

Université de Montréal

La notion aristotélicienne d'*akrasia* dans *EN VII* et son rapport avec
l'intellectualisme socratique

par

Louise Rodrigue

Département de philosophie

Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Études Supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès Arts
en philosophie

Août 2000



B
29
U54
2001
V.003

Il meurt de la mort

La mort est le commencement d'une autre vie. Elle est un passage.

par

André Gide

et

Le Livre de la Mort

Faculté des Arts et des Sciences

Université de la Saskatchewan

1100 Spadina Avenue

Winnipeg, Manitoba

R3S 0V6

1998



Université de Montréal
Faculté des Études Supérieures

Ce mémoire intitulé :

La notion aristotélicienne d'*akrasia* dans *EN VII* et son rapport avec
l'intellectualisme socratique

présenté par:

Louise Rodrigue

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Richard Bodéüs , *membre*

Louis-André Dorion , *directeur de recherche*

Fabienne Pironet , *présidente rapporteur*

Mémoire accepté le: ...*27 novembre...2000*

Sommaire

Ce mémoire se propose d'étudier en quoi la conception aristotélicienne de l'*akrasia*, telle qu'elle est exposée au chapitre cinq du livre VII de l'*Éthique à Nicomaque*, se distingue de l'analyse socratique du même phénomène. Dans un premier temps, il est permis de croire qu'Aristote ne s'inspirera pas de la position de son prédécesseur, puisqu'il affirme au chapitre trois du livre VII que celle-ci est en contradiction avec les faits. Or l'explication aristotélicienne, qui en toute logique devrait se démarquer de celle de Socrate, paraît se développer comme une subtile variante de cette dernière étant donné qu'à la fin du chapitre cinq, la possibilité de l'*akrasia* est niée lorsque le véritable savoir est présent. C'est dans cette perspective qu'il devient intéressant de tenter de déterminer dans quelle mesure la solution d'Aristote est compatible ou non avec la position socratique.

Toutefois, pour être apte à juger de cette éventuelle compatibilité (ou incompatibilité), il faut d'abord savoir ce que Socrate pensait de l'*akrasia*. Aristote, au début du chapitre trois, rapporte les idées du penseur à ce sujet; ce passage de l'*EN* est généralement rapproché du *Protagoras* et considéré comme une exposition du déni socratique de l'*akrasia*. Ce faisant, Aristote attribue un certain nombre de thèses à Socrate; afin de se représenter le plus adéquatement possible la position de Socrate (afin de voir si Aristote lui rend justice), le chapitre trois sera mis en parallèle avec l'extrait du *Protagoras* concerné. Seront examinés les points suivants: la question de savoir si Socrate soutient uniquement une thèse du pouvoir de la connaissance, ou s'il soutient par ailleurs une thèse du pouvoir de l'opinion; ce qu'il en est de l'objet de la science qui a l'autorité sur l'homme; la façon dont le phénomène de l'*akrasia* est défini et l'impossibilité de son existence (l'ignorance).

Après avoir expliqué la position socratique, l'influence qu'elle a pu avoir sur le traitement aristotélicien du problème de l'*akrasia* au chapitre cinq devra être évaluée. Ce chapitre porte plus particulièrement sur l'aporie concernant les rapports entre l'*akrasia* et le savoir: Socrate est d'avis que les deux termes s'excluent, alors que l'opinion commune affirme que l'*akrasia* est possible même en présence du savoir. Étant donné son affirmation du chapitre trois et le crédit qu'il accorde en général aux opinions, il serait normal de s'attendre à ce qu'Aristote se range au second point de vue ou du moins, méthode oblige, qu'il

tienne compte des deux. Or en examinant les divers éléments de sa solution, il s'avérera que celle-ci est davantage compatible avec la position socratique qu'avec l'opinion commune. L'analyse principale portera donc sur les quatre éléments de la solution aristotélicienne, soit la distinction entre la science en puissance et la science en acte, l'application de cette distinction au raisonnement pratique, le rôle du désir dans le processus akratique et l'accord final avec Socrate. Ces éléments qui, sauf le dernier, semblent incompatibles avec les vues socratiques, seront examinés sous plusieurs angles, c'est-à-dire selon les diverses interprétations auxquelles ils donnent lieu. Mais pour chacun d'entre eux, il sera possible de montrer une façon de les concevoir qui est compatible avec l'intellectualisme socratique. Enfin, la conclusion traitera de responsabilité morale, thème qui permet de départager les deux philosophes, afin que la compatibilité de leurs positions concernant l'*akrasia* et le savoir n'entraîne pas leur assimilation, ni n'occasionne une impression de contradiction en ce qui concerne la position d'Aristote.

Table des matières

Sommaire	iii
Table des matières	v
1. Introduction	1
2. Les thèses socratiques rapportées par Aristote au chapitre 3 du livre VII de l' <i>EN</i>	5
2.1 Connaissance (savoir, science) VS opinion	5
2.2 Savoir, science, connaissance: quel en est l'objet?	16
2.3 Description/définition de l' <i>akrasia</i>	20
2.4 Impossibilité/inexistence de l' <i>akrasia</i>	24
3. Le traitement aristotélicien du problème de l' <i>akrasia</i>	29
3.1 Introduction	29
3.1.1 L'existence de l' <i>akrasia</i>	30
3.1.2 Les quatre solutions	31
3.2 Science en puissance VS science en acte	33
3.2.1 Les deux types de science en puissance	36
3.3 Le raisonnement pratique	44
3.3.1 L'interprétation traditionnelle	45
3.3.2 L'alternative	54
3.4 Le rôle du désir/de l'appétit	59
3.4.1 La théorie du conflit	62
3.4.2 La partition de l'âme	67
3.5 L'accord avec Socrate	73
3.5.1 <i>Akrasia</i> et science au sens propre	76
3.5.2 <i>Akrasia</i> et connaissance sensible	82
4. Conclusion	89
Bibliographie	99

Je voudrais d'abord remercier mon directeur de recherche, le Professeur Louis-André Dorion, qui m'a apporté toute l'aide nécessaire pendant l'élaboration de ce mémoire, et dont les remarques se sont toujours révélées judicieuses.

Mes remerciements vont également à Madame Jocelyne Doyon, qui a eu l'amabilité, durant toutes mes études universitaires, de résoudre les problèmes administratifs que j'ai rencontrés tout en sachant calmer mes angoisses d'étudiante.

Mon conjoint, Jimmy, a aussi droit à toute ma reconnaissance pour le soutien et les encouragements qu'il m'a prodigués.

Enfin, je désire remercier le Fonds pour la formation de chercheurs et l'aide à la recherche (le FCAR) pour la bourse d'études qu'il m'a accordée.

1. Introduction

Des six apories qu'Aristote énonce au chapitre trois du livre VII de l'*Éthique à Nicomaque*, la première – l'aporie socratique – est sans doute la plus problématique. Les cinq autres se réduisent en fait à deux et sont résolues de façon définitive dans les chapitres six à dix, sans qu'il subsiste trop de difficultés d'interprétation. L'aporie concernant le domaine de l'*akrasia* recoupe les chapitres six, huit et dix; elle est solutionnée par l'identification des objets par rapport auxquels l'*akrasia* se manifeste et par la distinction entre l'*akrasia* et les diverses attitudes avec lesquelles il est possible de la confondre, comme le dérèglement ou la délicatesse. D'après les recherches d'Aristote, l'objet de l'*akrasia* est le plaisir; il existe donc autant de types d'*akrasia* qu'il y a de types de plaisir, soit trois. Les individus éprouvent du plaisir relativement aux choses nécessaires, à celles qui ne sont pas nécessaires mais qui sont dignes de choix en elles-mêmes, et aussi par rapport à celles qui sont contre nature. À ces trois types de plaisir correspondent trois types d'*akrasia*: l'*akrasia* au sens strict, qui regarde les choses plaisantes nécessaires, à savoir la satisfaction des besoins ou désirs corporels. L'*akrasia* au sens large ou métaphorique concerne d'une part les choses plaisantes dignes de choix (1147 b 30-35, 1148 b 5), par exemple la victoire et les honneurs, et d'autre part les choses plaisantes contre nature, entre autres le cannibalisme (1148 b 20). Ces deux derniers types d'*akrasia* ne le sont que par analogie; pour Aristote, être réellement *akratês*, c'est rechercher les plaisirs corporels (1148 a 5-10). Mais c'est aussi les rechercher d'une certaine façon, c'est-à-dire avec excès et contre sa propre intention et délibération. C'est précisément ce qui différencie l'*akratês* du dérégulé (*akolastos*): bien qu'ils convoitent tous deux avec excès les mêmes plaisirs, ils ne le font pas avec la même disposition. L'*akratês* agit à l'encontre de son intention (il n'agit pas conformément à sa décision); il n'est pas persuadé de devoir agir comme il le fait et en éprouve du regret. L'*akolastos*, pour sa part, est persuadé d'agir correctement (il agit conformément à son choix, 1151 a 5) et ne connaît pas le regret; chez lui donc, le principe, la droite règle est dépravé, alors qu'il est intact chez l'*akratês*. C'est ce trait caractéristique de l'*akratês* qui permet de résoudre la seconde aporie, traitée aux chapitres sept et neuf, et qui porte sur la gravité de l'*akrasia*. En effet, le regret ressenti par l'*akratês* indique qu'il est plus facilement curable que l'*akolastos*. Le regret vient de ce que l'*akratês* n'est pas convaincu de devoir agir comme il le fait; or cette reconnaissance des faits ainsi que les remords qui s'ensuivent rendent l'*akratês* plus disposé à changer son comportement, à agir conformément à sa décision. L'*akolastos*, qui ne regrette rien et n'a pas cette disposition au

changement, est à toute fin pratique incurable (1151 a 15), car pour ce faire, il devrait non seulement modifier son comportement, mais aussi sa façon d'être. Le fait est que la mauvaise conduite de l'*akolastos* est en continuité avec le reste de son existence, alors que celle de l'*akratês* crée une rupture; c'est pourquoi Aristote dit de l'*akolasia* (du dérèglement) qu'elle est un mal chronique (comparable à la consommation) et de l'*akrasia* qu'elle est un mal intermittent, tel l'épilepsie (1150 b 33). La gravité de l'*akrasia* est donc moindre que celle de l'*akolasia*, ce qui signifie qu'elle mérite blâme et châtement dans une mesure moindre. À l'intérieur même de l'*akrasia*, il y a toutefois une gradation, en ce sens que l'*akrasia* au sens strict, étant plus honteuse (1149 b 25), est plus blâmable que l'*akrasia* par analogie.

Ces deux apories sont résolues à l'intérieur du livre VII et leurs solutions sont relativement simples, c'est-à-dire qu'elles ne font pas intervenir de grandes théories de la philosophie aristotélicienne. Il en va tout autrement en ce qui concerne l'aporie socratique: son dénouement – dans la mesure où il s'agit vraiment d'un dénouement – comporte plusieurs étapes qui se basent sur des théories comme celles de l'acte et de la puissance et celle du raisonnement pratique. Mais au-delà de la complexité de sa solution, il faut voir que l'aporie socratique met en question le fondement même de la chose, qu'elle pose le problème de l'*akrasia* dans toute son acuité. L'enjeu est l'existence même du phénomène: après avoir rapporté l'opinion commune selon laquelle l'*akratês* sait que son action est mauvaise mais la fait néanmoins sous l'effet de la passion (1145 b 12-14), Aristote demande comment un agent dont le jugement est correct, sain – qui donc sait que son action est mauvaise – peut agir de la sorte, c'est-à-dire être *akratês* (1145 b 22). Il y a d'un côté le sens commun qui se réclame de l'expérience du mal volontaire pour affirmer qu'il est tout à fait possible d'agir contre ce que l'on sait être le meilleur; de l'autre côté, il y a l'intellectualisme socratique qui, donnant la connaissance comme un déterminisme au niveau du comportement, soutient l'impossibilité de l'*akrasia*. D'après Socrate, lorsqu'un agent possède la science, il se comporte nécessairement en conformité avec elle; de cette façon, toutes les actions mauvaises sont le fruit de l'ignorance. Pour le dire autrement, si l'agent sait, il ne cédera pas (aucune autre force ne déterminera son comportement); et s'il cède, c'est qu'il ne savait pas¹. Ce conflit entre la position

¹ TRICOT (1994), p. 320, n. 2.

socratique et les faits (ou l'opinion commune) est relevé par Aristote (1145 b 27-28); tous les éléments sont donc en place pour que prenne forme l'aporie du rapport entre *akrasia* et connaissance et que soit déclenchée une recherche visant à la solutionner. Cette recherche, qui fait l'objet du chapitre cinq du livre VII, ne devrait pas, en toute logique, se terminer par un accord avec Socrate, puisque Aristote a lui-même remarqué que la position de son prédécesseur est en contradiction avec l'expérience². Or c'est précisément ce qui se produit: l'auteur de l'*EN* parvient à la même conclusion que Socrate (1147 b 14), savoir qu'il nie que l'*akrasia* se produise en présence de la science au sens propre. C'est ici que se situe la perspective de ce mémoire: il s'agira de déterminer dans quelle mesure le traitement aristotélicien du problème de l'*akrasia* se distingue ou se rapproche de celui de Socrate. En fait, il faudra évaluer jusqu'à quel point le Stagirite demeure dans le cadre de l'intellectualisme lorsqu'il est question de résoudre l'aporie concernant les relations entre l'*akrasia* et la connaissance.

Choisir son camp entre l'*akrasia* – la possibilité d'agir à l'encontre de son meilleur jugement – et la connaissance en tant que motivation principale de l'action n'est pas chose facile. En effet, ces façons concurrentes de comprendre le comportement humain comportent toutes deux des inconvénients. D'une part, si l'on opte pour l'existence de l'*akrasia* (si l'on rejette le paradoxe socratique), il faut voir à ne pas produire une démonstration trop forte, c'est-à-dire qui aurait pour résultat l'*akrasia* généralisée. Lorsque l'on explique l'*akrasia*, effectivement, le prix à payer est l'affaiblissement des théories qui rendent l'action humaine intelligible, savoir que le lien causal que ces théories instaurent entre la pensée et l'action est très affecté, voire détruit, par l'*akrasia*. D'autre part, si l'on choisit le pôle de la connaissance, on adopte du même coup le déterminisme intellectuel, d'après lequel le savoir détermine l'action, à l'exclusion de tous les autres facteurs auxquels nous attribuons naturellement nos comportements. En fait, c'est comme si l'intellectualisme ne pouvait faire l'économie d'une certaine part de sens commun, et vice versa. Cet état de chose explique en partie le fait qu'Aristote tienne compte des deux positions dans le traitement qu'il réserve à l'aporie concernant les rapports entre *akrasia* et connaissance³. Toutefois, avant d'examiner la composition

² VII 3, 1145 b 27-28: οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς [...].

³ GAUTHIER et JOLIF (1970), p. 616.

du chapitre cinq – avant de départager ce qui appartient au paradoxe socratique de ce qui est plus proprement aristotélicien (ou plus près du sens commun) dans la solution du Stagirite – il sera nécessaire de déterminer en quoi consiste ce paradoxe socratique et d'évaluer la justesse avec laquelle Aristote l'expose au chapitre trois du livre VII. Dans ce chapitre, il présente les apories qu'il tentera de solutionner tout au long du livre VII; la première, qui préoccupe ce mémoire, faisant intervenir le paradoxe socratique, se doit d'exposer ce dernier de manière aussi fidèle que possible. Ce sera précisément la compatibilité des propos d'Aristote avec la position de Socrate qui nous intéressera en premier lieu. Étant donné que l'auteur de l'*EN*, en rapportant les idées de son prédécesseur, lui attribue un certain nombre de thèses, il sera important d'en éprouver l'exactitude en les confrontant avec le *Protagoras*, dialogue dans lequel on retrouve l'exposition canonique du déni socratique de l'*akrasia*. Les thèses examinées seront celles de la toute-puissance de la science et du pouvoir de l'opinion, de l'objet de cette connaissance, de la description qui est faite du phénomène de l'*akrasia* et de son inexistence ou, autrement dit, de l'ignorance.

Après s'être assuré que les thèses mises au compte de Socrate au chapitre trois correspondent bien à ce que l'on trouve dans le *Protagoras*, l'examen portera sur le traitement aristotélicien du problème des rapports entre *akrasia* et connaissance. Comme ce traitement comporte quatre éléments (ce qui sera expliqué en 3.1.), cela se reflétera dans notre analyse du chapitre cinq. En effet, la partie la plus importante de ce mémoire sera divisée en quatre, selon l'élément examiné. Feront donc l'objet d'une section, dans l'ordre, les thèmes suivants : la distinction entre science en puissance et science en acte, l'application de cette distinction au sein du raisonnement pratique, le rôle du désir dans le phénomène de l'*akrasia* et enfin le thème de l'impossibilité de l'*akrasia* en présence de la "vraie science", qui clôt la discussion. Dans chacune de ces sections, le rapport à Socrate sera au premier plan, c'est-à-dire que l'analyse de chaque thème se fera selon le degré de compatibilité avec les thèses socratiques. Suivra enfin un bilan, où nous tenterons d'évaluer la distance que le Stagirite est parvenu à établir relativement à son prédécesseur, et de déterminer si Aristote s'est affranchi de l'intellectualisme socratique dans son traitement de l'aporie concernant l'*akrasia* et la connaissance.

2. Les thèses socratiques rapportées par Aristote au chapitre 3 du livre VII de l'EN

2.1 Connaissance (savoir, science) VS opinion

Aristote, au chapitre trois, développe les apories découlant des opinions énumérées au chapitre précédent. La première difficulté qu'il identifie concerne la croyance générale selon laquelle l'*akratês* fait ce qu'il sait être mauvais sous l'effet de la passion (1145 b 12); il s'agit du problème des rapports entre le savoir (la science) et l'*akrasia*. Juger correctement et agir de façon incontinent, souligne Aristote, est toutefois impossible selon un autre point de vue. Si on a la science, un tel comportement ne peut se produire en raison de ce que cela implique. Rapportant la pensée de Socrate (1145 b 23), Aristote explique qu'il serait bien étrange "[...] qu'une science résidant en quelqu'un pût se trouver sous le pouvoir d'une autre force et tirée en tous sens à sa suite comme une esclave⁴." Ce point de vue – que la science puisse être tirée comme une esclave – est combattu par Socrate, qui soutient que l'*akrasia* n'existe pas. Pour lui, ajoute Aristote, nul, exerçant son jugement, n'agit à l'encontre de ce qu'il croit être le meilleur (personne n'agit contrairement au meilleur jugeant qu'il agit contrairement au meilleur); si cela se produit, c'est uniquement par ignorance.

Plusieurs thèses sont attribuées à Socrate dans ces quelques lignes; le but de cette première partie sera donc de déterminer si elles lui appartiennent vraiment. Cette démarche est nécessaire pour la suite de ce mémoire, car pour être en mesure d'évaluer jusqu'à quel point Aristote se distingue de Socrate en ce qui concerne l'*akrasia*, il faut d'abord savoir en quoi consiste sa position sur le sujet. Afin d'y parvenir, un parallèle sera établi entre les propos du Stagiritte et le texte auquel il semble se référer, sans toutefois l'indiquer expressément. De l'avis général⁵, le début du chapitre trois (1145 b 22-27) fait écho au *Protagoras*, et plus spécifiquement à l'extrait débutant en 352 b-c, extrait que l'on peut assimiler au déni socratique de l'*akrasia*⁶. Dans ce passage, Socrate interroge Protagoras à propos de son opinion concernant le savoir: croit-il, comme la multitude, que le savoir est

⁴ 1145 b 23, trad. Tricot.

⁵ GAUTHIER et JOLIF (1970), tome II, deuxième partie, p. 591; GULLEY (1971), p. 122; BURNET (1973), p. 293; MULHERN (1974), p. 295 n. 11; TRICOT (1994), p. 320 n. 2 et p. 321 n. 1; PENNER (1997), p. 119 n. 7, etc.

⁶ WALSH (1971), p. 257.

sans force, sans autorité aucune sur l'homme, pareil à un esclave tiraillé en tous sens par d'autres influences (la passion, le plaisir, etc.)? Ou pense-t-il au contraire que le savoir exerce une autorité sur l'homme, que sachant ce qui est bien et ce qui est mal, il est impossible que rien ne surpasse cette connaissance et le fasse agir différemment de ce que commande ce savoir? Ces deux questions correspondent de façon assez évidente aux deux composantes de la première aporie, la science et l'*akrasia* (énoncée au début du chapitre trois). Les deux philosophes mentionnent d'abord une opinion commune, soutenue par la multitude, selon laquelle c'est la passion et non le savoir qui dirige, fait agir l'homme (même dans le cas où il possède le savoir). Ils font ensuite état d'une seconde opinion — qu'Aristote impute nommément à Socrate — d'après laquelle il est impossible, si on a la science, de ne pas agir en conformité avec ce qu'elle prescrit (la science ne peut être tirée par autre chose ni avoir le dessous)⁷.

