède» (*Summa Theologica*, IIa Pars, Quaest. 77, art. 2). D'après saint Thomas: «Le Philosophe dit que le syllogisme pratique de celui qui ne se maîtrise pas comprend, en réalité, quatre propositions, deux particulières et deux universelles. De celles-ci, une est le fait de la raison, par exemple: il ne faut commettre aucune fornication; l'autre le fait de la passion, par exemple: il faut chercher son plaisir. Donc la passion lie la raison pour qu'elle ne fasse aucune application et ne tire aucune conclusion du premier de ces principes; aussi, tout le temps que dure la

passion, la raison procède et conclut selon le deuxième principe.» On remarquera que, même si l'on peut parler d'un syllogisme du désir, le désir lui-même n'est pas supposé raisonner, c'est la raison qui procède et conclut selon le principe qui lui a été imposé par le désir et aboutit à une conclusion contraire de celle qui aurait dû résulter de la mineure et de son propre principe. Cette présentation ne rend pas complètement justice au texte d'Aristote, puisque celui-ci veut montrer que l'on peut agir volontairement ou intentionnellement contre ce que l'on juge être le meilleur, ce qui implique que l'on ne soit pas empêché par la passion de continuer à juger que c'est cela le meilleur et ce que l'on devrait faire. Saint Thomas dit et fait dire à Aristote que la passion perturbe le raisonnement de l'incontinent en lui faisant adopter une autre prémisse universelle que celle qu'il devrait adopter. Mais si, dans la lutte dont il est question, la raison a été submergée par la passion, il devient difficile de dire que l'incontinent a agi intentionnellement. Tout ce qu'on peut dire est que c'est le parti le plus fort et le mieux armé, celui de la passion, qui l'a emporté. Il y a des désaccords importants, sur lesquels il ne peut pas être question de s'étendre ici, entre les différents commentateurs à la fois sur la question de savoir s'il est ou non légitime de parler de deux syllogismes, dont l'un serait celui de la raison et l'autre celui de la concupiscence et également sur la question de savoir ce que doit être exactement la mineure du syllogisme. Kenny soutient que le texte ne justifie pas la supposition qu'il y a deux syllogismes qui entrent en compétition et également que la mineure du syllogisme discuté par Aristote est, contrairement à ce que l'on croit souvent, explicitement composée. Elle n'est pas de la forme particulière et simple: «Ceci est sucré», mais de la forme: «Tout ce qui est sucré est plaisant et ceci est sucré». La prémisse universelle du syllogisme pratique devrait alors prescrire de ne rien goûter de plaisant et, en liaison avec la mineure, entraîner la conclusion particulière et pratique que ceci ne doit pas être goûté. Mais, bien que cette conclusion soit effectivement tirée par la raison, elle ne se traduit pas, comme elle le devrait, dans l'action, parce que l'agent est vaincu par la force du désir.

Le raisonnement de l'incontinent, tel que le formule Davidson[9], en reprenant l'exemple de saint Thomas est: «Le plaisir doit être poursuivi, cet acte est plaisant, par conséquent cet acte doit être poursuivi», alors que le parti de la raison lui propose le raisonnement suivant, qu'il ne suit pas: «Aucune fornication n'est licite, ceci est une fornication, par conséquent cet acte n'est pas

9 Donald Davidson, «How Is Weakness of the Will Possible?» in: *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 21-42.

licite». Si nous supposons que la passion l'a rendu aveugle à la prémisse universelle du syllogisme de la raison, on ne voit pas comment on pourrait dire de lui qu'il a agi à l'encontre d'un jugement évaluatif qu'il a été empêché de prendre en considération ou de prendre suffisamment au sérieux et contre lequel il ne peut pas vraiment avoir agi, en tout cas, agi intentionnellement. Il y a, comme le remarque Davidson, deux façons traditionnelles de rendre compte du conflit qui a lieu en pareil cas entre la raison et la passion. La première oppose simplement deux combattants, dont chacun fait valoir son argument ou son principe. Dans les cas d'incontinence, c'est le moins bon des deux, la passion ou le plaisir, qui l'emporte; mais, en l'absence de toute intervention extérieure, le plus fort est aussi celui qui devait nécessairement gagner et l'agent s'est simplement laissé entraîner du côté où il ne pouvait pas ne pas aller. L'autre conception met en scène non pas deux, mais trois acteurs, la raison, la passion et un troisième personnage qui autorise le désir à prendre le dessus, alors qu'il pourrait en principe ne pas le faire. C'est ce troisième personnage, la volonté, qui décide qui gagnera le combat. Si la volonté est suffisamment forte, elle donnera la victoire à la raison; si elle est faible, elle la donnera à la passion. La première conception rend problématique et même impossible l'existence de l'incontinence, si l'on entend par «incontinence» une chose dont le sujet peut être tenu pour responsable et pour laquelle il peut être légitimement blâmé. La seconde est à première vue beaucoup plus satisfaisante, puisqu'elle rend théoriquement concevable l'incontinence, mais ne nous permet pas davantage de comprendre comment elle est possible. Elle confie, en effet, à la volonté le soin de juger de la force des arguments en présence, de prendre la décision et de l'exécuter. Et cela ne nous avance malheureusement pas beaucoup, puisque nous ne comprenons toujours pas comment la volonté peut juger une façon d'agir meilleure que l'autre et néanmoins choisir la deuxième. «En faisant x, nous dit Davidson, un agent agit de manière incontinente si et seulement si: (a) l'agent fait x intentionnellement; (b) l'agent croit qu'il y a une autre action y qui était à sa portée; et (c) l'agent juge que, tout bien considéré, il serait meilleur de faire y que de faire x» (*op. cit.*, p. 22). On comprend que Davidson trouve meilleure la deuxième des conceptions qui viennent d'être évoquées, puisqu'il est essentiel, dans la définition de l'*acrasia*, que l'agent soit persuadé qu'il aurait pu agir autrement et que c'est sa volonté, en l'occurrence insuffisante, qui a décidé de l'issue, qu'il trouve lui-même regrettable, de la confrontation. Mais il faut remarquer que nous nous trouvons immédiatement en face d'une nouvelle difficulté. La volonté est, à la différence de l'entendement, une faculté qui se caractérise intrinsèquement par un degré de force ou de fai-