Cela dit, le lien entre 1145 b 22-27 et le *Protagoras* fait intervenir une première thèse qu'Aristote met au compte de Socrate, celle de la toute-puissance ou de la souveraineté du savoir (1145 b 22-24). En d'autres termes, il s'agit de l'intellectualisme moral socratique, lequel fait du savoir la force suprême au niveau de la motivation, et de la connaissance le facteur déterminant du comportement humain. La vérification de la justesse de cette attribution exige un examen du passage concerné dans le *Protagoras*, soit 352 b-c. Socrate, signale Vlastos⁸, y décrit le savoir comme une chose belle, détenant une autorité sur laquelle rien, pas même le plaisir ou la passion, n'a le dessus. Cette thèse du pouvoir de la connaissance paraît toutefois se modifier en 358 b-d et donner à l'opinion (ou croyance) la même force: Socrate semble admettre que la croyance joue le rôle de la connaissance en l'absence de celle-ci. De manière plus exacte, il affirme qu'il "[...] n'est personne qui, sachant ou pensant savoir que d'autres choses valent mieux que celles qu'il fait, [...] personne, au moins de son plein gré, ne va à ce qui est un mal, non plus qu'à ce qu'il se figure

⁷ Comparez les deux extraits: *Protagoras*, 352 b-c: [...] οὐ τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ ἄρχειν, ἀλλ' ἄλλο τι, τοτὲ μὲν θυμῶν, τοτὲ δὲ ἡδονῆν, τοτὲ δὲ λύπην, ἐνίοτε δὲ ἔρωτα, πολλάκις δὲ φόβον, ἀτεχνῶς διανοούμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης, ὡσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων. Les mêmes termes sont repris dans *EN*, 1145 b 22-27: [...] ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὴν ὡσπερ ἀνδράποδον. Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας.

⁸ VLASTOS (1969), p. 72.

être un mal, et que, pas davantage cela n'est, me semble-t-il bien, dans la nature de l'homme, d'accepter de marcher à ce qu'il se figure être un mal, au lieu de marcher à ce qu'il pense être un bien⁹." Cet extrait laisse entendre qu'à défaut de connaître ce qui vaut le moins (ce qui est mal), il suffit de penser savoir, de se figurer qu'une chose vaut moins (constitue un mal) pour ne pas l'accomplir. C'est la "power-of-belief-thesis", la thèse du pouvoir de l'opinion qui vient s'ajouter à celle du pouvoir de la connaissance. C'est du moins ce qu'Aristote écrit en 1145 b 26-27, mentionnant que d'après Socrate, personne, ayant exercé son jugement, n'agit à l'encontre de ce qu'il *croit* (ὕπολαμβάνοντα) être le meilleur. La doctrine socratique n'est toutefois pas entièrement acceptée par tous (b 32-34), puisque certaines personnes n'en retiennent que certains points. D'une part l'on admet que rien n'est plus fort que la science et d'autre part l'on nie qu'il n'arrive jamais qu'un homme agisse contrairement à ce qu'il a opiné être le meilleur. Si l'on en croit ces lignes, Aristote n'hésite pas à attribuer deux thèses à Socrate, celle du pouvoir de la connaissance et celle du pouvoir de l'opinion. En effet, le Stagirite soutient que rejeter partiellement les dires de Socrate, c'est refuser l'impossibilité pour quelqu'un d'agir contre ce qu'il avait jugé, opiné être le meilleur. Cela signifie donc que dans une perspective aristotélicienne, Socrate affirme cette impossibilité, qui n'est autre que le thèse du pouvoir de l'opinion.

Il est largement admis que la thèse du pouvoir de la connaissance appartient vraiment à Socrate. D'abord parce qu'il le dit clairement en 352 c et ensuite parce que c'est cohérent avec les autres dialogues de jeunesse, où la vertu est définie en termes de science¹⁰. En ce qui concerne la seconde thèse, les avis sont partagés. Pour Vlastos, les lignes 358 b-d ne modifient en rien 352 c; on ne peut sérieusement prétendre que Socrate a dit la même chose à propos de la croyance et du savoir. La première ne peut remplacer, avoir la même fonction que le second car cette correspondance serait sans fondement. Partout dans l'extrait du *Protagoras* en question, Socrate cherche à montrer que nous ne pouvons agir contrairement à notre connaissance de ce qui est bien. La référence à la croyance ne doit donc pas être considérée comme une thèse en soi, mais bien comme renvoyant au fait de ne pouvoir agir à

⁹ 358 b-d; trad. Robin.

¹⁰ VLASTOS (1969), p. 72.

l'encontre de ce que nous croyons quand nous possédons la connaissance. Il s'agit en réalité pour Vlastos de la croyance/opinion enracinée dans la connaissance, bien que Socrate ne le mentionne pas explicitement. Dans une note (n. 9, p. 72-73), il justifie son point de vue en invoquant les paragraphes 356 c-357 a, où croyance et connaissance sont opposées par le biais du contraste entre l'apparence (les impressions que produisent sur nous les phénomènes) et l'art de mesurer (qui constitue un savoir, une science). Socrate précise que ce dernier est le salut (la sauvegarde) de notre existence, qu'il met la vérité en évidence et retire à l'apparence toute autorité, elle qui "[...] nous égare, nous fait, à maintes reprises, osciller en sens contraire sur les mêmes sujets, suscite en nous des repentirs dans nos actions, comme dans nos choix [...]"¹¹. Vlastos assimile la croyance non fondée sur la connaissance à l'impression, c'est-à-dire qu'elle est susceptible de changer et de nous faire agir à l'encontre de ce qu'on croyait quelques instants auparavant être le meilleur. Il semble bien, en d'autres termes, que le Socrate de Vlastos n'accorde pas la même valeur à la connaissance et à la croyance et de ce fait conçoit la possibilité de poser une action contraire à ce que l'agent avait opiné être le meilleur. Et puisque seul le savoir est stable, il est évident que pour Vlastos, il n'est pas question d'une thèse du pouvoir de l'opinion dans le *Protagoras*.

Deux profils interprétatifs se distinguent par rapport à cette thèse: l'un niant que Socrate l'ait jamais défendue, et l'autre affirmant – comme paraît le faire Aristote – qu'elle se trouve dans le *Protagoras*. Ce dernier point de vue a été développé par N. Gulley¹² en réaction contre Vlastos. Tous deux reconnaissent que Socrate, en mentionnant la croyance (358 b-d), ne référerait certainement pas à la croyance vraie, pour la simple raison que cela remet en cause la doctrine de la vertu-science. Platon, effectivement, dit dans le *Ménon* (97 a-c) de la croyance vraie qu'elle est aussi efficace que la connaissance pour orienter l'action avec rectitude. Or cela signifie que la connaissance de ce qui est bien est une condition suffisante mais non nécessaire pour bien se comporter, alors que la doctrine de la vertu-science dit précisément que la connaissance est une condition nécessaire et suffisante de la

¹¹ 356 c; trad. Robin.

¹² 1971, pp. 118-123. Voir aussi DYSON (1976), pp. 37-39.

bonne conduite. Ce postulat généralement admis comme étant d'appartenance socratique et énoncé en 358 b-c n'est pas contesté par Gulley. Mais ceux qui interprètent les termes liés à la croyance apparaissant dans ces lignes comme s'ils relevaient en réalité du savoir soutiennent qu'il ne s'agit là que de la thèse de la vertu-science (que Gulley associe implicitement à celle du pouvoir de la connaissance). C'est ici que la différence entre les interprétations se fait sentir car l'on peut comprendre "[...] that Socrates' statement *includes* the thesis that virtue is knowledge, but that it adds the thesis that no one acts contrary to what he believes, without knowing, to be right. The two thesis together constitute the paradox that no one does wrong willingly¹³." Puisque d'une part la seconde thèse concerne la croyance et que d'autre part la croyance vraie a été éliminée, Socrate, en 358 b-d, doit parler de la croyance fausse. L'explication est la suivante: dans la mesure où connaître ce qui est bien suffit pour empêcher quelqu'un d'agir contrairement à ce qui est bien, agir mal implique que l'on ne sait pas ce qui est bien ou – c'est la même chose – qu'on l'ignore. Et l'ignorance est définie dans le *Protagoras* (358 c) en tant qu'opinion erronée ou croyance fausse (τὸ ψευδῆ ἔχειν δόξαν). Par conséquent, faire ce qui est mal, c'est avoir une croyance fausse au sujet de ce qui est bien, c'est croire que l'on fait quelque chose de bien tandis qu'on fait quelque chose de mal. Si donc ceux qui savent ce qui est bien le font nécessairement et ceux qui font le mal pensent faire le bien, il n'est personne qui fait ce qu'il sait ou croit être mal. C'est, d'après Gulley, la formule elliptique dont se sert Socrate pour exprimer le paradoxe selon lequel nul ne fait le mal volontairement.

Contrairement à Vlastos qui ne voit pas de thèse du pouvoir de l'opinion dans le *Protagoras*, Gulley affirme qu'elle s'y trouve. Ce faisant, il rapproche d'une certaine façon le savoir et la croyance, ce qui d'après lui ne contredit en rien leur opposition en 356 c-357 a. En réalité, cette thèse met précisément l'accent sur l'importance de la connaissance de ce qui est bien car admettre l'autorité que peut avoir l'opinion, c'est reconnaître la menace qu'elle représente par rapport à l'action. L'argument en faveur de la "power-of-belief thesis" qui intéresse le plus ce mémoire est cependant le dernier. Il y est noté qu'attribuer ce point de vue à Socrate est parfaitement légitime étant donné qu'Aristote lui-même le fait. Lorsqu'il

¹³ GULLEY (1971), p. 120.

rapporte la position socratique concernant l'*akrasia*, il dit d'abord (1145 b 22-24) qu'il est impossible d'agir contrairement à la science et ensuite (b 25-27) que personne, exerçant son jugement, n'agit à l'encontre de ce qu'il croit être le meilleur (nul n'agit contrairement au meilleur jugeant qu'il agit contrairement au meilleur). Aristote, toujours selon Gulley, présente le refus socratique de l'*akrasia* comme une négation de deux types d'actions, celles qui vont contre ce que l'agent sait être le meilleur et celles qui vont contre ce que l'agent croit, sans savoir, être le meilleur. La preuve en est qu'Aristote (b 31-34) sépare le point de vue de Socrate en deux parties (rien n'est plus fort que la science et l'on n'agit jamais contre ce que l'opinion montre comme meilleur). Il ne fait donc pas de doute, pour Gulley, qu'Aristote met la thèse du pouvoir de l'opinion au compte de Socrate et qu'il a raison de le faire puisqu'elle se trouve réellement dans le *Protagoras*.

Cette interprétation a toutefois des opposants, dont Vlastos; mais tous ne sont pas d'accord entre eux et n'utilisent pas les mêmes arguments. L'on peut d'ailleurs dire sans exagérer que Vlastos règle la question du pouvoir de la connaissance et de la croyance de façon assez expéditive. D'abord parce qu'il la traite dans le cadre d'une remarque préliminaire et aussi parce que ses arguments ne sont pas très développés. Il rappelle les lignes 352 b-c et les assimile à la thèse du pouvoir de la connaissance pour ensuite affirmer que le passage 358 b-d n'y ajoute rien (ne donne pas d'autorité à la croyance en l'absence du savoir). Quand Socrate parle de la croyance, il réfère à la croyance fondée sur la connaissance étant donné, soutient Vlastos, que les dialogues de jeunesse définissent la vertu en tant que connaissance. Or dans la mesure où il n'est pas déraisonnable d'associer la thèse de la vertu-science à celle du pouvoir de la connaissance (comme le fait Gulley), les propos de Vlastos deviennent quelque peu circulaires. En effet, il semble justifier la doctrine de l'autorité du savoir par elle-même et, qui plus est, il n'apporte aucun argument direct contre la thèse du pouvoir de l'opinion. Il introduit toutefois dans la note 9 des considérations temporelles (voir aussi la note 40) et remarque que le pouvoir de la connaissance a quelque chose à voir avec sa stabilité. Cette idée paraît être à la base d'un autre point de vue plus développé mais soutenant la même conclusion que Vlastos, celui de T. Penner. En plus d'analyser le pouvoir de la connaissance et de la croyance, il tient compte de la notion de temps, ce qui divise son examen en quatre parties plutôt qu'en deux (comme nous avons vu

jusqu'à maintenant). Il est d'accord avec Vlastos pour dire que le passage 352 b-c constitue une affirmation de la force du savoir, ce qui ne l'empêche pas de déclarer avec Gulley que celle-ci provient du paradoxe selon lequel nul ne fait le mal ou ne se trompe volontairement. D'après Penner, ce paradoxe signifie que "no one ever acts contrary to what they, at the moment of action, believe to be the best (most advantageous) option open to them"¹⁴. C'est ce qu'il appelle l'"impossibility of synchronic belief-*akrasia*", expression dont l'acronyme est ISBA. L'expression "belief-*akrasia*" indique qu'il est question d'une action contredisant ce que l'agent croit être le meilleur, et le terme "synchronique" qu'il s'agit de la croyance qu'a l'agent au moment même où se produit l'action qui la contredit. C'est l'impossibilité de l'*akrasia* au sens moderne, qui définit la relation entre croyance et action comme étant directe et nécessaire. Le corollaire de l'ISBA – puisque savoir c'est également croire – est l'ISKA (impossibility of synchronic knowledge-*akrasia*), soit l'impossibilité d'agir à l'encontre de ce qu'on l'on sait, au moment de l'action, être le meilleur parti. C'est ici que se situe la thèse socratique du pouvoir de la connaissance. Il ne fait pas de doute pour Penner, comme pour Gulley, que Socrate soutient à la fois ISBA et ISKA étant donné que d'après eux, ces deux thèses forment le paradoxe "no one errs willingly".

L'on pourrait croire jusqu'à maintenant que le discours de Penner est le même que celui de Gulley – et donc d'Aristote – parce qu'il attribue à Socrate les deux thèses (pouvoir de l'opinion et de la connaissance). Mais c'est sans compter son analyse de l'*akrasia* sous l'angle diachronique, dans un contexte temporel plus large. Il met en effet au compte de Socrate la possibilité de l'*akrasia*-croyance diachronique (PDBA), position qui dans un certain sens nie la thèse du pouvoir de l'opinion et ainsi le rapproche de Vlastos. La "possibility of diachronic belief-*akrasia*" se définit comme suit:

"One *can* (voluntarily) act contrary to what one, throughout most of the temporal context of the action, believes to be the best option open to one - because of the possibility of a brief and sudden mind-change at the moment of action, the mind-change being brought on because one's belief as to the relative desirabilities of various options vacillate as those options are viewed from different perspectives"¹⁵.

¹⁴ PENNER (1996), p. 199.

¹⁵ PENNER (1996), p. 201.

Ce point de vue diachronique permet de considérer plusieurs options sous différents aspects et par suite provoque un changement d'avis brusque à leurs propos. Par exemple, s'en allant dans la cuisine, quelqu'un aperçoit des biscuits sur la table et croit qu'il vaut mieux ne pas en manger; mais une fois les biscuits à portée de la main, il change d'idée subitement et les mange, regrettant sur le champ son acte. Au moment précis de l'action, explique Penner, la personne a réalisé l'option qu'elle croyait être la meilleure (ISBA) mais n'a pourtant pas agi en conformité avec ce qu'elle juge être tel pendant le "contexte temporel de l'action" (tout juste avant et après). C'est dans ces conditions qu'il devient concevable d'agir contrairement à ce que l'on pense être le meilleur. *L'akrasia*-connaissance demeure toutefois impossible, même dans une optique diachronique.

Ces quatre thèses attribuées à Socrate trouvent leur fondement dans une interprétation du *Protagoras* tablant sur le concept de force ou puissance épistémologique. Cette dernière est une certaine habileté à maintenir notre compréhension d'une situation lorsqu'elle se présente sous des aspects ou formes différentes. Cette habileté n'est cependant rattachée qu'à la connaissance; la croyance au sujet de ce qui est meilleur change suivant les différentes formes que prennent les situations. Penner pense en fait que le savoir demeure stable malgré les changements de formes de l'action considérée pendant le contexte temporel, alors que la croyance est instable et ne résiste pas à de telles modifications. C'est précisément la signification qu'il donne aux paroles de Socrate en 356 c-e lorsque sont opposés l'art de mesurer – qui fixe l'âme dans la vérité – et l'apparence, qui nous égare et nous fait osciller en sens contraire à propos des mêmes objets. Selon ce point de vue, Socrate accorde l'autorité au savoir et fait de la croyance (même vraie ou soutenue de façon entêtée) quelque chose de faible, qui peut être renversée (PDBA). Il est clair maintenant que seule la thèse du pouvoir de la connaissance est maintenue par Penner et que cela n'est pas contradictoire avec ISBA. En effet, ISBA n'est pas l'affirmation de la thèse du pouvoir de l'opinion, car le pouvoir – la stabilité, autrement dit – nécessite du temps; l'on ne doit pas parler de stabilité à l'instant de l'action, mais bien de stabilité à travers le processus global (le contexte de l'action). Ce qu'ISBA exprime est simplement une des conséquences du paradoxe "no one errs willingly", c'est-à-dire que l'action se conforme toujours à ce que l'agent croit être le meilleur au moment précis où elle est performée. Et si ISBA ne dit rien

concernant le contexte temporel général de l'action, alors elle ne dit rien non plus en rapport avec la stabilité de la croyance. Ce n'est qu'une fois les considérations temporelles ajoutées que l'on voit que la croyance, à l'inverse du savoir, est susceptible de varier à travers le temps et que l'action peut dans ce cas devenir contraire à la croyance (PDBA).

L'instabilité de la croyance, explique Penner, provient du fait que dans la pratique, les multiples perspectives d'une situation peuvent activer, dans l'ensemble des croyances d'un individu, une ou des fausses croyances. Cela a pour effet un changement brusque et temporaire d'opinion à propos de ce qui est meilleur, la réalisation de l'acte correspondant et enfin des regrets pour s'être comporté ainsi. Ce qui en contrepartie fait la stabilité (la force, l'autorité) du savoir, c'est que peu importe le point de vue adopté, la compréhension de la situation demeure la même (le savoir n'est pas influencé par les différentes formes de l'action envisagée). Pour le dire autrement¹⁶, le savoir, d'après Socrate, est indifférent aux variations de perspectives étant donné sa nature holiste. Il s'agit ici de la doctrine de l'unité de la connaissance (qui, puisque la vertu est la connaissance, est la même que celle de l'unité de la vertu, d'ailleurs affirmée en 329 c-d), d'après laquelle il n'y a qu'une chose à connaître, tout. Le savoir est un tout dont les parties sont reliées de façon telle qu'il est impossible d'en détenir seulement un élément sans avoir aussi tous les autres. Transposé au niveau moral, ce holisme fait dire à Penner que "on the Socratic view of knowledge, [...] to know one thing about the human good is to know everything"¹⁷. Bref, selon cette ligne interprétative¹⁸, Socrate considère la connaissance comme forte et la croyance comme faible, et ce sur une base diachronique. Bien que ce ne soit pas pour les mêmes raisons, Penner semble rejoindre Vlastos pour l'essentiel, c'est-à-dire que tous deux écartent la possibilité que Socrate ait maintenu, dans le *Protagoras*, une "power-of-belief thesis".

Force est pourtant de constater que Socrate lui-même, en 358 b-d, utilise à trois reprises le verbe οἶμαι (traduit par "penser", "se figurer", "croire") quand il parle de l'impossibilité de l'*akrasia*, et que cela va à l'encontre de 352 c (où l'autorité est l'apanage du

¹⁶ RESHOTKO (1992), pp. 145-170.

¹⁷ PENNER (1996)., p. 227.

¹⁸ également exposée dans PENNER (1997).

savoir) et de 356 c-e (où la science, l'art de mesurer est opposée l'apparence). L'explication la plus complète est celle de Penner; elle montre qu'en 358, il est question du moment précis de l'action, de la synchronie entre l'action et le savoir ou la croyance à l'instant même de l'action (ISKA et ISBA). De leur côté, les pages 352 et 356 doivent être comprises dans un sens diachronique, considérées dans un contexte temporel plus général (IDKA et PDBA). Ce genre d'interprétation a l'avantage de dissiper la contradiction qui paraissait s'établir entre d'une part 352 et 356 – qui distinguaient savoir et croyance – et 358 d'autre part, qui semblait les confondre. Son plus grand défaut réside cependant dans le fait que nulle part dans ces extraits il n'est explicitement fait référence à la notion de temps. De plus, on peut noter que la formulation PDBA, sur laquelle repose la négation de la thèse du pouvoir de l'opinion, est assez éloignée de ce qu'est l'*akrasia* "au sens fort ou strict" puisqu'elle se base sur les différentes façons de percevoir une situation et sur le concept de temps, qui sont autant d'éléments absents du *Protagoras*. Ainsi, il serait peut-être plus prudent de se contenter, comme Vlastos, de mentionner que 358 doit se fonder sur la connaissance, sans quoi l'on se retrouve avec une thèse – celle du pouvoir de l'opinion – tout à fait gratuite puisque aucun argument en sa faveur n'est donné par Socrate ni dans le *Protagoras* (ils concernent tous la connaissance) ni dans aucun autre dialogue de jeunesse. Refuser d'admettre que du point de vue socratique un agent puisse agir contrairement à ce qu'il croit être le meilleur ne va donc pas sans problème. Bien que cela respecte la page 358, il faut dans ce cas forcer 356 afin de rendre les deux passages cohérents. La question de savoir s'il est juste ou non d'attribuer à Socrate une thèse du pouvoir de l'opinion n'est pas simple: quoi qu'on en dise, il reste toujours une difficulté dont on doit rendre compte.

Malgré tous les problèmes qui ont été évoqués, Aristote n'hésite pas à mettre un telle thèse au compte de Socrate. C'est en 1145 b 26 qu'apparaît le verbe "croire" (ὕπολαμβάνοντα), mais à partir de b 31 que tout se joue. Aristote affirme d'abord que la position socratique comporte plusieurs points, qu'admettent partiellement certaines personnes. Il est accordé que rien ne peut vaincre la science; les platoniciens – puisque c'est vraisemblablement d'eux qu'il s'agit¹⁹ – nient toutefois l'impossibilité d'agir à l'encontre de

¹⁹ GAUTHIER et JOLIF (1970), p. 594.

ce que l'agent a opiné être le meilleur (c'est la façon dont ils définissent l'*akrasia*). Or si les platoniciens, en niant cette impossibilité, s'opposent à Socrate, cela signifie que ce dernier la soutient. Autrement dit, il semble clair que pour Aristote, Socrate accorde à l'opinion (à la croyance) la même autorité ou force qu'au savoir. Aussitôt mentionnée, cette doctrine (du pouvoir de l'opinion) est critiquée par Aristote. Il indique que l'indulgence serait l'attitude de mise envers l'*akratês* dans le cas où le plaisir aurait vaincu l'opinion, étant donné que l'opinion est seulement – d'après les platoniciens – une conviction faible. Néanmoins, dans les faits, il n'y a pas de pardon pour l'*akratês* (ni d'ailleurs pour aucun auteur d'action blâmable), ce qui veut dire que ce n'est pas contre l'opinion que l'*akrasia* se produit. Tout ce passage (jusqu'à 1146 a 4) suggère que selon Aristote, il importe peu que Socrate soutienne une thèse du pouvoir de l'opinion car celle-ci, n'étant pas en cause dans l'*akrasia*, n'est pas pertinente dans le traitement de cette question. S'il paraissait étrange dans un premier temps qu'Aristote attribue à Socrate une telle thèse sans mesurer son impact sur le reste de sa philosophie, l'on voit bien maintenant qu'il a négligé de le faire d'abord parce que ce n'était pas le but du chapitre 3 et ensuite parce que cette thèse n'ajoute rien à l'aporie dont il parle. C'est ce que nous confirme le tout début du chapitre 5 où Aristote complète son argumentation en spécifiant que distinguer la science et l'opinion "ne présente aucun intérêt pour notre discussion" (1146 b 25). Le fait est que certains, qui n'ont que l'opinion, croient posséder une connaissance rigoureuse (il est tout à fait possible de se croire savant alors qu'en réalité c'est uniquement une opinion qu'on a). Si tel est le cas, l'explication platonicienne de l'*akrasia* par la faible conviction que donne une opinion ne tient plus car sous le rapport du degré de conviction, il n'y a plus de différence entre science et opinion ("puisque certains hommes ne sont pas moins convaincus des choses dont ils ont l'opinion que d'autres des choses dont ils ont la science", 1146 b 28-30). Bien qu'après cette précision il ne soit plus question d'opinion (l'on parle seulement de science/savoir dans le reste du chapitre 5), Aristote n'a pas procédé à l'assimilation du savoir et de l'opinion; il ne les a rapprochés que sur le plan de la force de persuasion. Ce faisant, il s'est tout de même conformé au Socrate qu'il avait décrit au chapitre trois, en ce sens qu'il considère une formulation du problème de l'*akrasia* qui fait intervenir l'opinion, même si c'est pour aussitôt l'amalgamer avec la formulation qui utilise le savoir.

2.2 *Savoir, science, connaissance: quel en est l'objet?*

Après avoir conclu qu'Aristote soutenait à la fois une thèse du pouvoir de l'opinion et une thèse du pouvoir de la connaissance – après qu'il ait rendu l'opinion semblable à la connaissance sur le plan de la conviction ou de la motivation, pourrait-on dire – il est dans l'ordre des choses de chercher à savoir de quelle connaissance il s'agit. Aristote, dans le chapitre trois du moins, n'est pas d'un très grand secours pour nous aider à résoudre ce problème. En effet, lorsqu'il y parle de science, il ne précise pas laquelle: il dit seulement "quand on a la science" (1145 b 23), "une science résidant en quelqu'un" (b 24)²⁰, etc. C'est comme s'il prenait pour acquis que l'identité de la science en question dans la pensée de Socrate (qu'il rapporte au chapitre trois) était connue de ses lecteurs ou interlocuteurs. Or ce n'est pas le cas: même en se référant au *Protagoras*, il est difficile de déterminer exactement l'objet de cette science dont on dit qu'elle exerce une autorité sur l'homme (352 c). Quoique l'on soit spontanément tenté d'affirmer que Socrate – et Aristote – font allusion à la science du bien et du mal, il demeure possible d'argumenter en faveur d'autres types de connaissance, celle de la forme du Bien ou de la mesure, par exemple.

Aristote, comme il a été noté, ne semble pas préoccupé par l'objet de la science impliquée dans le phénomène de l'*akrasia*: il ne l'identifie pas au chapitre trois et y porte peu d'attention au chapitre cinq, où il essaie pourtant de résoudre l'aporie concernant les rapports entre science et *akrasia* (le paradoxe socratique). Ce dernier chapitre vise avant tout à déterminer si la science possédée par l'*akratês* est potentielle ou actuelle: Aristote cherche davantage à connaître le degré de réalisation de la science en question que son objet. Afin de spécifier cet objet, il est donc pertinent de retourner au texte sur lequel Aristote se fonde, celui d'où provient l'aporie qu'il tente de résoudre, le *Protagoras*. Dans l'extrait ciblé précédemment – débutant en 352 b – où il s'agit d'analyser l'opinion de la multitude au sujet de l'*akrasia*, Socrate fait constamment appel à la notion de savoir. Au départ, exposant deux conceptions du savoir, il précise ce qui a tout l'air d'être l'objet du savoir, le bien et le mal: "le savoir est une belle chose, et capable d'exercer sur l'homme une autorité et [que], dans le cas précis où l'on connaît ce qui est bien et ce qui est mal, il n'est pas possible que rien ait

²⁰ Respectivement ἐπιστάμενον et ἐπιστήμης ἐνούσης.

sur lui le dessus, [...]”²¹. La référence au bien et au mal revient à plusieurs reprises: "ayant la connaissance de ce qui vaut le mieux"(352 d, 353 a et 358 b), "ayant connaissance que le mal est du mal" (355 a, c, d), etc. Si l'on ajoute à cela le fait que dans d'autres dialogues de jeunesse²² le savoir – la vertu, autrement dit – est dit concerner le bien et le mal, la correspondance devient assez convaincante. Et suivant la logique du problème de l'*akrasia*, cette solution est tout à fait acceptable. En effet, dans la mesure où l'*akrasia* est définie par Socrate comme le fait d'agir mal alors que l'on sait que c'est mal et qu'il est possible de ne pas agir ainsi (ou comme celui de s'entêter à ne pas faire ce que l'on sait être bien, 355 a-b), il est naturel d'affirmer que le savoir en question dans l'*akrasia* se rapporte au bien et au mal. Cette solution apparemment simple et près du texte engendre toutefois un problème majeur, celui de l'interprétation des termes "bien" et "mal". La difficulté principale consiste à déterminer si ces termes ont une valeur relative ou absolue, étant donné que le texte dit parfois *le bien* (ou *le mal*), parfois *du bien* (ou *du mal*) et que le comparatif "mieux" est utilisé; et c'est sans compter les dialogues mentionnés ci-devant qui eux utilisent indifféremment le singulier et le pluriel. L'emploi du pluriel (la science des biens et des maux)²³ rend la tâche encore plus complexe en raison de l'ambiguïté qu'il introduit: non seulement le critère du bien nous est inconnu, mais il semble en plus y avoir plusieurs types de biens. Ce pluralisme est toutefois plus crédible – selon un point de vue socratique – que le relativisme qui paraît se développer dans l'interprétation donnée par Vlastos. Ce dernier, expliquant comment Socrate peut être certain que nul ne choisirait, en toute connaissance de cause, le moindre de deux biens (que l'*akrasia* n'existe pas), propose deux prémisses qui relient le fait de savoir à celui de vouloir et enfin à celui de choisir. Ce qui est intéressant ici, ce sont les notes 39 et 40 de la page 83 qui, complétant ces prémisses, donnent des précisions au sujet du critère du bien. Tenant compte de ces indications, Vlastos affirme que si, à un moment donné, un agent sait que X est mieux *pour lui* que Y, il désirera davantage, à

²¹ 352 c; trad. Robin.

²² Cf. notamment *Charmide*, 174 e et *Lachès*, 199 c-e.

²³ Voir *Lachès*, 199 c-e (τῶν ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν) ainsi que PENNER (1997), p. 141 (knowledge of goods and bads).

ce moment, X que Y. Cela signifie donc que le bien – le mieux, pour être plus strict – est relatif aux individus et au temps: il varie d'une personne à l'autre et, pour une même personne, d'un moment à l'autre. Or le bien ainsi défini ne peut constituer l'objet non spécifié de la science en question dans le *Protagoras*: de quelle façon, en effet, une science pourrait-elle avoir un objet si particulier et subjectif, si instable et vacillant, pour reprendre les termes de Penner?

Étant d'une part parvenu à ce résultat et sachant d'autre part que les enquêtes menées par Socrate visaient des universaux, des objets de connaissance stables²⁴, il est tentant de franchir le pas et de donner la forme du Bien comme objet du mystérieux savoir du *Protagoras*. Cela est possible si l'on conçoit le bien comme une entité objective, invariable, et la stabilité du savoir comme étant tributaire de la nature de cet objet. Mais affirmer que la connaissance du bien est en réalité celle de la forme du Bien²⁵ est quelque peu excessif car un tel objet est davantage platonicien que socratique, en ce sens qu'il est généralement admis que la théorie des formes intelligibles appartient à Platon et non à Socrate. Il est néanmoins possible de modérer le propos par le moyen d'une autre expression apparaissant dans le *Protagoras*, la science de la mesure, et faire l'hypothèse qu'il s'agit de la science dont Socrate dit qu'elle exerce une autorité sur l'homme. La façon dont elle est présentée, en 356 c-357 a, donne tout lieu de le croire. Dans ces lignes, on déclare au sujet de ce savoir qu'il est le salut de l'existence car il rend possible le bonheur (le choix des objets d'action de grandes dimensions), qu'il enlève tout pouvoir à l'apparence – qui nous égare et nous fait hésiter – en exposant la vérité. La fonction de l'art de mesurer étant d'assigner sa valeur à toute chose (dans le but de bien choisir et d'être heureux), cet art devient un critère infaillible pour juger des objets de nos actions. Le fait de posséder un tel critère (un standard, un modèle; en cela, cette hypothèse a une certaine parenté avec la précédente) ne résout toutefois pas la difficulté. Celle-ci n'est que déplacée un peu plus loin: en effet, dire que c'est l'art ou la science de la mesure qui assure la sauvegarde de l'existence ne nous renseigne pas

²⁴ VLASTOS (1997), p. 137.

²⁶ Comme le fait SILVER (1996), p.497.

beaucoup plus sur l'identité de cette science si on n'explique pas ce qu'on entend par "mesurer". Par conséquent, c'est le retour à la case départ et au questionnement premier: quel est ce savoir qui a un pouvoir sur l'homme? C'est à cette interrogation que Socrate semble, en 357 b, donner la réponse suivante: "c'est ce que nous verrons une autre fois", puisque le fait que ce soit un savoir suffit au besoin de la cause.

Cette façon de remettre à plus tard les explications ressemble étrangement à la stratégie du Socrate des dialogues de maturité lorsqu'il est question de définir l'Idée du Bien. De plus, l'extrait 356 c-e rappelle assez clairement la dichotomie sensible/intelligible: on y parle en effet de l'impression que produit sur nous le phénomène (il nous égare), de l'apparence et de son contraire, l'art de mesurer, qui met la vérité en évidence et permet à l'âme de s'y fixer. Ajoutons par ailleurs que pour mesurer, il est besoin d'une unité de mesure, c'est-à-dire d'un point fixe, d'un gabarit avec lequel on peut comparer les objets à mesurer, ce qui évoque la théorie des Formes. Or ce n'est vraisemblablement pas de cette façon qu'Aristote a saisi le *Protagoras*; en fait, il est surtout occupé à déterminer jusqu'à quel point l'*akratês* possède et exerce le savoir dont nous cherchons l'identité. Comme il a déjà été noté, l'objet de ce savoir paraît si évident à Aristote qu'il ne prend même pas la peine de le nommer. Le chapitre trois fait état du pouvoir de la science, sans plus. C'est au chapitre cinq, où le paradoxe socratique est dénoué, qu'Aristote donnerait un objet à la science qui fait défaut à l'*akratês* (qui, s'il l'avait possédée et actualisée, n'aurait pas mal agi): s'il faut en croire Rorty, il s'agirait de la science des choses particulières ou, autrement dit, la raison pratique²⁶. Celle-ci, à l'inverse de la raison ou connaissance théorique, s'exerce sur des fins spécifiques en relation avec une activité, autrement dit sur des objets particuliers. C'est ce qu'Aristote semble déclarer en 1147 a 1-10. Dans ces lignes, il distingue deux modes de savoir – deux types de prémisses – l'universelle et la particulière; il précise que l'action relève du domaine du singulier et conclut que c'est la connaissance particulière qui manque à l'*akratês*. Si l'agent avait possédé ou exercé cette connaissance, il aurait eu le bon comportement. Cette piste de solution, qui sera discutée en détail dans la section 3.3, indique que pour Aristote, la science qui a l'autorité sur l'homme, c'est la

²⁶ RORTY (1970), p. 56.

connaissance pratique concernant les plaisirs corporels (le domaine de l'*akrasia* au sens strict). Mais comme il est uniquement question ici de la pensée d'Aristote, nous ne sommes pas renseignés sur celle de Socrate ni, par le fait même, sur l'adéquation qu'il y a ou non entre les deux. Dans la mesure où Socrate ne distingue pas entre raison théorique et raison pratique (cette distinction est proprement aristotélicienne) et qu'il traite simplement de raison (ou de connaissance ou de savoir), il n'est pas possible de déterminer si les propos d'Aristote sont conformes à ceux de son prédécesseur en ce qui concerne le type de science en jeu dans l'*akrasia*, ce qui nous amène à un autre problème, celui de savoir si les deux philosophes discutent réellement de la même chose.

2.3 Description/définition de l'*akrasia*

Cette brève incursion dans le chapitre cinq nous ramène donc directement au troisième, où Aristote, rapportant la position de Socrate concernant l'*akrasia*, lui attribue une certaine description du problème. C'est ainsi qu'il écrit, en 1145 b 24-25, que Socrate était d'avis qu'"[...] il serait étrange [...] qu'une science résidant en quelqu'un pût se trouver sous le pouvoir d'une autre force et tirée en tous sens à sa suite comme une esclave"²⁷. Puis il ajoute que Socrate était contre cette idée; pour lui, l'*akrasia* n'existe pas: personne, exerçant son jugement, ne se comporte contrairement à ce qu'il croit être le meilleur parti (ou, selon la traduction de Gauthier et Jolif, nul n'agit à l'encontre du meilleur en jugeant qu'il agit à l'encontre du meilleur²⁸). Cela dit, on reconnaît les deux thèses qu'Aristote met au compte de Socrate, celles du pouvoir de la connaissance et du pouvoir de l'opinion. Il faudrait cependant voir si elles constituent également la définition de l'*akrasia* qu'offre le Socrate d'Aristote. Et comme la première partie de ce mémoire vise à déterminer si le Stagirite rend justice aux positions socratiques qu'il expose, le texte de l'*EN* doit être une fois de plus confronté à celui du *Protagoras*.

Avant d'indiquer les formules qui peuvent être considérées comme des descriptions de l'*akrasia* dans le *Protagoras*, il est nécessaire de préciser que même si elles sont énoncées

²⁷ 1145 b 24-25; trad. Tricot.

²⁸ 1145 b 25-27; le grec dit: οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον.

par Socrate, c'est en fait la multitude qui en est l'auteur. Socrate, effectivement, soutient contre celle-ci l'impossibilité de l'*akrasia*; il cherche à démontrer que les cas décrits par la multitude n'arrivent jamais. Les propos de Socrate, comme Aristote l'avait noté, ne concernent donc que la puissance du savoir et de la croyance (au début (352 c) et à la fin (358 b-d) de l'extrait ciblé); les définitions de l'*akrasia* sont l'expression de l'opinion de la multitude, rigoureusement examinée par la suite. Si on laisse l'argumentation socratique de côté pour ne s'attarder qu'aux dires de la foule, quelques définitions sont identifiables. Il y a tout d'abord l'opinion de la foule au sujet du savoir: elle croit qu'il

"est sans force, incapable de diriger, non moins incapable de posséder l'autorité; [...] aussi souvent que le savoir existe chez un homme, elle [la foule] ne conçoit pas que ce soit le savoir qui a sur lui l'autorité, [...] le savoir étant conçu par elle à l'image tout bonnement d'un esclave, comme tiraillé de droite et de gauche par l'ensemble des autres influences²⁹."

Forte de ce postulat qui enlève tout pouvoir au savoir, la multitude affirme – par le biais de Socrate – que beaucoup d'individus, ayant la connaissance de ce qui vaut le mieux, ne consentent pas à le faire, alors qu'ils en ont la possibilité, mais font tout autre chose (352 d). L'*akrasia*, c'est ne pas faire ce qui vaut le mieux quoiqu'on le connaisse (353 a), c'est avoir la connaissance de ce qui est bien et se refuser à le faire (355 b). C'est, de façon réciproque, avoir connaissance du mal comme tel (savoir qu'on ne doit pas le faire) et néanmoins le faire tandis qu'il était possible de s'en abstenir. Ce qui apparaît immédiatement à travers ces descriptions, c'est que l'*akrasia* présente trois composantes³⁰: un agent fait le mal (ne fait pas le bien), sachant que c'est le mal tout en n'étant aucunement obligé de le faire. L'on remarque aussi que l'*akrasia* met en jeu une rupture entre le comportement et le savoir (la croyance), puisque l'agent avait la connaissance, savait avant d'agir. Mais que savait-il? Ce qui semble être la réponse de la multitude à cette question donne lieu à plusieurs interprétations.

Ainsi, la récurrence des termes "bien" et "mal" dans les descriptions de l'*akrasia* suggérées par la foule paraît indiquer que d'après elle, l'*akratês* sait ce qui est bien et ce qui

²⁹ 352 b-c; trad. Robin.