blesse plus ou moins grand selon les sujets, mais en même temps il ne peut s'agir simplement d'une force qui agit à l'intérieur de nous-mêmes, comme le feraient celles de la raison et de la passion si elles se trouvaient seules en présence. Il faut que nous soyons responsables de la force que possède ou ne possède pas notre volonté, en un sens auquel nous ne sommes pas responsables de la force de nos passions. On ne reproche pas à quelqu'un d'avoir les passions qu'il a, mais de ne pas faire l'effort nécessaire pour les contrôler. On lui reprochera, en revanche, de ne pas avoir de volonté ou de manquer de caractère, parce qu'on considère qu'il dépend de lui jusqu'à un certain point d'en avoir ou de ne pas en avoir. Il pourrait, cependant, objecter, et il le fera vraisemblablement, que dans la confrontation entre les trois forces, celle de la raison, celle de la passion et celle de la volonté, qui s'est prononcée théoriquement en faveur de la première, mais n'a pas réussi à imposer son point de vue, c'est une fois de plus simplement le plus fort qui a gagné.

Davidson souligne avec raison que, lorsque nous parlons d'agir à l'encontre de ce que l'on juge être le meilleur, il faut entendre par «ce que l'on juge être le meilleur» non pas le jugement qui ne tient compte que des arguments de la raison, mais celui qui considère également les raisons de la passion, autrement dit, le jugement qui repose sur toutes les considérations pertinentes qui sont connues de l'agent. Cela étant, lorsque nous n'agissons pas conformément à ce qui, compte tenu de la totalité de l'information dont nous disposons, apparaît comme étant le meilleur, il y a à nos propres yeux quelque chose d'incompréhensible et d'absurde dans notre façon d'agir. «Quelle est, se demande Davidson, la raison de l'agent pour faire a quand il croit qu'il serait meilleur, toutes choses dûment considérées, de faire quelque chose d'autre? Alors, la réponse doit être: pour cela l'agent n'a pas de raison» (*op. cit.*, p. 42). Mais, dans ce cas-là, qu'est-ce qui nous permet de dire que l'agent agit intentionnellement? A cela Davidson répond que, naturellement: «Il a une raison de faire a; ce dont il manque est une raison de ne pas laisser sa meilleure raison de ne pas faire a prévaloir» (*ibid.*, p. 42, note 25). Il est donc essentiel, pour que l'on puisse parler d'incontinence, que le sujet ait permis à sa raison de faire a de l'emporter sur sa raison de ne pas faire a, qui était meilleure. Mais il semble que, si la raison de ne pas faire a est réellement la meilleure, on ne devrait pas avoir besoin d'une raison supplémentaire pour vouloir que cette raison l'emporte et faire en sorte qu'elle le fasse. L'obligation, pour l'action incontinente, de rester volontaire et intentionnelle fait qu'elle a besoin d'une raison, et non d'une cause, comme ce serait le cas, si elle était simplement le résultat de l'action combinée de trois forces, dont deux s'opposent directement dans la confrontation et la troisième intervient pour

décider laquelle des deux l'emportera. Mais en même temps on est obligé d'admettre que cette raison est plutôt de la nature d'une absence de raison. L'agent a laissé prévaloir sa raison de faire a essentiellement parce qu'il n'avait pas de raison de laisser prévaloir sa raison, en principe meilleure, de ne pas le faire. Si l'on ne veut pas être obligé de dire que son action était tout simplement irrationnelle, ne devra-t-on pas dire pour finir que c'était sa raison de faire a qui était, en fait, la meilleure? On risque alors de voir réapparaître une version de la théorie socratique, qui repose sur l'idée que l'intention dans laquelle quelque chose est fait ne peut être que la meilleure intention de l'agent, faute de quoi l'action deviendrait purement irrationnelle. L'action incontinente est bel et bien irrationnelle du point de vue de l'agent, puisqu'il avait une raison que lui-même reconnaît comme meilleure et en même temps a permis à une autre de l'emporter. C'est ce qui peut nous inciter à dire, à la façon socratique, que sa meilleure raison n'en était pas vraiment une, puisqu'une rationalité ou une connaissance qui ne sont pas capables de se traduire dans l'action ne peuvent pas être ce qu'elles donnent l'impression d'être ou prétendent être.