³⁰ KLOSKO (1980), p. 312.

est mal sans que cela ait d'influence sur son action. C'est du moins ce qu'en pense G. Santas quand il écrit: "D [pour description]₁. Sometimes a man does something which is bad, knowing it to be bad, when he can avoid doing it" et "sometimes a man fails to do something which is good, and which he knows to be good, when it is in his power to do it"³¹. Interpréter la description de l'*akrasia* de cette manière, c'est dire que l'*akratês* a connaissance de ce qui est bien et de ce qui est mal. Comme il a déjà été noté, la formule "connaissance du bien et du mal" est quelque peu ambiguë si on ne précise pas le sens de "bien" et de "mal". Conscient de la difficulté, Santas redéfinit le problème en ces termes: "D₂. Sometimes a man does something which contains good and bad where the bad outweighs the good, knowing that this is so, when he can avoid doing it [...]"³². Ce faisant, il éclaire la façon dont la multitude (toujours à travers Socrate) conçoit l'*akrasia*: il s'agit non pas d'une action absolument mauvaise, mais bien d'une action comportant à la fois du bien et du mal³³ et qui a ceci de particulier que le mal qu'elle recèle l'emporte sur le bien, état de chose que l'agent connaît. C'est, en d'autres termes, ce que Socrate déclare quand, après un questionnement crucial, il résume le point de vue de la foule en 355 e. La faute, dit-il, c'est d'avoir acquis de plus grands maux à la place de biens plus petits. Et cette définition est réitérée en 358 d; Socrate, ayant conclu à l'inexistence de l'*akrasia* (à la puissance du savoir et de l'opinion), prend tout de même le soin de préciser – de substituer aux autres définitions de la foule – que si "[...] on est forcé de choisir entre deux maux, personne ne choisira le plus grand, s'il lui est loisible de choisir le moindre"³⁴. L'on se retrouve donc avec une nouvelle description de l'*akrasia*, par ailleurs corroborée par Vlastos³⁵. Ce dernier remarque également que les propos de la multitude peuvent être rapportés en disant que l'*akratês* choisit le plus petit bien, sachant que c'est le plus petit. Il assimile aussi, confirmant cette définition, l'impossibilité de l'*akrasia* au fait que Socrate soit persuadé que personne, en toute

³¹ SANTAS (1966), pp. 14 et 21.

³² (1966), p. 15.

³³ C'est aussi l'avis de STOCKS (1913), p. 102.

³⁴ 358 d; trad. Robin.

³⁵ VLASTOS (1969), p. 83.

connaissance de cause, ne choisirait le moindre de deux biens s'offrant à lui.

Si toutefois l'on pousse à bout la logique de cette description, il appert que l'*akrasia* se présente en réalité comme un mauvais calcul, une mauvaise mesure. Dire que l'action de l'*akratês* comporte plus de mal que de bien (qu'elle constitue le plus grand mal ou le moindre bien), c'est affirmer que celui-ci "[...] accept[s] too much evil as the price of (or in order to get) too little good³⁶." Or consentir au plus grand mal comme le coût du petit bien, ce n'est pas autre chose que de payer un prix trop élevé. Par conséquent, l'*akratês* "[...] does not evaluate the relative worthiness of the good and the bad correctly – he does not weigh them together properly – and so he makes a bad bargain. It is a question of being [...] a bad weigher³⁷." Cette description de l'*akrasia* en termes d'évaluation et de mesure rappelle la science de la mesure ainsi que la science du bien et du mal. Mais au-delà de cette ressemblance, il ne faut pas perdre de vue que la définition de l'*akrasia* et la recherche de la science qui a l'autorité sur l'homme (ce dont il était question dans la section précédente) sont deux choses fort différentes. La première concerne uniquement les propos de la multitude, car c'est elle qui soutient l'existence d'un phénomène tel que l'*akrasia*. Bien entendu, Socrate utilise ces définitions (il les suggère même), mais c'est pour mieux les réfuter. En fait, on ne peut attribuer à Socrate aucune définition de l'*akrasia* puisque son but est précisément de montrer qu'elle n'existe pas; il insiste plutôt sur la thèse du pouvoir de la connaissance. Il n'est donc pas très réaliste de vouloir rapporter des définitions socratiques de l'*akrasia*, ce dont Aristote a tenu compte au début du chapitre trois. C'est ainsi qu'il met l'accent sur la doctrine de la puissance du savoir et sur celle du pouvoir de la croyance (étant donné que pour lui, la distinction savoir/croyance n'est pas pertinente pour résoudre le problème de l'*akrasia*). Le seul extrait (1145 b 26-27) pouvant compter comme une définition de l'*akrasia* s'insère dans la négation de ce phénomène qu'Aristote attribue à Socrate: c'est agir contrairement à ce que l'on sait ou croit être le meilleur tout en le sachant (en exerçant son jugement). Niant que cela puisse jamais arriver, Socrate ne peut pas être l'auteur de cette description. Et comme il a été établi que le Stagirite se réfère au

³⁶ STOCKS (1913), p. 102.

³⁷ MORRIS (1989-1990), p. 297.

Protagoras, il ne reste que la multitude pour jouer ce rôle. Bien qu'elle ne dise jamais textuellement "agir à l'encontre de ce que l'on sait/croit être le meilleur", cette formule est une implication de 352 d, où elle déclare que plusieurs personnes font autre chose que ce qu'elles savent être le bien. L'on doit par conséquent conclure que les deux thèses socratiques, loin de constituer la définition de l'*akrasia* du Socrate d'Aristote, en sont plutôt la négation. De plus, il est à remarquer qu'Aristote demeure fidèle à son prédécesseur: il discute du même problème puisqu'il se fonde aussi sur les propos de la multitude. Autrement dit, les deux philosophes ont sans doute une définition analogue de l'*akrasia* puisqu'ils se basent dans les deux cas sur ce que dit la foule, à ceci près qu'Aristote ne parle pas de la multitude; pour lui, l'opinion partagée par tous les hommes a un statut particulier, celui d'*endoxon*.

2.4 *Impossibilité/inexistence de l'akrasia*

Parmi les diverses positions socratiques qu'Aristote rapporte au chapitre trois de l'*EN* se trouve finalement l'impossibilité ou l'inexistence de l'*akrasia*. Si ce comportement n'existe pas, cela signifie que personne ne fait le mal sciemment; les individus qui font le mal (puisque manifestement cela existe) le font donc en ignorant que c'est le mal. C'est ce qui est affirmé en 1145 b 27: "ce serait seulement par ignorance qu'on agit ainsi." Le *Protagoras* fait aussi état de l'ignorance à partir de 357 d. Ce terme apparaît dans un contexte particulier qui doit être précisé. À ce stade de l'argumentation, Socrate est parvenu à une réduction à l'absurde de l'opinion de la multitude et réinterprète le phénomène afin de le rendre cohérent avec ses propres thèses. La spécificité de ce contexte tient au fait que Socrate semble vouloir substituer à l'explication de la foule ses propres vues. Il passe ici à un autre niveau qui n'est plus celui de la définition mais bien celui de l'explication. L'ignorance, en effet, sert à rendre compte des conduites apparemment akratiques qui se produisent. Dans l'opinion de la foule, tout était clair: l'*akrasia* – ne pas faire ce que l'on sait être le meilleur – se produisait pour cette raison que l'agent était vaincu par le plaisir (352 e, 353 a). Socrate, par un mécanisme qui ne sera pas examiné (cela nous mènerait beaucoup trop loin), parvient à montrer que cette explication est tout ce qu'il y a de plus ridicule. Pour lui, il n'y a pas de chose telle qu'être dominé par le plaisir (c'est, en quelque sorte, la thèse du pouvoir du

plaisir soutenue par la multitude); il n'y a que de l'ignorance. Rappelant que ceux qui choisissent de grands maux au lieu de petits biens, ceux qui calculent mal le font à cause d'un manque de savoir par rapport à la mesure et que l'absence de savoir est ignorance, Socrate infère "[...] donc que c'est en ceci que consiste le fait d'être dominé par le plaisir: en une ignorance, et qui est la plus grande de toutes³⁸!" Ce qui semble être de l'*akrasia* – le choix du pire – n'est pas causé par la puissance du plaisir mais par l'ignorance, c'est-à-dire (358 c) par le fait d'avoir une opinion erronée et d'être dans l'erreur relativement aux choses précieuses.

Présentée sous cet angle, l'ignorance explique les actions fautives et rend l'*akrasia* impossible. De deux choses l'une: ou l'agent sait et cela lui suffit pour agir conformément à ce savoir (thèse du pouvoir de la connaissance); ou bien il ne sait pas (il ignore) et c'est ce qui l'entraîne vers l'action mauvaise. Il n'existe pas de cas "mixtes", de situations dans lesquelles l'agent choisirait de faire ce qu'il sait être mauvais. Personne n'opte sciemment pour le moindre bien (le plus grand mal); c'est le théorème de l'ignorance, que Klosko définit ainsi: "if any agent chooses between goods p and q, with p greater than q, so as to get/to do q instead of p, he does so out of ignorance (he makes a mistake [...])³⁹." À chaque fois que l'on pense reconnaître un comportement akratique, l'on doit retraduire les faits à la lumière de ce théorème. Ce dernier, attribuant toute mauvaise action à l'ignorance, exclut la possibilité de l'*akrasia*, et ce de manière si efficace qu'aucun contre-exemple ne subsiste. Dans la mesure où l'absence de savoir (l'ignorance) est la seule explication possible du mauvais calcul, le choix correct, inévitablement, impliquera la possession du savoir. La connaissance, en tant que condition nécessaire et suffisante du bon calcul, fait de l'*akrasia* un concept vide de sens, qui n'est jamais instancié dans la réalité. En effet, le savoir étant garant du bon choix, il est impossible de choisir sciemment le pire; si on le fait, c'est qu'on se trouve dans l'erreur, qu'on est ignorant (on ignore qu'il s'agit du pire).

Le caractère fort de cette conclusion – l'impossibilité de l'*akrasia* – n'est pas irréprochable: elle est susceptible d'être interprétée de façon plus modérée. L'atténuation de

³⁸ 357 e; trad. Robin.

³⁹ KLOSKO (1980), p. 310.

la conclusion socratique se fonde sur la distinction qui doit être faite alors que la position de la foule est rapportée en 352 d-e. Il est d'abord affirmé que d'après la plupart des hommes, il arrive qu'un agent, sachant ce qui vaut le mieux et pouvant le faire, s'en abstenne; c'est la partie a)⁴⁰, déclarant l'existence d'un certain phénomène. Socrate dit ensuite que pour ces hommes, la raison de ce comportement, c'est que l'agent a été vaincu par le plaisir; il s'agit de la partie b), qui offre une explication à ce phénomène. La foule, en d'autres termes, soutient que l'*akrasia* existe (a) et qu'elle s'explique (b). Même si Socrate s'oppose clairement à a) – la thèse du pouvoir de la connaissance le montre bien – "the significant point about this distinction is that [he] proceeds to give an argument against b), *not* (directly) against a)⁴¹." Il le précise d'ailleurs en 352 e (il veut montrer la nature de l'affection nommée "être vaincu par le plaisir") et en 354 e (il cherche à expliquer ce qu'est la chose appelée "être vaincu par le plaisir"). Il est évident, de cette façon, que la conclusion de l'argument n'est pas l'impossibilité de l'*akrasia* mais plutôt l'aspect ridicule et absurde de l'explication qu'en donne la multitude. Or l'absurdité de l'explication b) n'entraîne nullement la fausseté de a): ce n'est pas parce que l'explication d'un phénomène est ridicule (ou qu'un phénomène est inexplicable) qu'il n'existe pas. Montrer que l'explication commune de l'*akrasia* contient quelques difficultés ne prouve rien quant à son impossibilité. Au mieux, cela nous fait douter du bien-fondé de a), ce qui pave la voie à la position socratique. D'après Santas donc, Socrate, malgré sa longue argumentation concernant le ridicule de l'explication de la foule et la présentation de ses propres thèses (ou de ce qui peut être considéré comme tel), n'a pas le droit de conclure à l'inexistence de l'*akrasia*; la conclusion devrait être plus nuancée et ne porter que sur b).

Cela dit, Socrate rejette tout de même l'opinion de la multitude dans son ensemble (a et b) pour y substituer sa propre interprétation des faits, cohérente avec les thèses qu'il soutient. Ainsi, quand nous imaginons identifier des cas d'*akrasia*, lorsque nous croyons voir un agent faisant ce que précisément il sait ne pas devoir faire (agissant contrairement à son savoir), il ne s'agit là que de l'effet de son ignorance: en vérité, il ne savait pas, et c'est

⁴⁰ SANTAS (1966), p. 5.

⁴¹ Ibidem.

pourquoi il s'est comporté ainsi. En dépit de l'insuffisance de l'argumentation socratique, il demeure que l'intellectualisme moral est difficilement réfutable. Du moment qu'on accorde à la connaissance une nature souveraine et toute-puissante, elle oriente nécessairement l'action; seule l'ignorance peut faire en sorte que ce ne soit pas le cas, ce qui signifie que l'*akrasia* n'existe pas. L'unique cause de l'action fautive est l'ignorance, et le *Protagoras* ajoute même, en 357 e, "une ignorance, et qui est la plus grande de toutes! (ἀμαθία ἡ μέγιστη)" Cette expression est comparable à celle qu'utilise Socrate dans l'*Alcibiade* (118 b), "la suprême ignorance (ἀμαθία τῆ ἐσχάτη)". L'ignorance suprême consiste à s'imaginer savoir ce qu'en vérité on ne sait pas par rapport aux choses les plus importantes. Hérésie par excellence aux yeux de Socrate, ce genre d'aveuglement est donné comme la cause des fautes de conduite (117 d), des mauvaises actions (118 a). Par conséquent, non seulement l'agent fautif ignore la manière adéquate de se comporter, mais en plus, peut-on spécifier d'après l'*Alcibiade*, il croit le savoir. Cette addition, soit dit en passant, confirme la thèse du pouvoir de l'opinion: dans la mesure où Socrate affirme que l'agent fautif ne sait pas (ignore) et s'imaginer – ou croit, c'est la même chose – savoir, il reconnaît à la croyance (ou à l'opinion) le pouvoir de diriger l'action⁴². Aristote est ainsi justifié de lui attribuer une telle thèse, de même que celle portant sur l'impossibilité ou l'inexistence de l'*akrasia*, c'est-à-dire sur l'ignorance en tant que cause du mal (1145 b 27). Il prend toutefois ses distances avec ce dernier point de vue dès le chapitre trois: aussitôt l'ignorance nommée, il s'empresse de noter que cette théorie est en désaccord avec les faits. Ce constat rend la théorie socratique encore plus problématique: confrontée à l'opinion populaire, elle donne lieu à une aporie, mais elle devient en soi un paradoxe lorsque l'on considère son état de contradiction avec l'expérience⁴³. Mentionnant la façon dont sera traitée la position socratique au chapitre cinq, Aristote affirme que si l'attitude en question est causée par l'ignorance, il faut préciser la

⁴² GULLEY (1971) affirme quelque chose de semblable dans la dernière phrase de son article, p.123.

⁴³ GAUTHIER et JOLIF (1970), tome II, deuxième partie, p. 593.

sorte d'ignorance en jeu⁴⁴. Or ce n'est pas exactement ce qu'il fait: ayant annoncé qu'il définirait l'ignorance cause des mauvaises actions – tâche à laquelle Socrate a failli – il semble qu'Aristote s'occupe davantage à préciser la nature de la *science* contre laquelle l'*akratês* agit. Bien sûr, il ne s'agit pas de la science au sens fort du terme, mais cette manière d'aborder le problème est révélatrice. Elle indique que même si le Socrate dépeint au chapitre trois du livre VII de l'*EN* correspond somme toute à celui du *Protagoras*, Aristote n'accepte pas en bloc la position socratique. Il affiche ses couleurs dès le chapitre trois et expose ses propres vues sur le sujet au chapitre cinq, qui va maintenant être examiné.

⁴⁴ Cf. 1145 b 28-29: καὶ δεόν ζητεῖν περὶ τὸ πάθος, εἰ δι' ἄγνοιαν, τίς ὁ τρόπος γίνεται τῆς ἀγνοίας. Gauthier et Jolif traduisent le dernier membre de la phrase par "rechercher selon quelles circonstances survient cette ignorance".

3. Le traitement aristotélicien du problème de l'*akrasia*

3.1 Introduction

La position socratique concernant l'*akrasia* présentée au troisième chapitre du livre VII de l'*EN* mène directement au cinquième (le quatrième étant souvent considéré comme un simple plan ou doublet du chapitre précédent), où Aristote développe son propre point de vue. Celui-ci semble à la fois être inspiré par la pensée socratique et s'en servir comme d'un repoussoir, puisque son traitement de l'*akrasia* comporte des éléments qui sont incontestablement d'inspiration socratique et d'autres qui sont tout à fait opposés ou étrangers à Socrate. Il est intéressant de noter qu'en cela, Aristote applique la méthode à l'oeuvre dans toute l'*EN*, qu'il rappelle par ailleurs au début du livre VII, en 1145 b 2-7. Cette méthode, dite diaporématique, commence par poser les faits (c'est-à-dire, dans le domaine de la morale, les opinions), puis elle explore les difficultés qui en découlent pour enfin extraire la part de vérité qui s'y trouvait. La présence d'opinions dans la recherche morale n'est d'aucune façon négative: au contraire, elles constituent un fondement convenable étant donné la valeur que leur accorde le Stagirite. Dans sa perspective, les opinions tendent à être conformes à la raison au moins partiellement, car il est peu probable que ceux qui les soutiennent – soit la plupart des gens ou un petit groupe d'hommes renommés – se soient trompés du tout au tout (*EN* I 9, 1098 b 26-27; *Topiques* I 1); autrement dit, les opinions recèlent une part de vérité qui doit être explicitée. La première étape de cette méthode qui en compte trois – et qui, soit dit en passant, ne s'applique qu'aux domaines où une démonstration au sens strict est impossible – est l'aporie. Littéralement, ce terme signifie "impasse", mais il doit être compris ici dans le sens d'embarras, de difficulté. Ce sont les opinions de la foule ou des hommes sages (exposées en VII 2) qui engendrent des apories car elles consistent en des points de vue opposés par rapport au même sujet. L'examen des difficultés constitue la deuxième phase: c'est la diaporie, procédé par lequel l'on "[...] montre que les affirmations contradictoires peuvent à bon droit être soutenues, qu'elles sont toutes vraies en un certain sens, selon le point de vue que l'on choisit"⁴⁵; il s'agit du chapitre trois, qui développe les apories. La troisième étape, l'euporie, solutionne

⁴⁵ GAUTHIER et JOLIF (1970), tome II, 2^e partie, p. 588.

les difficultés; l'élimination des contradictions permet aux opinions d'apparaître dans leur vérité (ce sont les chapitres cinq à dix). La méthode diaporématique exposée en 1145 b 2-7⁴⁶ confirme le lien entre le début du chapitre trois et le chapitre cinq. En effet, ils sont des étapes de cette méthode: le premier (le chapitre trois) est l'examen, le développement de l'aporie concernant les rapports entre science et *akrasia*, alors que le second (le chapitre cinq) en est la solution. De plus, la méthode même d'Aristote semble anticiper les résultats auxquels sa recherche aboutira: en effet, si l'euporie dénoue les oppositions et met au jour la part de vérité contenue dans chaque opinion, il est clair que la solution tiendra compte des deux branches de l'aporie⁴⁷ (puisque les opinions courantes et les opinions importantes ne sont ni entièrement fausses, ni tout à fait vraies). C'est en ces termes qu'Aristote parle de sa méthode: "[...] il nous faudra exposer les différentes vues relatives à ce problème; puis, ayant d'abord énuméré les difficultés qu'elles soulèvent, montrer ainsi la validité de toutes les opinions qui ont cours à propos de ces états d'âmes" (1145 b 2-5, trad. Gauthier et Jolif). Le Stagirite paraît toutefois se raviser dans le dernier membre de la phrase: il ajoute que si ce programme est impossible à réaliser (s'il ne peut pas prouver la vérité de toutes les opinions; εἰ δὲ μῆ), il lui faudra à tout le moins démontrer le bien-fondé des opinions les plus répandues et les plus importantes (τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα). C'est précisément cette réserve qui rend intéressant le but de ce mémoire, c'est-à-dire le fait de tenter de déterminer si le traitement aristotélicien de l'*akrasia* dans *EN VII 5* est davantage compatible avec la position socratique (une opinion importante du fait qu'elle est celle d'un philosophe illustre) ou avec l'opinion courante.

3.1.1 L'existence de l'*akrasia*

Les opinions énumérées au chapitre deux engendrent des apories développées au chapitre trois et résolues au cinquième. Ces *endoxa* deviennent des apories parce qu'ils sont en contradiction les uns avec les autres et parce que pour chacun d'eux, il existe une opinion opposée tout aussi défendable. L'aporie issue des rapports entre science et *akrasia* jouit

⁴⁶ Voir également *Métaphysique*, B, 1 ainsi que l'article de AUBENQUE (1961).

⁴⁷ Cette interprétation est celle de GAUTHIER et JOLIF (1970), p. 588 et 616; c'est également l'avis de ROBINSON (1955), pp. 268-269.

toutefois d'un statut particulier: non seulement elle admet une contre-partie raisonnable, mais elle contredit l'expérience, ce qui en fait un véritable paradoxe. Cette nature paradoxale est soulignée par Aristote en 1145 b 27-28: "la théorie socratique est visiblement en désaccord avec les faits (Tricot)" ou "il est parfaitement évident que cette théorie est en contradiction avec l'expérience (Gauthier)"; on peut même traduire par "la position socratique contredit des choses qui manifestement se produisent"⁴⁸. Il ajoute que l'attitude en question ("ces affections de l'âme"; ταῦτα τὰ πάθη, 1145 b 5) doit faire l'objet de recherches. Il est clair, d'après ces propos, qu'Aristote présuppose que l'*akrasia* existe. Au contraire de Socrate dans le *Protagoras*, il n'évacue pas la possibilité de ce phénomène; il tente plutôt de préserver l'opinion commune en lui cherchant un fondement. Même s'il ne l'affirme pas explicitement, on est en droit de présumer que pour Aristote, l'*akrasia* existe. Comment sinon expliquer le fait qu'il consacre à l'*akrasia* (presque) un livre de l'*EN*? Dans le cours normal des choses, lorsqu'un auteur dit d'une théorie qu'elle contredit les faits et qu'ensuite il tente d'expliquer la nature du phénomène dont la réalité était niée, il n'est pas abusif de soutenir que cet auteur soutient l'existence du phénomène en question. L'existence de l'*akrasia* constitue à la fois le présupposé qui sous-tend le livre VII et le point de désaccord fondamental entre nos deux philosophes.

3.1.2 Les quatre solutions

À la lumière de la position socratique établie dans la première partie de ce mémoire, il est possible d'identifier, dans le chapitre cinq du livre VII, des éléments de solution qui ne sont apparemment pas compatibles avec cette position, dans la mesure où ils tendent à rendre l'*akrasia* possible. Ces éléments sont: la distinction science en puissance/science en acte, la théorie du syllogisme pratique et l'intervention du désir (de l'appétit) dans l'explication de l'*akrasia*. Ces trois éléments ne sont pas exposés pour eux-mêmes en VII 5, mais on les retrouve au sein des quatre solutions que comporte le chapitre cinq. Bien qu'Aristote ne le précise pas lui-même, plusieurs commentateurs sont d'avis que sa solution

⁴⁸ Voir CYZYCK (1990), p. 27; mais puisque le grec dit: οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς, il est possible de rattacher l'adverbe ἐναργῶς au verbe ἀμφισβητεῖ plutôt qu'à l'expression τοῖς φαινομένοις; dans cette perspective, les deux traductions précédentes semblent plus adéquates pour rendre l'extrait en question.

au paradoxe socratique se divise en quatre⁴⁹. S'agit-il de quatre solutions distinctes ou de quatre arguments d'une même solution? Du fait que ces quatre parties du cinquième chapitre concourent toutes au dénouement de la même aporie, il est raisonnable de penser qu'elles forment les quatre étapes "savamment graduées" d'une solution unique. La première de ces étapes (1146 b 31-35) différencie la science en puissance et la science en acte; le deuxième argument (1147 a 1-10) introduit la doctrine du raisonnement pratique et y applique la distinction précédente; la troisième phase (1147 a 10-24) précise le sens de l'expression "science en puissance" et procède à la fameuse comparaison entre l'*akratês* et l'homme fou, ivre ou endormi. Le quatrième argument (1147 a 24-b12), pour sa part, est plutôt de nature "psychologique", en ce qu'il se fonde sur les états d'âme de l'*akratês*, plus précisément sur l'appétit. Cela dit, les quatre étapes de l'euporie ne seront pas examinées suivant leur ordre d'exposition. En fait, la présente partie de ce mémoire se divisera plutôt suivant les trois éléments qui ont été identifiés ci-devant comme proprement aristotéliens (et en même temps plus près de l'opinion commune) ou, autrement dit, selon les éléments qui sont apparemment non compatibles avec les thèses socratiques; une quatrième section sera réservée à la conclusion du chapitre cinq, où le Stagirite se déclare, de façon quelque peu surprenante, en accord avec la position de Socrate. Cette division en quatre du développement a été préférée en raison de l'orientation générale de ce mémoire: la conception aristotélienne de l'*akrasia* doit y être analysée dans son rapport – de ressemblance ou de différence – avec celle que maintient Socrate.

⁴⁹ Cf., entre autres, ROBINSON (1955), p. 262; GAUTHIER et JOLIF (1970), p. 605; TRICOT (1994), p. 329 n. 4.

3.2 Science en puissance VS science en acte

Cette distinction, après le présupposé de l'existence de l'*akrasia*, est le deuxième point de désaccord entre Socrate et Aristote. Il n'y avait, dans le *Protagoras*, aucune trace d'un double sens du terme "savoir". Celui-ci était entendu comme une belle chose capable d'exercer une autorité sur l'homme (352 c), comme étant toujours souverain quand il se trouve chez un homme (357 c). L'équivoque n'était pas possible: pour Socrate, rien n'est plus fort que la science, pas même le plaisir. Il en va tout autrement d'après Aristote, qui lui distingue, dans la première étape de sa solution, deux sens du mot savoir (ou science ou connaissance; τὸ ἐπίστασθαι). Il explique que sont dits avoir la science et "[...] celui qui possède la science mais qui ne s'en sert pas, tout aussi bien que celui qui en fait usage [...]".⁵⁰ Il note ensuite qu'eu égard à l'*akrasia*, ces deux sens feront toute la différence; en effet, il concède qu'on aurait tout lieu de s'étonner devant le cas d'un individu qui, possédant la science et l'exerçant (contemplant son objet), fait ce qu'il ne faut pas faire, alors qu'il n'en va pas de même dans le cas d'une personne possédant la science sans l'exercer (l'utiliser actuellement).

Bien qu'il ne soit pas d'inspiration socratique, ce court paragraphe du chapitre cinq n'est peut-être pas non plus d'origine aristotélicienne. En effet, la distinction entre la simple possession et la mise en oeuvre de la science remonte déjà à Platon, au *Théétète*, pages 197-198 pour être plus précis⁵¹. Dans ce dialogue, un parallèle est établi entre les objets de science et les colombes (198 d). De même que le chasseur chasse deux fois, c'est-à-dire une première fois pour capturer des colombes et une seconde, après les avoir mises dans un espace clos à portée de la main, afin de les attraper et de les avoir dans ses mains, de même celui qui a la science de quelque objet sait de deux façons: une première lorsqu'il apprend et se rend possesseur de ces objets et une deuxième quand il les ressaisit et les ramène dans le cours de sa pensée. Le vocabulaire est différent chez Aristote, mais il s'agit du même principe: avoir et posséder (être possesseur) relèvent de la puissance, tandis que l'utilisation

⁵⁰ 1146 b 31-33; trad. GAUTHIER et JOLIF.

⁵¹ GAUTHIER et JOLIF (1970), p. 605; RORTY (1970), p. 55; GOSLING (1993), p. 99; TRICOT (1994), p. 329, n. 4.

actuelle, la mise en oeuvre, l'exercice et la contemplation ("avoir à l'esprit") se rapportent à l'acte. Il est possible, dans cette perspective, de savoir de façon actuelle ou potentielle. La connaissance de l'*akratês* appartient à la seconde catégorie et c'est ainsi qu'Aristote peut dire de lui qu'il connaît sans pour autant signifier qu'il exerce cette connaissance ou qu'il la met en oeuvre. Pour Aristote, il y a des degrés dans la connaissance tandis qu'à l'inverse le savoir est un et entraîne automatiquement sa mise en oeuvre selon Socrate.

La conception socratique du savoir, a-t-on vu dans la première partie, ne va pas sans problème; même si elle ne tombe pas dans les mêmes écueils, la conception d'Aristote comporte ses propres difficultés. Il y a d'abord celle que pose la possibilité d'une connaissance implicite, d'une connaissance que l'agent n'utilise pas. Autrement dit, l'*akratês* reconnaît une chose x (c'est en ce sens qu'il est dit savoir) mais ne la contemple pas, ne l'a pas pleinement à l'esprit, ne l'applique pas (il la connaît en puissance), ce qui revient à dire qu'il ne la connaît pas de façon actuelle. Par conséquent, l'*akratês* ne sait pas ce qu'il sait, il sait et ne sait pas. Bien entendu, le verbe "savoir" n'a pas le même sens dans chacun des membres de cette conjonction; néanmoins, cette nuance dans la signification ne suffit pas à dissiper l'idée qu'il s'agit là d'une contradiction. Aristote, à qui revient le premier énoncé du principe de non-contradiction, déclare qu'il n'est pas possible qu'en même temps, des contraires appartiennent à un même sujet (*Métaphysique*, Γ 3, 1005 b 27). Or il semble bien que dans le cas de l'*akrasia*, des contraires – savoir et ne pas savoir – résident dans le même sujet, l'*akratês*. Mais est-ce dans le même temps? Le paragraphe concerné (la première des quatre solutions du chapitre cinq) n'en dit rien. Il se trouve peut-être un indice au chapitre trois, en 1145 b 30-31, quand l'auteur déclare: "il semble bien que celui qui agit avec incontinence ne croie pas que son action est bonne *avant* qu'il ne soit sous le coup de la passion" (ὅτι γὰρ οὐκ οἶεται γέ ὁ ἀκρατευόμενος πρὶν ἐν τῷ πάθει γενέσθαι). Nonobstant l'expression "être sous le coup de la passion"⁵² une indication temporelle est donnée: l'*akratês*, *avant* d'agir, ne croit pas qu'il devrait se comporter ainsi. Cela veut dire qu'au moment précédant l'action, il sait – puisque la distinction croire/savoir n'est d'aucun secours pour résoudre le problème de l'*akrasia* – qu'il s'apprête à faire quelque chose de mauvais. Et

⁵² Cette expression, très importante dans l'explication aristotélicienne de l'*akrasia*, est écartée ici pour être mieux examinée lors d'un développement ultérieur (cf. *infra*, section 3.4).

si l'on suit la logique de cette première étape, il appert que ce savoir antérieur à l'action est de nature potentielle étant donné que manifestement l'*akratês* ne le met pas en oeuvre (il n'agit pas selon ce savoir). Il faut donc déduire que l'*akratês* n'a pas la connaissance en acte de ce qu'il devrait faire, ce qui nous ramène à ce qui a été dit ci-haut, qu'il sait et ne sait pas, à la différence qu'on peut ajouter que cela se produit au même moment. En effet, il est impossible que l'*akratês* ait une connaissance actuelle de la manière dont il devait se comporter pendant le contexte général de son action car l'actualité, par définition, c'est mettre en oeuvre (et c'est ce qui lui fait défaut). Cette première étape de la solution, en ayant toutes les allures d'une contradiction, se révèle très peu satisfaisante: Aristote, voulant expliquer comment l'*akrasia* est possible, se sert d'éléments eux-mêmes problématiques. Ce bref paragraphe paraît embrouiller les choses encore davantage, ce qui prouve qu'il ne constitue pas en soi une solution, mais qu'il en est seulement une partie.

Même si l'on tentait de sauver ce paragraphe de la contradiction en précisant que ce n'est pas sous le même rapport que l'*akratês* sait et ne sait pas (il sait *en puissance* et ne sait pas *en acte*), il demeure que cette distinction de sens est quelque peu gratuite de la part du Stagirite car il n'explique pas – du moins pas encore – comment on peut avoir une connaissance et ne pas s'en servir (ce qu'est précisément l'*akrasia*), comment une telle situation peut se produire. La solution se trouve peut-être du côté d'une autre distinction, proprement aristotélicienne celle-là. Le savoir potentiel (possédé mais non exercé) est un savoir qui ne joue aucun rôle actif dans la détermination de la conduite de l'agent, alors que le savoir actuel (en exercice) a un rôle actif et donc causal en cette matière⁵³. Or ces définitions sont très près de celles de la connaissance théorique et de la connaissance pratique. De façon générale, il est admis qu'il y a chez Aristote trois types de savoir: théorique (théorétique), pratique et poétique. Les deux premiers types intéressent notre problème dans la mesure où ils peuvent contribuer à sa solution en spécifiant le sens à donner aux expressions "science en puissance" et "science en acte". En disant que la science en puissance est de nature théorique, on comprend immédiatement qu'elle est sans utilité, qu'elle n'a d'autre fin que la connaissance elle-même et qu'ainsi elle n'a aucune incidence

⁵³ BOGEN et MORAVCSIK (1982), p. 120.

sur l'action. Au contraire, la connaissance en acte, étant d'essence pratique et ayant sa finalité dans l'amélioration de l'agent, a un effet sur sa conduite; la raison pratique est toujours orientée vers une fin particulière qui implique une activité⁵⁴. La mise en parallèle de ces deux distinctions suggère l'interprétation suivante: l'*akratês* a la connaissance du comportement qu'il devrait adopter mais ne la met pas en oeuvre car elle est de nature théorique et non pratique. Cette piste de solution est toutefois peu satisfaisante car elle implique que le savoir théorique se traduit dans le comportement lorsqu'un agent fait ce qui convient, alors que sa nature, telle que décrite par Aristote, est d'être inutile (c'est la connaissance pour la connaissance). En fait, l'*akrasia* pose un problème pour le savoir pratique, ainsi que nous le constaterons dans la section 3.3, lorsque nous examinerons les deuxième et quatrième arguments du chapitre cinq (le deuxième élément de la solution aristotélicienne qui semble aller contre Socrate), qui présentent la théorie du raisonnement pratique.

3.2.1 Les deux types de science en puissance

Le système aristotélicien n'est toutefois pas à court de distinction concernant le savoir puisqu'il identifie deux degrés dans la connaissance en puissance. Le troisième argument souligne que "[...] dans la possession de la science indépendamment de son utilisation, nous observons une différence de disposition, de sorte qu'on peut avoir la science en un sens et ne pas l'avoir, comme dans le cas de l'homme en sommeil, ou fou, ou pris de vin⁵⁵." Cette disposition est la même que celle des gens sous l'influence de la passion⁵⁶: leur état corporel est modifié, parfois même jusqu'à la folie. L'*akratês* se trouve exactement dans cette situation, même s'il tient quelquefois des propos laissant croire qu'il a la science, qu'il sait comment il devrait se comporter. Ces paroles sont comparables, dit Aristote, aux démonstrations géométriques et aux vers d'Empédocle récités par ceux dont l'état est altéré,

⁵⁴ RORTY (1970), p. 56.

⁵⁵ 1147 a 12-14; trad. Tricot.

⁵⁶ C'est-à-dire qu'elle est l'équivalent, chez l'*akratês*, du sommeil, de la folie ou de l'ivresse; le rôle qu'elle joue dans le processus de l'*akrasia* sera expliqué dans une autre section; il s'agit, pour le moment, de s'en tenir au thème de la science en puissance.

c'est-à-dire qu'elles ne témoignent pas nécessairement de la science. À l'instar de ceux qui commencent l'étude d'une science, l'*akratês* peut énoncer des principes et des raisonnements sans en connaître le sens. La connaissance, en effet, requiert du temps, car elle doit devenir une partie du sujet, s'intégrer à sa nature⁵⁷. Le discours de celui qui tombe dans l'*akrasia* doit donc être compris à l'image de celui que tiennent les acteurs de théâtre: étant dans la peau d'un personnage et formulant des paroles qui ne leur appartiennent pas, ils ne pensent pas ce qu'ils disent.

Cette analogie ajoute encore un degré à la conception aristotélicienne du savoir: la science en puissance, c'est posséder une science sans la mettre en oeuvre, mais c'est aussi – et plus simplement – avoir la capacité d'acquérir une science. Dans ce dernier stade, Aristote comprend l'individu qui commence un apprentissage et celui qui, ivre, fou ou endormi, est incapable d'utiliser la science qu'il possède. L'*akratês*, appartenant à cette catégorie, ne se situe pas très haut dans l'échelle du savoir. En fait, "[...] Aristotle's point is that the *akratês* is two steps removed from actual knowledge: first, he must recover from the influence of appetite so that he may have full dispositional knowledge; then he must actualize this dispositional knowledge⁵⁸." Afin de mieux faire comprendre cette gradation, les commentateurs font appel au traité *De la génération des animaux* (II 1, 735 a 9) dans lequel les trois façons de savoir sont distinguées. Le géomètre éveillé et faisant de la géométrie illustre la science en acte; lorsqu'il est éveillé seulement, sa science est en puissance et quand il dort, sa science est la plus distante possible de l'activité. Si l'*akratês* est éloigné de sa science comme l'est le nouvel étudiant ou l'homme endormi, il lui faudra, pour parvenir à la mettre en pratique, faire beaucoup d'exercices. C'est du reste ce que conseille Aristote en matière de morale: la capacité de recevoir les vertus que la nature a mises en l'être humain est développée, amenée à maturité par l'habitude (*EN* II 1, 1103 a 26). L'*akratês* doit s'habituer à agir conformément à ce qu'il sait être le meilleur, doit s'exercer à

⁵⁷ 1147 a 22; ce passage peut aussi être rapproché de *EN*, II, 3 où sont énoncées les conditions de l'acte moral et où il est précisé que la vertu s'acquiert par la répétition d'actes vertueux, ce qui implique qu'au départ, il est possible pour un agent de poser des actes vertueux sans être véritablement vertueux, parce qu'il ne le fait pas dans la même disposition d'esprit que l'homme vertueux (il ne sait pas encore vraiment ce qu'il fait même s'il peut énoncer les règles qui sous-tendent son action).

⁵⁸ MELE (1981), p. 149.

ne plus laisser son état, sa disposition s'altérer de sorte qu'il soit incapable d'utiliser son savoir.

Cette amorce de solution composée des premier et troisième arguments donnés par Aristote au chapitre cinq a d'abord été identifiée comme étant proprement aristotélécien. En effet, il avait été noté à la toute fin de notre première partie que le Stagirite ne s'emploie pas à définir le type d'ignorance à la source des mauvaises actions – ce qu'il aurait fait s'il avait partagé la position de Socrate – mais plutôt la nature de la science contre laquelle l'*akrasia* se produit. Voulant montrer que ce phénomène existe, il applique sa doctrine de l'acte et de la puissance au domaine de la connaissance, qui comportait déjà trois champs distincts. Il en résulte une conception du savoir éclatée, diamétralement opposée à celle de Socrate. Pour ce dernier, le savoir constitue une unité; il n'y a pas de distinction à faire entre la théorie et la pratique, entre l'acte et la puissance. L'alternative est simple et n'admet pas de demi-mesure: l'agent sait ou il ne sait pas, et s'il sait, ce savoir se traduira nécessairement dans la pratique. En fait, le savoir est par définition tout-puissant, ce qui explique la conformité du comportement de celui qui sait à ce savoir. Dans ce contexte, l'*akrasia* est inconcevable: l'action est l'exacte représentation de la connaissance de l'agent; si quelqu'un nous paraît agir à l'encontre de sa science, c'est qu'en réalité il ne sait pas. Aristote, morcelant le savoir en trois domaines et en autant de degrés, redonne à l'*akrasia* une certaine réalité quand il affirme qu'il n'est pas extraordinaire qu'une personne agisse contrairement à son savoir s'il est de type potentiel (1146 b 35). Les deux philosophes, ayant des conceptions du savoir contraires, en viennent à s'opposer en ce qui concerne l'*akrasia*.

Cette opposition n'est toutefois qu'une façon de voir les choses; il est possible de rapprocher ces points de vue, voire de les assimiler. C'est du moins dans cet esprit que T. Mc Connell interprète le chapitre cinq du livre VII. D'après lui, dire que l'exposé aristotélécien concernant l'*akrasia* est d'inspiration socratique constitue la façon habituelle de le comprendre; c'est ce qu'il appelle "l'interprétation naturelle". Les deux arguments qui nous occupent ici (le premier et le troisième) tendent à rendre possible l'*akrasia* en multipliant les sens du terme "savoir". Mais il y a entre ces deux arguments une similitude qu'il importe de noter: la connaissance qu'ils invoquent comporte un défaut, un manque, de sorte que l'*akratês* n'a pas un savoir au sens complet du terme. La possibilité de l'*akrasia* s'en trouve

atteinte étant donné que l'agent agit à l'encontre d'une connaissance partielle. En d'autres termes, c'est la définition même du phénomène qui est modifiée: il n'est plus question de se comporter contrairement au savoir, mais plutôt à l'encontre d'un savoir qui n'est pas en exercice. "Given this, it seems that Aristotle holds the Socratic view that action contrary to full and complete knowledge of one ought to behave is impossible. Any apparent case of weakness of the will can be shown to be a case where the agent's knowledge is defective; i.e., not full and complete⁵⁹." L'interprétation naturelle ou traditionnelle du chapitre cinq suggère que pour l'essentiel, Aristote et Socrate tiennent le même discours. Si en effet l'*akrasia* ne peut se produire qu'à l'encontre d'une science incomplète, il faut en déduire que pour le Stagirite – comme pour Socrate dans le *Protagoras* – le véritable savoir ne peut être tiraillé en tous sens comme un esclave (comme d'ailleurs il le confirme en 1147 b 14-17). Il ne s'agit donc plus vraiment d'*akrasia* puisque le savoir de l'agent n'est pas entier, ce qui se rapproche de l'ignorance. L'attribution de divers sens au terme "science" a ainsi cette conséquence que le second sens de la science en puissance (exemplifié par l'homme endormi) est si éloigné de ce que veut habituellement dire "connaître" qu'il s'apparente davantage à son contraire, l'ignorance.