Même les conceptions les plus intellectualistes, comme celle de Leibniz, dont j'ai parlé au début, ont évidemment besoin d'un troisième élément, qui intervienne entre le jugement et l'action et à qui l'on puisse imputer en dernier ressort la responsabilité de la faiblesse des raisons fortes et de la force des raisons faibles qui se manifestent dans le phénomène de l'*acrasia*. Même si l'on décidait de considérer l'affrontement de la raison et des passions comme étant essentiellement celui de deux modes de connaissance, dont l'un est à la fois beaucoup plus imparfait et néanmoins beaucoup plus persuasif que l'autre, il resterait encore à expliquer pourquoi nous pouvons à bon droit être considérés comme responsables du processus qui a permis au deuxième de l'emporter sur le premier. Leibniz assigne comme objet à la volonté le bien et le mal, qui fournissent la raison de vouloir et de ne pas vouloir, et il définit sa nature par la liberté: «Pour la *nature* de la volonté est requise la *liberté*, qui consiste en cela que l'action volontaire est spontanée et délibérée, au point que la nécessité, qui supprime la délibération, en soit exclue.» (*Théodicée*, p. 428) Leibniz soutient qu'«il n'y a jamais en nous de passion ou de désirs si grands que l'action s'ensuive nécessairement; car tant que l'homme est en possession de lui-même, fût-il violemment excité par la colère, la soif ou une cause semblable, il peut cependant toujours trouver quelque raison de résister à l'impulsion, et il suffit parfois de la seule pensée d'exercer sa liberté et son pouvoir à l'égard des passions» (*ibid.*, p. 444). La restriction importante réside, bien entendu, dans le «tant qu'il est en possession de lui-même». Et il

est remarquable que les philosophes qui ont essayé de fournir une description acceptable du comportement de l'*acratès* se soient sentis aussi fréquemment obligés de le rapprocher de celui de l'homme endormi, ivre ou en état de folie, c'est-à-dire de l'homme qui, justement, n'est pas en possession de lui-même, et en même temps de le considérer comme quelqu'un dont on peut néanmoins dire qu'il avait d'une certaine façon conservé la possibilité de résister à son désir ou à sa passion. Leibniz suggère qu'il y a toujours au moins une raison de résister à l'impulsion du désir, à savoir la simple pensée d'exercer sa liberté. C'est une raison qui est toujours à la disposition de l'être humain, sauf précisément lorsqu'il n'est plus en possession de lui-même. Mais il peut y avoir une distance considérable entre la pensée d'exercer sa liberté à l'égard du désir ou de la passion et la volonté de le faire, et à nouveau entre la volonté de le faire et l'action qu'elle commande. En privilégiant aussi systématiquement qu'elles le font la connaissance, les conceptions intellectualistes se trouvent contraintes d'expliquer pourquoi il arrive aussi souvent, notamment dans le phénomène de l'*acrasia*, que la connaissance ne soit pas opérante et risquent de n'avoir pas d'autre réponse à proposer en dernière analyse que celle qui consiste à dire que c'est parce que, contrairement à l'impression qu'elle donne, elle n'est pas réelle. Wiggins pense qu'en attendant qu'il se trouve quelqu'un qui soit capable d'inventer une théorie convaincante d'où il résulte que la faiblesse de la volonté, telle qu'on la décrit généralement, est une chose qui n'existe pas, «nous devrions peut-être éprouver une reconnaissance provisoire pour la richesse en suggestions philosophiques par laquelle l'*akrasia* nous dédommage pour le mal qu'elle nous fait de façon si répétée» (*op. cit.*, p. 240). Mais on peut également se demander si le phénomène de l'*akrasia* ne montre pas surtout qu'il y a quelque chose d'intrinsèquement déficient et insatisfaisant dans le vocabulaire et dans les concepts que nous utilisons pour décrire et expliquer l'action humaine en général, en particulier dans leur façon de combiner et de mélanger des éléments de type cognitif et des éléments empruntés à la dynamique et à l'énergétique.[10]

10 Je dois des remerciements particuliers à Ruwen Ogien, dont on pourra lire prochainement la thése de doctorat remarquable, *La faiblesse de la volonté (Aristote, Davidson)*.