L'assimilation pure et simple entre la position de Socrate et celle d'Aristote, sans aucune nuance, est un type d'interprétation peu satisfaisant, aussi n'est-elle défendue par aucun commentaire. Il est plus intéressant, au-delà des similitudes, de relever les différences comme le fait S. Broadie. Celle-ci admet que le traitement de l'*akrasia* dans le livre VII de l'*EN* comporte des éléments socratiques; elle va même plus loin et affirme que l'ignorance fait partie de la définition de l'*akrasia*. Le problème ne réside pas dans l'ignorance, mais plutôt dans la difficulté à montrer, contre Socrate, que l'ignorance n'implique pas nécessairement l'absence totale de savoir⁶⁰. Aristote ne prend pas pour acquis que l'*akratês* sait pour ensuite expliquer qu'il est également ignorant; il prend pour acquis qu'il est ignorant et montre par la suite qu'il sait aussi, le tout en définissant le savoir et l'ignorance

⁵⁹ MC CONNELL (1975), p. 637; DAHL (1984) utilise les mêmes termes pour rapporter l'interprétation traditionnelle aux pp. 140-141.

⁶⁰ BROADIE (1991), p. 287.

de façon à éviter la contradiction. Il est possible que l'ignorance de l'*akratês* n'exclue pas le fait qu'il sache dans la mesure où cette ignorance est comprise comme l'échec de la mise en exercice du *savoir* possédé par l'agent. Et cet échec concerne la pratique – pour ne pas dire la morale – car la connaissance est possédée en vue d'être utilisée; faire, autrement dit, est un mode de connaissance, c'en est l'application. Mc Connell semble abonder dans le même sens: il précise que dans une perspective aristotélicienne, la notion de savoir complet inclut l'intégration à la nature du sujet (1147 a 22), qui provient elle-même de l'habitude à poser des actions conformes à ce que l'on sait être la façon dont on doit se comporter (voir notamment II, 3). Il est possible pour quelqu'un d'échouer à modeler son action sur sa connaissance à condition que celle-ci soit incomplète, c'est-à-dire qu'elle n'ait pas été totalement intégrée par cette personne. L'*akratês* est un ignorant dont la connaissance ne constitue pas une partie de lui-même, ce qui le fait échouer dans sa mise en pratique.

Malgré toutes les nuances possibles, force est de constater que la distinction entre science en puissance/science en acte, qui avait été présentée comme un élément non compatible avec les thèses socratiques de la discussion aristotélicienne de l'*akrasia*, permet des interprétations qui rappellent les propos de Socrate. Peu importe la manière dont on la considère, cette distinction implique toujours une déficience, un voilement de la connaissance, phénomène assez voisin de l'ignorance. L'analogie entre l'*akratês* et l'homme ivre, endormi ou fou ajoute à cette proximité en semblant écarter définitivement la possibilité de la "clear-eyed *akrasia*", de l'*akrasia* en toute connaissance de cause. Cela est évident dans le cas du sommeil: étant endormi, l'accès à notre connaissance est suspendu. C'est un peu moins radical dans le cas de l'ivresse: cet état comporte des degrés et si l'on n'est pas trop ivre, l'on est encore capable d'effectuer certaines opérations intellectuelles. Mais il reste que la clarté du savoir est affectée, diminuée, ce qui veut dire que pour Aristote, l'*akratês* soit ignore le comportement qu'il devrait adopter, soit il le sait mais a momentanément perdu l'accès à cette connaissance et ne peut l'appliquer. Or les deux cas ont beaucoup en commun avec le discours socratique, ce que les commentaires de type traditionnel n'ont aucun mal à admettre. Dans la mesure où l'on examine les dernières lignes du troisième argument du chapitre cinq, les analogies qu'on y retrouve vont effectivement dans le sens d'une ressemblance avec Socrate. Le passage 1147 a 18-24, qui fait intervenir la

récitation machinale, les nouveaux étudiants et les acteurs, a pour fonction de désamorcer une objection pouvant provenir du passage précédent (a 10-18), comparant le savoir des *akratês* à celui des gens endormis etc. Cette objection implicite a approximativement cette forme: tous les *akratês* n'ont pas un savoir de même nature que celui des gens endormis car certains d'entre eux énoncent des raisonnements. Aristote répond (a 18-24) que parler le langage de la science n'est pas une preuve qu'on la possède (ou qu'on l'utilise); les comparaisons qui interviennent montrent que l'on doit "[...] to see akratics' speech as likewise a case of "mere saying" and not *in propria persona* unclouded assertion⁶¹." Pour les interprètes du camp traditionnel, il ne fait pas de doute que dans ce passage, le Stagirite fait référence à un défaut de connaissance.

D'autres sont plus réticents face à la notion de savoir incomplet dans le sens où ils tiennent à préserver la "clear-eyed *akrasia*"; après tout, n'est-ce pas le seul type d'*akrasia* qui soit problématique? En d'autres termes, certains auteurs rejettent l'interprétation traditionnelle et soutiennent plutôt que l'*akratês* sait comment il devrait se comporter. L'analyse de N. O. Dahl offre une alternative de ce genre à l'interprétation traditionnelle. Comme cette dernière, il maintient que pour Aristote, personne, ayant un savoir complet de la manière dont il devrait se comporter, n'agit à l'encontre de ce savoir. La différence se situe dans la compréhension de ce qu'est le savoir incomplet: l'interprétation traditionnelle l'assimile au savoir potentiel alors que Dahl le compare au savoir qui n'est pas encore devenu pratique: "[...] people may lack full and complete practical knowledge because their knowledge isn't sufficiently *practical*, that is, because it hasn't been sufficiently integrated into their characters to insure they will act on it⁶²." Le savoir incomplet, selon ce point de vue, n'implique pas pour l'agent l'incapacité de considérer ce savoir, de comprendre de quoi il retourne. De cette façon, il est possible que l'agent n'ait pas un savoir complet concernant le comportement qu'il devrait adopter mais que par ailleurs il reconnaisse ce qu'il devrait faire dans la situation où il se trouve; il s'agit, semble-t-il, de la possibilité de la "clear-eyed *akrasia*". Cette possibilité, cette interprétation du début de solution que sont les premier et

⁶¹ LAWRENCE (1988), p. 94.

⁶² DAHL (1984), p. 188.

troisième arguments du chapitre cinq est, comme nous l'avions déjà noté, assez étroitement liée à la distinction savoir pratique/savoir théorique, et l'alternative présentée par Dahl le confirme. D'après lui, l'analogie qui illustre le mieux ce rapport est celle qu'Aristote établit entre l'*akratês* et l'individu qui commence l'étude d'une science. Comme ce dernier qui a la capacité de mettre bout à bout les raisonnements qu'il vient d'apprendre sans réellement en saisir toute la portée, l'*akratês* sait comment se comporter mais n'a pas assimilé cette connaissance au point de lui conformer son action, ce qui est précisé en 1147 a 22: "la science, en effet, doit s'intégrer à sa nature, mais cela demande du temps". Temps et expérience sont nécessaires au développement des bonnes habitudes ou dispositions qui orientent le comportement, c'est-à-dire à l'intégration complète de la science. Ainsi, le défaut du savoir de l'*akratês* réside dans le fait qu'il ne constitue pas une partie de lui-même; son savoir n'est pas complet parce qu'il n'est pas assez pratique. Il en va de même pour les autres analogies du passage 1147 a 10-14: elles sont, à des degrés divers, des variantes du cas de l'individu dont le savoir pratique est partiel et qui à la fois reconnaît ce qu'il serait mieux de faire. Il arrive en effet, lorsqu'on est ivre ou somnolent, de dire des choses qu'on ne comprend pas, de parler le langage de la science sans en saisir toutes les implications.

L'interprétation offerte par Dahl, prétend ainsi laisser intacte la possibilité de la "clear-eyed *akrasia*"; ce faisant, elle éloigne le texte de l'*EN* des propos de Socrate. Mais tenter de les séparer radicalement n'est peut-être pas la chose à faire puisqu'Aristote, à la fin du chapitre cinq, dit être parvenu à la conclusion que Socrate cherchait à établir (1147 b 14). La séparation entre les deux ne doit donc pas être trop brutale, et Dahl en tient compte. Ayant comparé le savoir incomplet (le seul contre lequel il est possible d'agir) avec le savoir qui n'est pas encore pratique, il précise, dans la note 45, qu'Aristote est amené à la position socratique sans toutefois la reprendre banalement. Sa solution rejoint celle de son prédécesseur tout en considérant, à cause de la méthode employée, l'opinion commune. En fait, la position de Socrate se révèle vraie, mais pas dans le sens qu'il avait lui-même imaginé; Aristote lui donne raison en enrichissant son point de vue de distinctions qui lui sont propres. Ainsi, la distinction entre science en puissance/science en acte appartient de toute évidence au Stagirite. Cependant, son application dans le traitement du problème de l'*akrasia* lui confère un aspect socratique; effectivement, soutenir que l'*akratês* agit contre un

savoir incomplet – peu importe que l'on interprète cette notion comme un savoir potentiel ou qui n'est pas encore devenu pratique – c'est admettre un type d'*akrasia* compatible avec la thèse du pouvoir de la connaissance. Or en affaiblissant de cette façon la portée du savoir de l'*akratês*, on contrevient à la définition de l'*akrasia* (dont une des composantes était de faire ce que l'on sait être le mal, p. 22), ce qui signifie qu'on accepte l'existence d'un phénomène autre que l'*akrasia*, ou à tout le moins d'une version atténuée, ce qui est tout à fait dans l'esprit socratique. Aristote paraît donc être du même avis que son prédécesseur concernant le type de savoir de l'*akratês*, sans toutefois renoncer à se servir de concepts qu'il a lui-même développés et qui lui sont utiles pour résoudre l'aporie des rapports entre science et *akrasia*. Parmi ces concepts qui marquent une distance entre les deux philosophes – de même qu'entre l'interprétation traditionnelle et celle de Dahl – se trouve le savoir pratique. Afin d'approfondir ce qui fait la spécificité du Stagirite – mais sans jamais contredire Socrate – il est nécessaire de s'intéresser au corollaire du savoir pratique, le raisonnement pratique. Ce dernier fait partie des éléments de solution proprement aristotéliens, qui ne semblent pas entretenir de liens avec les thèses socratiques; il est présenté par Aristote dans le cadre du deuxième argument, qui va maintenant faire l'objet d'une analyse.

3.3 *Le raisonnement pratique*

Thème très important dans la philosophie pratique d'Aristote, le syllogisme qui mène à l'action constitue l'essentiel de la solution du philosophe à l'aporie socratique: les deuxième et quatrième arguments se fondent sur cet élément qui, eu égard à la forme du moins, n'a rien à voir avec Socrate. Le deuxième argument est une application de la distinction science en puissance/science en acte dans le cadre du syllogisme pratique. Il est d'abord précisé, en 1147 a 1, que ce dernier comporte deux types de prémisse et que les possédant toutes deux, un homme peut agir contrairement à la science, à la condition que ce soit non pas la prémisse universelle, mais la prémisse particulière qui demeure inutilisée, étant donné que les objets d'action relèvent du particulier. Le terme universel, poursuit Aristote, est prédicable de l'agent et de l'objet: il se rapporte et au sujet agissant et à l'objet de l'action. Par exemple, la majeure universelle "les aliments secs conviennent à tout homme" donne lieu à deux propositions moyennes. La première concerne l'agent; c'est l'universel affirmé de l'agent ("je suis un homme"). La seconde porte sur l'objet; c'est l'universel affirmé de la chose ("telle sorte de nourriture est sèche ou l'aliment ayant telle et telle qualité est sec"). Le problème se situe au niveau de la troisième mineure, lorsqu'il faut subsumer un objet singulier sous la majeure universelle, quand l'agent doit déterminer si la nourriture que voici est de telle sorte (sèche, dans ce cas), si elle possède telle ou telle qualité. L'*akratês*, souligne Aristote, n'en possède pas la science ou ne la met pas en exercice, c'est-à-dire qu'il ne connaît pas actuellement la dernière mineure du raisonnement pratique. En d'autres mots, l'*akratês* est incapable de retirer tout le contenu de la majeure universelle, de l'instancier complètement, de sorte qu'il demeure dans une connaissance de type universel sans pouvoir atteindre la connaissance particulière requise par la troisième mineure⁶³. Aristote termine ce deuxième argument en notant que la différence entre ces deux modes de savoir est telle qu'il n'y a rien d'extraordinaire dans le comportement de l'*akratês* dans la mesure où il sait de l'une de ces façons (où il a une connaissance de type universelle), alors que savoir de l'autre façon (dans le cas où la prémisse particulière serait utilisée) serait stupéfiant.

⁶³ GAUTHIER et JOLIF (1970), p. 606.

Le dernier argument du chapitre cinq – la réponse définitive d'Aristote à l'aporie socratique – se base aussi sur le raisonnement pratique. Indiquons tout de suite que cet argument ne sera pas examiné en entier ici : l'examen s'arrêtera vers 1147 a 35 puisqu'à partir de cette ligne, la notion de désir intervient dans l'explication de l'*akrasia*, et le rôle qu'il joue sera analysé plus en détail dans la section suivante. De plus, la phrase 1147 b 6-9 est hors contexte et rompt le développement; la question qu'elle pose s'adresse aux naturalistes. Quant à elles, les dernières lignes (1147 b 9-19) seront considérées comme la conclusion du chapitre cinq et vu la référence à Socrate, une section entière (3.5) leur sera consacrée. Cela dit, le Stagirite précise, dans le quatrième argument (1147 a 25), que les prémisses de type universel sont des opinions et que l'autre type, se rapportant aux faits particuliers, relève de la perception (ou sensation). Et quand de ces deux types de prémisses il découle une seule proposition, "[...] l'âme doit, dans le cas du raisonnement spéculatif, affirmer aussitôt la conclusion, et, dans le cas de prémisses pratiques, aussitôt l'accomplir⁶⁴." Des exemples sont ensuite donnés : "il faut goûter à tout ce qui est doux/sucré" est une prémisse universelle alors que "ceci est doux/sucré" est une prémisse particulière. Étant donné ces deux propositions, l'acte de goûter doit nécessairement être accompli si l'agent le peut et que rien ne l'en empêche. Mais il est possible d'avoir en tête deux opinions ou jugements de type universel, l'un interdisant de goûter et l'autre affirmant que tout ce qui est doux est agréable. Dans le cas où c'est le second universel qui est en acte et qu'est également présente à l'esprit une mineure particulière telle "ceci est doux" et que l'agent éprouve un désir, l'aliment en question sera goûté; en effet, l'appétit l'y poussera, en dépit du fait que le premier jugement universel commande de fuir cet objet.

3.3.1 *L'interprétation traditionnelle*

Le raisonnement pratique est au cœur de l'explication aristotélicienne de l'*akrasia*, mais comme le montre ce rappel des deuxième et quatrième arguments, cela ne va pas sans problèmes et laisse ouvertes de nombreuses possibilités concernant par exemple le statut de la conclusion dans le syllogisme pratique, le degré de complétude de ce processus chez

⁶⁴ 1147 a 26-28; trad. Gauthier et Jolif.

l'akratês et même le nombre de raisonnements de ce genre pouvant coexister chez un seul individu. La façon la plus directe et immédiate d'aborder ces problèmes est de suivre l'interprétation traditionnelle, qui se trouve bien représentée dans les notes de Tricot et dans le commentaire de Gauthier et de Jolif. Reprenant le deuxième argument, il est clair que la qualité de la connaissance de *l'akratês* par rapport à la dernière mineure en est le nœud. Le fait est qu'il connaît cette mineure de façon potentielle, ce qui lui permet d'agir à l'encontre de ce savoir. Comme le raisonnement donné en exemple par Aristote comporte plusieurs mineures, Tricot le considère comme un polysyllogisme et le présente comme suit. La majeure affirme que les aliments secs sont bons pour tout homme; la première mineure, que je suis un homme; la deuxième que telle espèce de nourriture est sèche; la troisième que cette nourriture-ci est de telle espèce et enfin la conclusion dit que cette nourriture-ci est bonne pour moi⁶⁵. D'après les explications de Tricot, ce serait la dernière prémisse qui ferait défaut à *l'akratês*: ou il ne la possède pas, ou il ne l'exerce pas. On reconnaît ici les deux définitions de la science en puissance, qui sont appliquées au raisonnement pratique afin de donner lieu à un début de solution. En effet, il appert d'une part que *l'akratês* a une connaissance actuelle de la majeure et des deux prémisses mineures (qui sont d'ordre universel) et que d'autre part sa connaissance de la troisième (qui concerne le particulier) est de type potentiel. Or cela ne suffit pas pour mener la réflexion à terme, pour tirer une conclusion qui soit conforme à la majeure. Autrement dit, la nature latente de la science regardant la dernière prémisse empêcherait *l'akratês* de voir que le particulier qu'elle contient s'intègre dans l'universel de la majeure. Cette subsomption est toutefois nécessaire à l'aboutissement du syllogisme pratique: pour que la conclusion apparaisse, l'agent doit subsumer trois choses sous la majeure universelle. Il doit voir qu'il est un homme, que l'aliment qui a telle et telle qualité est sec et que cet aliment-ci a telle qualité (est sec). Et c'est précisément, selon Tricot, cette étape que *l'akratês* ne maîtriserait pas: il ne pourrait pas déterminer si l'aliment qui est devant lui possède telle qualité qui le range parmi les aliments secs. N'étant "[...] pas capable d'appliquer la majeure à la chose particulière objet de l'action,

⁶⁵ TRICOT (1990), p. 330, n. 3.

[il] ne pourra pas tirer la conclusion correcte et [il] agira de façon intempérante [...]”⁶⁶. L'*akratês* posséderait et mettrait en exercice la prémisse universelle tout en étant impuissant à en dégager la conclusion qui s'y trouve de manière virtuelle. Gauthier et Jolif (p. 606) vont même jusqu'à qualifier cette incapacité d'erreur: l'*akratês* ferait erreur sur l'objet de la dernière mineure (sur l'objet de l'action) parce qu'il le connaît dans l'universel mais non dans le particulier. L'inefficacité du syllogisme de l'*akratês* serait donc due au fait qu'il sait (de façon universelle) que tel aliment est sec alors que la détermination dans le particulier (juger si cet aliment-ci est sec) lui échappe.

L'interprétation de Tricot est curieuse sur ce point: comment l'*akratês* peut-il à la fois connaître en acte la majeure universelle et être inapte à l'appliquer à l'objet d'action? La connaissance actuelle n'est-elle pas une connaissance complète, concernant précisément la pratique? Dans la mesure où l'*akratês* ne parvient pas à appliquer jusqu'au bout la majeure universelle, il serait peut-être plus approprié de la qualifier de "potentielle". Ainsi, la difficulté ne porterait pas tant sur l'identification d'un objet singulier, mais bien sur la prémisse universelle. C'est cette orientation que semble prendre le quatrième argument, de la manière dont il est traité par Gauthier et Jolif du moins. Cet argument souligne qu'il est possible pour quelqu'un d'avoir en tête deux opinions ou jugements universels, l'un soutenant qu'il ne faut pas goûter à ce qui est doux/sucré, l'autre que tout ce qui est doux/sucré est agréable. Selon la perspective traditionnelle, cela donnerait lieu à deux syllogismes⁶⁷. L'un, s'appuyant sur le premier universel et sachant que ceci est doux, se conclurait par une interdiction de goûter au "ceci"; l'autre, se basant sur le second, aboutirait à une permission de goûter au "ceci". Dans le cas de l'*akratês*, c'est le second universel qui est en acte (Aristote l'indique en 1147 a 33); c'est donc le syllogisme "permissif" (le syllogisme du désir, si tant est que le désir puisse s'exprimer dans le cadre d'un raisonnement) qui serait performé, de même que l'action correspondante. En fait, l'*akratês* subsumerait l'objet particulier (ceci est doux) sous le second universel sans savoir ou en ne

⁶⁶ TRICOT (1990), p. 331, n. 3.

⁶⁷ GAUTHIER et JOLIF (1970), p. 613. Voir aussi DAHL (1984), p. 151 et Mc KERLIE (1991), p. 308.

sachant que potentiellement qu'il pourrait l'être sous le premier, ce qui revient à dire que chez lui, la connaissance de ce premier universel est à l'état de puissance. L'*akrasia*, selon ce point de vue, ne regarderait pas l'aptitude à reconnaître que "ceci est tel ou tel" (comme semble dire Tricot); il s'agirait plutôt d'un manque par rapport à la capacité qui permet de voir si un savoir général (universel, abstrait, en puissance) s'applique ou convient dans telle ou telle situation singulière.

Aristote rapproche à de nombreuses reprises (notamment en 1147 a 26-28) le syllogisme théorique et le syllogisme pratique, ce qui explique comment il se fait que l'action (la conclusion du second) soit réalisée de façon immédiate et nécessaire. Comme dans le cas du raisonnement théorique, où la conclusion s'impose à l'esprit, l'action résultant du raisonnement pratique sera accomplie par l'agent. Dans ce type de raisonnement, "[...] l'action n'ajoute rien aux prémisses ou ne s'ajoute pas aux prémisses (par un acte de volonté par exemple). L'action est déjà entièrement contenue dans les prémisses de la même façon que la conclusion d'un syllogisme théorique est, pour ainsi dire, déjà entièrement contenue dans la majeure et la mineure⁶⁸." Ce lien nécessaire ou analytique entre le raisonnement pratique et l'action, outre le fait qu'il rappelle étrangement le thème socratique de la vertu-science, paraît être universel: il semble, d'après ce passage du moins, que toute action soit susceptible d'être décrite par un tel raisonnement. Et si tel est le cas, il en correspond un à l'action posée par l'*akratês*, ce qui à première vue n'est pas évident, puisque l'*akratês* est, par définition, un individu qui agit à l'encontre de ce qu'il a jugé être la meilleure chose à faire, c'est-à-dire à l'encontre du syllogisme pratique. C'est probablement pour remédier à cette difficulté que l'interprétation traditionnelle a développé la "théorie" du double syllogisme, qui explique comment il est possible d'agir contrairement à notre meilleur jugement sans se contredire, savoir tout en suivant un raisonnement. D. Mc Kerlie⁶⁹ rapporte la "two syllogism interpretation" (qu'il n'endosse pas) en disant que le raisonnement pratique initial de l'*akratês* est incomplet; ce dernier ne va pas jusqu'au bout, il ne tire pas la conclusion requise ou ne s'y tient pas. Quatre variantes de cette position sont identifiées par Mc Kerlie.

⁶⁸ OGIEN (1993), pp. 36-37.

⁶⁹ (1991), pp. 308 et ss.

Selon la première, l'*akratês* ne parvient pas à la conclusion à cause d'un défaut dans sa connaissance de la prémisse particulière (il semble que ce soit l'avis de Tricot). La seconde table plutôt sur un problème d'application du général au particulier (ce qui ressemble à l'interprétation de Gauthier et Jolif); la troisième soutient que l'agent ne s'en tient pas à la conclusion parce qu'elle est éclipsée par son désir (ce que nous verrons dans une autre section) et la dernière parce qu'il a changé d'idée. Mais toutes ces variantes font intervenir la même idée, celle que l'action de l'*akratês* est due au fait qu'il ne réussit pas à compléter son premier syllogisme. Celui-ci n'étant pas terminé, un second devient possible, qui lui ira jusqu'au bout et engendrera une action.

L'interprétation traditionnelle, en faisant intervenir deux syllogismes dans le processus de l'*akrasia*, doit supposer que l'action posée par l'*akratês* se base, de la même façon qu'une action ordinaire, sur un raisonnement pratique. À la différence d'un agent normal (de l'*enkratês*), l'*akratês* conforme son action à la conclusion d'un second syllogisme, d'après lequel l'action sera plaisante ou agréable. Ce syllogisme est clairement décrit aux lignes 1147 a 28-32: la majeure dit qu'il faut goûter à tout ce qui est doux (que tout ce qui est doux est agréable); la mineure que ceci est doux et la conclusion consiste à manger le ceci. La théorie du double syllogisme peut toutefois se présenter d'une manière différente, proposée par D. Charles. D'après ce dernier, l'*akratês* a bien deux raisonnements en tête, mais ils sont tous deux complets. Cela est dû au fait qu'il soutient que la théorie aristotélicienne du syllogisme pratique autorise une pluralité de formes pour la conclusion. Sa généralité permet à l'agent d'agir selon plus d'un type de conclusion dont Charles précise qu'elles ont une nature non relative, c'est-à-dire que leur objet est considéré en lui-même par l'agent. Ainsi, le premier genre de conclusion affirme que x semble meilleur, le second que x est bon (en lui-même) et le troisième que x possède au moins une bonne caractéristique⁷⁰. Il y a toutefois un autre type de conclusion qui dit que x est le meilleur moyen pour atteindre une fin f. Cela dit, l'*akratês* peut fort bien former le meilleur jugement dans le cadre d'un syllogisme portant sur les moyens (x est la meilleure chose à faire en vue de f) et par ailleurs raisonner à propos d'un objet pris isolément (y est bon en lui-même). Ce faisant, il parvient à

⁷⁰ CHARLES (1984), p. 146.

la bonne conclusion sans que son action s'y conforme, ce qui rend justice à la définition de l'*akrasia*: agir contrairement à son meilleur jugement. Quoique traditionnelle, dans la mesure où elle fait dépendre l'action de l'*akratês* d'un syllogisme pratique, l'interprétation de Charles est plus conséquente que celles des autres commentateurs de la même ligne interprétative. Soutenir, en effet, que les deux raisonnements de l'*akratês* sont complets est plus approprié car si l'on défend l'incomplétude du premier (du bon), il n'est plus vraiment question d'*akrasia* puisque le meilleur jugement (la conclusion du syllogisme initial) n'est pas formée. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'*akrasia*: l'agent, n'ayant pas énoncé le meilleur jugement, ne peut se conduire à l'encontre de celui-ci.

Il avait été précisé, au début de cette partie, que le syllogisme pratique constituait l'essentiel de la réponse d'Aristote à l'aporie socratique et que regardant la forme, il n'avait rien en commun avec le discours de Socrate. Il est exact que ce type de raisonnement n'est nulle part théorisé dans les premiers écrits platoniciens, mais cela n'empêche pas la solution du Stagirite d'avoir des connotations socratiques, et ce même si elle développe un concept original. En effet – nous l'avons noté ci-haut – la conclusion du syllogisme pratique est une action (ou commande une action; le débat fait toujours rage) qui s'accomplit inévitablement; elle est à l'image de la conclusion du raisonnement théorique à laquelle l'âme donne son assentiment aussitôt qu'elle est formée. Or ce caractère nécessaire, immédiat de la dérivation du dernier terme – bien que propre à la syllogistique – est interprétable dans un esprit socratique. La nécessité avec laquelle la conclusion découle des prémisses dans le syllogisme pratique rapproche le savoir et l'action, comme le fait la vertu-science. Bien sûr la relation entre les deux n'est pas directe car il y a plus d'une prémisses dans un raisonnement; de plus, il est légitime de penser que pour Aristote, l'*akrasia*, qui constitue une exception aux règles du syllogisme pratique, peut se produire. Mais tentant d'expliquer comment cela arrivait, Aristote applique (dans le deuxième argument) la distinction science en puissance/science en acte pour finalement dire que l'*akratês* n'a qu'une connaissance potentielle de ce qu'il doit faire. Dans le quatrième argument, c'est le second syllogisme (le "mauvais") qui prévaut, étant donné que le premier n'avait pas été complété. Force est d'admettre que ces deux arguments devant en principe rendre compte de l'*akrasia* font en même temps référence à l'incomplétude de la connaissance, qui n'est autre que la

conséquence logique de la thèse de la vertu-science, thèse rendant l'*akrasia* impossible. Attribuer l'*akrasia* à un savoir en puissance et à un raisonnement partiel, c'est affirmer que l'*akratês* ne savait pas vraiment; de là à dire que s'il avait su, il ne se serait pas comporté ainsi, il n'y a qu'un pas, aisément franchi par Socrate, mais plus difficilement avouable dans le cas de son successeur, qui cherche à élaborer sa propre solution sans heurter de front l'opinion commune.

Cette influence socratique n'est pas réellement problématique dans la mesure où Aristote, en 1147 b 14, donne raison à Socrate (en partie du moins). Ce l'est plus si on considère l'affirmation du chapitre trois ("la théorie socratique est visiblement en désaccord avec les faits", 1145 b 27-28), mais il faut rappeler que la solution aristotélicienne tente de tenir compte à la fois de l'opinion commune et de ce que soutenait Socrate. Ainsi, la tendance socratique n'est pas la plus grande difficulté que comporte l'interprétation traditionnelle du syllogisme pratique. Certains éléments, parce qu'ils sont internes à cette ligne exégétique, causent davantage de problèmes. Le premier qui doit être noté est celui de la compatibilité de la théorie du double syllogisme avec la caractérisation du raisonnement pratique donnée par Aristote. Celle-ci souligne sa parenté avec le syllogisme théorique en ce qui concerne la nécessité de la conclusion: "lorsque les deux prémisses se sont combinées pour engendrer une proposition, l'âme doit, dans le cas du raisonnement spéculatif, affirmer aussitôt la conclusion, et, dans le cas de prémisses pratiques, aussitôt l'accomplir⁷¹." La conclusion étant déjà contenue dans les prémisses, il semble inévitable que l'agent la déduise et y conforme son action. Comment peut-il se faire, dans ces conditions, qu'un agent, peu importe les raisons, ne termine pas son syllogisme pratique (n'infère pas la conclusion) comme le soutient l'interprétation traditionnelle? Outre le fait de soutenir, comme Charles, que les deux syllogismes sont complets, ce problème se résout par le renoncement à la comparaison entre les deux types de raisonnement; mais puisque c'est Aristote lui-même qui l'établit, un autre problème est créé, ce qui ne constitue pas une stratégie très efficace. Dans un autre ordre d'idée, comme la théorie du double syllogisme présuppose que toute action s'explique par un syllogisme pratique, elle attribue à l'*akratês* – après un premier

⁷¹ 1147 a 26-28; trad. Gauthier et Jolif.

raisonnement partiel – un second d'après lequel il agit. Or cette façon d'envisager les choses est en conflit direct avec ce qu'est l'*akrasia*: "[...] the akratic man acts against his knowledge of the *correct* conclusion of the practical syllogism; lack of the particular premise or a universal term may explain how an incorrect conclusion is arrived at, but the incontinent man by definition is in possession of knowledge of what he ought to do⁷²." Comme il a déjà été expliqué, l'*akratês* agit à l'encontre de ce qu'il avait jugé le meilleur, c'est-à-dire, dans un langage syllogistique, contrairement à la conclusion du bon raisonnement (à la meilleure conclusion). L'*akratês*, tel qu'il est décrit par le Stagirite, sait comment il devrait se comporter (il a tiré la bonne conclusion) et cependant agit d'une autre façon; c'est là toute l'énigme de l'*akrasia*. Excepté l'incomplétude du premier syllogisme, la théorie du double syllogisme ne comporte, pour sa part, rien de bien mystérieux. En effet, le comportement qu'elle dépeint semble convenir davantage à celui du déréglé qu'à celui de l'*akratês* (à ceci près que le déréglé n'a pas à former deux syllogismes). Le dérèglement (l'*akolasia*) consiste à poursuivre le plaisir de manière délibérée (cf. notamment 1150 a 20), c'est-à-dire en suivant un syllogisme qui va en ce sens, qui est "permissif", ce qui n'a rien à voir avec l'*akratês*, dont l'action est beaucoup plus difficilement explicable.

Pour être acceptable, la théorie du double syllogisme forgée par les tenants de l'interprétation traditionnelle doit répondre à d'autres questions. Dahl en soulève quelques-unes, entre autres celle concernant la dernière prémisse mineure: il note que d'après ce qu'en dit la tradition, il ne s'agit pas de la même dans les deux syllogismes. Se référant au passage débutant en 1147 a 32, il souligne qu'Aristote paraît traiter deux syllogismes, l'un – le bon, celui de l'*enkratês* – que l'*akratês* ne met pas en pratique, et l'autre d'après lequel il se comporte. Le contenu du dernier est clairement identifié: la majeure est "tout ce qui est doux est agréable"; la mineure est "ceci est doux" et la conclusion est l'action de manger le ceci. Il n'en va pas de même pour le premier syllogisme, dont on sait seulement que la majeure est une opinion universelle interdisant de goûter. Le problème qui survient est celui-ci: dans la mesure où la conclusion (l'action) découle nécessairement de la combinaison des prémisses, la prémisse finale ne peut pas être la même dans les deux raisonnements pratiques, sans quoi

⁷² CYZYK (1990), p. 30.

c'est le premier qui s'accomplirait. En effet, l'*akratês* possédant la majeure du "bon" syllogisme, "if he were also to possess knowledge of its minor premise, then it looks as if he would act on it. Since he doesn't act on it, it looks as if he doesn't have knowledge of its minor premise"⁷³. Il connaît pourtant la dernière mineure du second syllogisme (celui d'après lequel il agit) ce qui signifie qu'il parvient à identifier certains caractères particuliers à l'exclusion de certains autres. Comme cela est assez difficile à imaginer – comment en effet pourrait-on savoir que ceci est doux sans savoir par ailleurs que c'est une friandise? – l'on doit supposer que l'*akratês* connaît ces deux mineures. Étant donné qu'elles ne sont pas identiques, la question se pose de savoir comment il se fait qu'un agent puisse déterminer lors du raisonnement initial que ceci est une friandise sans se conformer à ce syllogisme qui interdit l'action. Or c'est ce qui devrait logiquement se produire si l'on soutient, comme le fait l'interprétation traditionnelle, que la conclusion est déjà contenue dans les prémisses et que les mineures des deux raisonnements sont différentes. Et cela engendre une contradiction à l'intérieur même de la théorie du double syllogisme, puisque selon ses propres principes, l'*akratês* – qui alors n'en serait plus un – compléterait le premier syllogisme et ainsi y conformerait son action.

Outre les critiques de Dahl, il faut enfin remarquer que la théorie du double syllogisme a pour effet de rapprocher les propos du Stagirite de la position socratique. Ainsi, les interprétations traditionnelles (sauf celle de Charles) se fondent sur la notion d'incomplétude: le second syllogisme n'est possible que dans la mesure où le premier n'est pas complet. Et le premier syllogisme doit lui-même son caractère inachevé à la connaissance partielle de l'*akratês*, à son inaptitude à appliquer totalement son savoir universel (contenu dans la majeure) aux situations particulières. Bien sûr, les interprètes traditionnels reconnaissent la puissance du désir, puisque c'est le second syllogisme, celui du désir, qui explique l'action de l'*akratês*. Mais ils ne le font qu'une fois le pouvoir de la connaissance affaibli par les notions de savoir en puissance et de raisonnement partiel. Si donc l'interprétation traditionnelle est juste, cela signifie qu'Aristote n'admet le pouvoir du désir que lorsque le savoir est affecté, tronqué. Or cela est compatible avec la thèse de la

⁷³ DAHL (1984), p. 152.

souveraineté du savoir exprimée dans le *Protagoras*, qui affirme que dans la mesure où un individu connaît – où le savoir existe chez lui, 352 b – cette connaissance exercera sur lui une autorité certaine. Cette thèse laisse ouverte la possibilité qu'une autre chose, le désir par exemple, exerce l'autorité en l'absence du savoir ou, selon une version plus faible qui serait celle d'Aristote si l'on en croit les interprètes traditionnels, lorsque le savoir est incomplet.

3.3.2 *L'alternative*

Devant les nombreuses difficultés que comporte l'interprétation traditionnelle s'est développée ce qu'on pourrait appeler une alternative, qui pour sa part laisse tomber la théorie du double syllogisme. Pour ce faire, l'initiateur de ce mouvement, A. Kenny, a d'abord noté l'impertinence de l'opposition entre syllogisme pratique et théorique dans le contexte du chapitre cinq du livre VII. D'après lui, "[...] what is relevant is a contrast between practical syllogisms with positive and negative conclusions -i. e. with conclusions of the form "Do such-and-such" and the form "Don't do such-and-such"⁷⁴." Dans cette optique, deux types différents de raisonnement pratique sont opposés aux lignes 1147 a 26-31: celui dont la conclusion est affirmative (l'agent accomplit l'acte) et l'autre dont la conclusion est négative (en vertu de l'universelle interdisant de goûter). Ces deux types de syllogismes mèneront à l'action, à condition bien sûr de considérer l'abstention d'agir comme une action. De cette façon, quand Aristote dit que l'âme doit affirmer la conclusion lorsque deux prémisses engendrent une seule proposition, cela concerne autant le syllogisme pratique que le syllogisme théorique, à la différence près que si la conclusion du premier est affirmative, l'agent y conformera son action. En fait, la divergence ne s'applique pas à la paire théorie/pratique, mais bien aux termes pratique et empêchement, interdiction, divergence qui selon Kenny revient fréquemment dans l'oeuvre d'Aristote. Ce dernier opposerait la pratique à ce qui l'empêche, lui nuit, c'est-à-dire non pas à un obstacle physique, mais à un facteur interne. Ainsi, la fameuse phrase⁷⁵ qui, d'après les

⁷⁴ KENNY (1966), p. 177.

⁷⁵ "Quand donc, d'un côté, réside dans l'esprit l'opinion universelle nous défendant de goûter, et que, d'autre part, est présente aussi l'opinion que tout ce qui est doux est agréable [...]; 1147 a 31-33, trad. Tricot.

commentateurs traditionnels, autorise la théorie du double syllogisme pratique acquiert un tout autre sens dans le texte de Kenny.

Celui-ci objecte que rien, dans le passage qui vient d'être cité, ne justifie la théorie du double syllogisme. Il serait en fait assez peu naturel de comprendre qu'il est question là de deux prémisses universelles qui s'opposent (qui appartiennent à deux syllogismes différents). Comme les lignes précédentes concernent les prémisses universelles et les prémisses particulières, Kenny suggère que la phrase citée est en continuité avec son contexte, c'est-à-dire qu'il serait logique de la comprendre comme opposant une prémisses universelle à une prémisses particulière (et non deux universelles). Les tenants de l'interprétation traditionnelle n'ont pas saisi cela car selon une de leurs croyances, le syllogisme pratique n'a que deux prémisses simples; celles-ci, d'après cette conception simplifiée, sont de forme "tout x doit être fait" et "ceci est x"⁷⁶. Or il est possible qu'un syllogisme pratique ait une mineure composée, comme c'est le cas de celui de 1147 a 5. De fait, c'est aussi celui du raisonnement situé en 1147 a 29: il est une abréviation d'un syllogisme à mineure composée, laquelle peut contenir une proposition universelle (par exemple "telle espèce d'aliment est sèche"; 1147 a 6-7). De cette façon, "[...] we have here not two conflicting syllogisms, but a single syllogism which has two premisses: the universal premiss which forbids tasting, and a composite minor premiss which says "everything sweet is pleasant and this is sweet"⁷⁷. En d'autres termes, les propositions "tout ce qui est doux est agréable" et "ceci est doux" font partie de la même mineure composée; la première n'est pas, comme le soutient l'interprétation traditionnelle, la majeure universelle d'un second syllogisme. Même si elle contient le terme "tout" (même si elle est universelle), cette prémisses est une mineure. Ainsi que le montre le raisonnement en 1147 a 5, une proposition n'a pas besoin d'être singulière pour jouer le rôle d'une mineure; il suffit qu'elle soit plus particulière que la majeure. Dans la perspective de Kenny, il n'y a donc qu'un syllogisme, celui de la raison.

Explicitant le contenu de ce syllogisme unique, Kenny affirme que la prémisses universelle interdisant de goûter dit quelque chose comme "ne poursuis pas le plaisir

⁷⁶ DAHL (1984), p. 169; les pp. 168-179 rapportent la position de A. Kenny.

⁷⁷ KENNY (1966), p. 180.

présent" ou "ne goûte à rien qui soit plaisant". Pour sa part, la mineure est composée et ajoute que "tout ce qui est doux est agréable et ceci est doux"; elle est l'équivalent, en 1147 a 6-7, de "telle espèce d'aliment est sèche et cette nourriture que voici est de telle sorte". À ce stade, il est évident pour l'agent que le ceci est concerné par l'interdiction de la prémisse universelle. Puis la mineure devient en acte (selon la ligne 33), ce qui signifie, d'après l'interprétation de Kenny, qu'elle est appliquée au cas particulier. Enfin, d'après la combinaison des prémisses, la conclusion est tirée: il est interdit de goûter le ceci. Le dernier terme est négatif, il défend de faire ce que suggère la dernière mineure, il énonce le comportement que l'*akratês* devrait adopter, mais que dans les faits il ne respecte pas. Kenny explique que cela est dû au conflit qui fait rage dans l'agent: le syllogisme pratique est parvenu jusqu'à sa conclusion sans toutefois que l'action la reflète parce que l'agent est vaincu par le désir. Celui-ci survient après que la raison ait noté, par le biais de la mineure, que x était plaisant (1149 a 35, car dès que la raison ou la sensation dit qu'une chose est agréable, l'appétit s'élançe pour en jouir). Aristote peut donc affirmer que l'*akrasia* provient à la fois de la raison – puisque le syllogisme pratique de l'*akratês* est bon (est le même que celui de l'*enkratês*) – et de l'opinion, à cause de la prémisse particulière, qui provoque le désir, qui à son tour s'oppose à la raison. Cela éclaire d'emblée le passage 1147 b 1-3, où le Stagirite déclare que c'est sous l'influence d'une opinion qu'on est akratique, "[...] opinion qui est contraire non pas en elle-même mais seulement par accident (car c'est l'appétit qui est réellement contraire, et non l'opinion), à la droite règle⁷⁸". Ce qui est dit ici, c'est que l'opinion (la prémisse particulière) ne s'oppose pas en elle-même à la prémisse universelle; c'est uniquement le désir (et non l'opinion de laquelle il découle) qui contredit le raisonnement pratique. Dans la perspective qui est celle de Kenny, l'explication aristotélicienne de l'*akrasia* repose sur la possibilité pour un individu de conclure un syllogisme pratique et de ne pas y conformer son action. Ainsi, l'*akratês* sait comment il devrait se comporter, mais son désir pour le plaisir l'en empêche. Il n'est donc plus question de prétendre, comme dans l'interprétation traditionnelle, que l'action de l'*akratês* est due "[...] to any failure to possess or exercise the minor premise of the syllogism on which he

⁷⁸ Le grec dit: ὥστε συμβαίνει ὑπὸ λόγου πως καὶ δόξης ἀκρατεῦσθαι, οὐκ ἐναντίας δὲ καθ' αὐτήν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός – ἡ γὰρ ἐπιθυμία ἐναντία, ἀλλ' οὐκ ἡ δόξα – τῷ ὀρθῷ λόγῳ.

ought to act, for there is only one minor premise in Aristotle's explanation of *akrasia* and this premise is active⁷⁹." En d'autres termes, il y a un et non pas deux syllogismes pratiques; il ne peut donc y avoir qu'une seule mineure, qui est en acte (1147 a 33). Cela signifie que l'*akratês* forme le même syllogisme que l'*enkratês* (le bon) tout en agissant contrairement à ce qu'il prescrit. Par conséquent, l'*akratês* sait que l'action qu'il s'apprête à poser est mauvaise; or la présence en lui d'un conflit entre la raison et le désir, où ce dernier est vainqueur, l'amène à se comporter à l'encontre de ce que la raison avait décrété dans la conclusion du syllogisme pratique. Kenny termine en notant que son interprétation⁸⁰ laisse indemne la théorie du conflit d'Aristote (qui semble assez près de l'opinion commune) et la doctrine de l'infaillibilité de la connaissance soutenue par Socrate. D'une part, en effet, le conflit est réel puisque le désir s'oppose à la conclusion du raisonnement, et d'autre part le savoir n'est pas non plus tiré en tous sens comme un esclave étant donné que ce n'est pas la majeure (la prémisses universelle) qui donne lieu au désir. En fait, la majeure est en opération car l'agent arrive à l'appliquer à un cas particulier. La mineure, bien qu'elle engendre le désir, n'est pas elle non plus tirée en tous sens par ce dernier car elle contribue à la formation de la conclusion. Pour le dire autrement, la connaissance est présente (la bonne conclusion est tirée), et cependant l'*akratês* agit autrement à cause du désir.

Reprenant la pensée de Kenny, Mc Kerlie souligne que "the akratic action is not based on a practical syllogism and it cannot be rationally explained in the way that an ordinary action can be⁸¹." Il est clair, d'après lui, qu'Aristote pense qu'un agent raisonnant par l'entremise d'un syllogisme pratique agira en conséquence: l'action, c'est ce à quoi l'on devrait normalement s'attendre de la part d'un individu qui a formé un tel raisonnement. Il est toutefois possible qu'un élément quelconque intervienne et empêche l'action d'avoir lieu. Ce type particulier d'échec qu'est l'*akrasia* – l'exception à la règle – a donc besoin d'une explication spéciale. Celle-ci se trouve, selon les tenants de l'interprétation alternative

⁷⁹ DAHL (1984), p. 171.

⁸⁰ pp. 183-184.

⁸¹ Mc KERLIE (1991), p. 311.

(Kenny, Dahl et Mc Kerlie), dans la notion de désir. Nul doute, pour Mc Kerlie, qu'il y a chez Aristote une distinction entre l'explication (d'une action) par le syllogisme pratique et l'explication par la puissance du désir. Ainsi, une action posée dans le but de satisfaire un désir ne peut aussi être expliquée par un raisonnement pratique. Au contraire des commentateurs de l'interprétation traditionnelle, pour qui le désir motivait le comportement de l'*akratês* à travers un second syllogisme, les "alternatifs" soutiennent que le désir (pour le plaisir) suffit à lui seul – comme la raison – à motiver une action, en l'occurrence une action akratique. En cela, l'interprétation alternative confère à la position aristotélicienne une certaine autonomie par rapport à Socrate. En effet, elle permet l'utilisation de la thèse du pouvoir du désir chez Aristote sans qu'il ne soit nécessaire au préalable d'amoindrir la portée du savoir de l'*akratês* comme le fait l'interprétation traditionnelle. Pour les alternatifs, c'est l'intervention du désir qui explique l'action akratique et ce en dépit du fait que l'*akratês* ait tiré la bonne conclusion (qu'il sache ce qu'il convient de faire). Autrement dit, le savoir est présent chez l'*akratês*, mais son action est le reflet d'un désir et non de ce savoir. Comprise en ces termes, la pensée du Stagirite semble se situer aux antipodes de celle de son prédécesseur, puisqu'elle accorde au désir la capacité de déterminer une action et ce même en présence du savoir. Nous allons toutefois constater, dans la section qui suit, que le rôle joué par le désir dans l'explication aristotélicienne de l'*akrasia* est susceptible de plusieurs interprétations, dont certaines sont compatibles avec les thèses socratiques.

3.4 Le rôle du désir/de l'appétit

Ce troisième élément proprement aristotélicien de la solution offerte au chapitre cinq à l'aporie opposant l'opinion commune à celle de Socrate doit maintenant être examiné en lui-même. Identifié comme tel au début de la section 3.1.2, cet élément, qui fait partie de la réponse définitive (du quatrième argument) développée par Aristote face au problème du rapport science/*akrasia*, a aussi été évoqué en 3.2. En fait, il est question de passion dès le chapitre trois (en 1145 b 30: ἐν τῷ πάθει), mais cette mention a été ignorée au profit de la distinction science en puissance/science en acte. C'est également ce qui a été fait lors du développement concernant les deux types de science en puissance, car l'examen portait sur la notion de puissance. L'importance du rôle de la passion dans l'explication de l'*akrasia* avait été soulevée au passage, lors de la comparaison entre l'*akratês* et l'homme endormi, fou ou ivre⁸². Il est donc maintenant nécessaire de préciser la fonction de la passion (du désir, de l'appétit) dans l'explication aristotélicienne de l'*akrasia*.

La première occurrence de ce terme se situe au chapitre trois: après avoir exprimé son désaccord avec Socrate, Aristote affirme que même si l'*akrasia* était due à l'ignorance, il aurait fallu préciser dans quelles circonstances elle survient puisque l'*akratês*, avant d'être sous le coup de la passion, ne pense pas devoir agir ainsi (1145 b 30-31). Cette phrase nous permet seulement de déduire qu'au moment d'agir, l'*akratês* est sous l'influence de la passion. C'est au chapitre cinq que les choses se précisent. Il est d'abord affirmé (1147 a 14-17) que la passion altère l'état corporel de la même façon que la colère, l'appétit sexuel, le sommeil, l'ivresse, etc., allant même jusqu'à produire la folie. Puis Aristote assimile la situation de l'*akratês* à celle de ces gens (a 18-19). Le terme appétit (ἐπιθυμία) apparaît ensuite à trois reprises au paragraphe suivant (1147 a 34, 35 et 1147 b 3), où il est question du syllogisme pratique. L'*akratês*, y apprend-t-on, a dans l'esprit deux jugements ou opinions, mais aussi un désir (ou un appétit) qui, puisqu'il peut mettre en mouvement les parties du corps, conduit l'agent vers l'objet que le premier jugement commande de fuir. C'est donc par l'effet de la seconde opinion que l'on devient akratique. Il importe cependant de noter que cette opinion est contraire à la droite règle non pas en elle-même, mais par accident (1147 b 1-3). En effet, c'est l'appétit, poussant l'agent vers le second jugement (vers l'objet défendu par le premier),

⁸² 1147 a 13-14: la passion semblait être l'équivalent du sommeil, de la folie ou de l'ivresse, c'est-à-dire qu'elle paraissait modifier l'état de l'agent.

qui est réellement contraire à la droite règle.

Il convient, avant d'entreprendre un développement sur la fonction du désir, de comprendre de quel désir il s'agit, de cerner son objet. La façon la plus simple de le faire est de supposer qu'Aristote parle d'un désir pour une chose plaisante (agréable), quelle qu'elle soit. C'est ce que semble dire Mc Kerlie⁸³: il relie l'action de l'*akratês* au désir pour le plaisir en prenant soin de préciser que le plaisir seul ne peut être à l'origine de l'action. Ainsi, le désir ou l'appétit fixe un but à l'agent, et la raison recherche les moyens pour l'atteindre; l'agent a un fort désir d'un plaisir quelconque, et il agit dans le seul but de le satisfaire. Cette interprétation comporte toutefois certaines difficultés⁸⁴. Tout d'abord, elle n'est pas conforme au contexte du paragraphe de l'*EN* en question. Aristote, en 1147 b 2-3, souligne que le désir de l'*akratês* est réellement opposé à la droite règle; or il est impossible qu'un désir pour le plaisir en général s'oppose directement à une règle ou interdiction. L'opposition directe, réelle survient quand un désir, quelles que soient les circonstances, ne peut être comblé sans que la règle soit transgressée; une telle opposition existe, par exemple, entre le désir de goûter quelque chose de sucré et la règle interdisant de goûter tout ce qui est sucré. L'opposition indirecte, pour sa part, tient compte des circonstances. Si, par exemple, un agent veut boire, ce désir ne s'oppose pas à l'interdiction de boire du vin, sauf dans des conditions où le vin serait la seule boisson disponible; quand il y a de l'eau, l'agent est en mesure de satisfaire son désir sans transgresser la règle: l'opposition dépend ici des circonstances. L'interprétation de Mc Kerlie, de cette façon, donne lieu à une opposition indirecte, car le désir pour une chose plaisante ne contredit pas réellement l'interdiction concernant les choses sucrées, puisque l'agent peut satisfaire son désir en goûtant des choses plaisantes qui ne sont pas sucrées. Et puisque Aristote affirme clairement que la règle et le désir présents chez l'*akratês* sont en opposition directe, force est de conclure que le désir dont il parle n'est pas celui d'une quelconque chose plaisante. Dans cette perspective, la seule option envisageable – étant donné que c'est la seule qui permet une opposition directe entre règle et désir – est de comprendre le désir comme étant celui de goûter à quelque chose de sucré (ou de doux).

⁸³ Mc KERLIE (1991), p. 311 et ss.

⁸⁴ Elles sont signalées par BOGEN et MORAVCSIK (1982), p. 116-118.

Cela dit, le rôle attribué au désir dans l'explication aristotélicienne de l'*akrasia* varie d'un commentateur à l'autre. Ainsi, pour T. Irwin, l'appétit provoque chez l'*akratês* un changement d'idée qui le porte à agir différemment de ce qu'il avait décidé. Ce processus se déroule comme suit⁸⁵. Dans un premier temps, l'*akratês* juge correctement que les choses sucrées sont à éviter; puis voyant que ceci est sucré, il comprend qu'il a une occasion d'agir selon ce principe. Toutefois, en remarquant que ceci est sucré, un autre jugement universel d'après lequel tout ce qui est sucré est plaisant est activé, ce qui a pour effet d'exciter son désir pour ce type de plaisir. C'est donc de l'intervention du désir dans le syllogisme pratique que résulte l'action de l'*akratês*: il agit dans le but de satisfaire son désir sans donner suite à la conclusion de son raisonnement pratique. En d'autres termes, c'est de deux choses l'une: ou on réalise son désir, ou on conforme son action à la droite règle. Étant donné l'opposition directe entre le désir et la règle, les deux termes s'excluent chez l'*akratês*: il ne peut qu'en accomplir un au détriment de l'autre. Le désir et la règle sont en compétition, et il devient impossible pour les deux d'atteindre simultanément une actualisation complète⁸⁶. Il y a cependant possibilité de parler de réalisation partielle; ainsi, dans le cas de la maîtrise de soi (de l'*enkrateia*), c'est la règle qui est actualisée, mais le désir est tout de même ressenti, ce qui entache la fierté de s'être maîtrisé par un sentiment d'avoir manqué quelque chose. Dans le cas de l'*akrasia*, au contraire, le désir atteint l'accomplissement; or la règle étant aussi en l'*akratês*, la satisfaction de son désir est troublée par la mauvaise conscience et les regrets. Interprétée en ces termes, l'*akrasia* prend une coloration qui a été peu exploitée jusqu'ici, celle du conflit. Quand, en effet, il est question de deux éléments en compétition ne pouvant être actualisés en même temps et dont le succès de l'un signifie la frustration de l'autre, il est difficile de ne pas penser en termes de combat, de conflit. Quoique cette façon de considérer l'*akrasia* semble assez évidente, il n'en va pas de même en ce qui concerne l'identification des composantes de ce duel, ce dont nous allons maintenant nous occuper.

⁸⁵ Voir IRWIN (1988), p. 70.

⁸⁶ GOSLING (1993), p. 102.

3.4.1 La théorie du conflit

Dans la mesure où l'*akrasia* est le dénouement d'un conflit, la simplicité demande que l'on postule d'abord que l'opposition ait lieu entre le désir et la raison: "[...] we do have a conflict between reason and desire: the syllogism of reason runs through to its conclusion; but the conclusion is not carried out in action because of the opposition of unreasoning desire⁸⁷." Le conflit est réel: le désir combat la raison, c'est-à-dire la conclusion du raisonnement pratique, la façon dont l'*akratês* sait qu'il devrait se comporter. Ce qui est fâcheux avec cette manière intuitive de voir les choses, c'est qu'elle contredit l'interprétation traditionnelle à plusieurs égards. Selon cette dernière, il ne saurait en effet exister de véritable conflit de motif chez l'*akratês*, d'abord parce qu'il ne saisit pas qu'il a l'occasion d'agir selon la droite règle; ainsi, le seul motif d'après lequel il agit est l'appétit. Plus fondamentalement, s'il y avait un conflit entre la raison et le désir à l'issue duquel le désir l'emporterait, cela signifierait que le savoir peut être tiré en tous sens comme un esclave; or Aristote – tout comme Socrate dans le *Protagoras* – a écarté cette possibilité en 1147 b 16-18. L'interprétation traditionnelle⁸⁸, afin de demeurer cohérente, présente donc les faits autrement. Dans le cas de la première difficulté, il est expliqué que s'il est concevable pour un agent, dans le cadre d'un syllogisme pratique, de connaître le principe moral (la droite règle, la prémisse universelle) et de tirer la conclusion (je dois faire x) sans toutefois en avoir la connaissance pleine et entière (ce qui cause l'échec à se comporter comme il le devrait), alors il est possible qu'un conflit existe entre la raison et l'appétit (conflit qui serait impossible si l'agent avait un savoir complet). Mais cette tentative de rendre le problème cohérent n'est pas vraiment efficace, puisqu'en somme elle dit que si l'*akrasia* est possible, alors elle peut être un conflit (elle postule ce qui doit être prouvé). La seconde tentative est plus convaincante: on y souligne que "the reason that one can say that knowledge proper has not been dragged about like a slave is that the agent does not have full and complete knowledge⁸⁹." Ce que l'auteur veut dire, c'est que l'*akratês* a un manque dans sa connaissance parce

⁸⁷ KENNY (1966), p. 182 (en cela, l'auteur rejoint l'interprétation traditionnelle plutôt que l'alternative).

⁸⁸ Voir Mc CONNELL (1975), p. 639 et 649-651 ainsi que le résumé de DAHL (1984), p. 145-146 et 182-183.

⁸⁹ Mc CONNELL (1975), p. 649.

qu'il ne s'est pas suffisamment entraîné. Il lui arrive donc parfois de surmonter les tentations, parfois de se laisser gagner par son désir, ce qui permet (dans un certain sens) au conflit raison/appétit d'avoir lieu et ce qui montre que l'*akratês* connaît le principe moral comme l'*enkratês*, mais qu'à l'encontre de celui-ci, il ne le connaît pas pleinement.

Certains tenants de l'interprétation traditionnelle définissent l'*akrasia* en tant que conflit raison/passion et donnent cette dernière comme la cause de ce phénomène selon Aristote: l'*akratês*, au moyen du syllogisme pratique, est parvenu à la bonne conclusion, laquelle est éclipsée par le désir, qui mène l'agent à agir contrairement à son meilleur jugement. Cette explication semble tenir la route, mais elle n'est pas complète puisque rien n'est dit quant au comment ou à la manière dont le désir peut être à l'origine de l'action. Aristote donne une indication à ce sujet dans une parenthèse en 1147 a 35, où il déclare que l'appétit pousse l'agent vers l'objet que le premier jugement commandait de fuir parce qu'il est capable de mettre en mouvement chaque partie du corps. C'est sur cet extrait que T. Scaltsas fonde son commentaire. D'après lui, la question principale à laquelle les partisans de la "strong *akrasia*" – ceux qui soutiennent que, pour Aristote, l'*akratês* a réellement décidé et jugé et néanmoins agit contre son jugement – doivent répondre est celle-ci: "How it is possible for the agent to act against his decision, without going through a further decision process?"⁹⁰ S'il y avait, comme l'affirment d'autres tenants de l'interprétation traditionnelle, un second processus décisionnel ou syllogisme pratique, l'*akratês* n'agirait pas contre son (dernier) jugement. Il serait en fait question de la "weak *akrasia*", dont Scaltsas déclare qu'elle ne fait pas problème, puisqu'un agent n'ayant pas vraiment pris de décision et ayant seulement articulé "je dois faire x" peut fort bien se comporter à l'encontre de cette apparence de décision en formant un second raisonnement ou en suivant un désir. L'*akratês* "au sens fort", pour sa part, agit malgré une vraie décision, ce qui est vraisemblable grâce à la capacité qu'a le désir de mouvoir les parties du corps: chez Aristote – il le précise en 1147 a 35 – le désir a un accès direct aux parties du corps et a le pouvoir de les mettre en mouvement. À partir de cela, l'on voit comment l'*akratês*, sans avoir à former un second syllogisme, va directement du désir à l'action. L'état de l'agent est tel que son désir se transmet à son corps de façon à produire l'action akratique et à prévaloir sur la décision de bien

⁹⁰ SCALTSAS (1986), p.381.

agir. Il ne fait donc pas de doute, pour Scaltsas, que la conception de type physiologique défendue par le Stagirite par rapport aux relations entre le désir et les mouvements du corps offre une explication satisfaisante au phénomène de l'*akrasia*.

La solution de Scaltsas soulève toutefois un problème de taille: si le désir avait un accès direct au corps et pouvait le mouvoir, cela signifierait alors que toutes les fois où un agent éprouverait un désir, il agirait de façon à le réaliser. Cette notion d'accès direct semble éliminer toute concurrence, c'est-à-dire qu'il ne paraît plus y avoir d'élément assez puissant pour être en mesure de résister à ce que suggère de faire le désir. L'idée même de conflit, de combat entre l'appétit et la raison disparaît puisque cette dernière ne dispose d'aucun moyen qui pourrait lui donner l'avantage sur l'appétit. Serait-il encore possible, dans ces conditions, de parler d'*akrasia*? Dans l'affirmative, on ferait face à une difficulté énorme. Effectivement, si l'*akrasia* consistait dans la victoire de la passion sur la raison, mais que par ailleurs la passion – à cause de son accès direct au corps – l'emportait à tout coup, cela aurait pour conséquence que toutes les actions (ou presque) seraient akratiques. En d'autres termes, comme le désir est souvent présent au moment d'agir, il aurait à chaque fois le dessus sur les autres motivations et à chaque fois l'action serait akratique. Ainsi, voulant expliquer l'*akrasia* chez Aristote sur la base de la force du désir, Scaltsas montre plutôt que l'*akrasia* est un mode de comportement généralisé. Il importe également de noter qu'à la force du désir s'oppose le pouvoir de la connaissance, que nous avons vu à l'oeuvre chez Socrate dans la première partie de ce mémoire. D'après cette thèse, le savoir constitue une force telle que les actions des agents qui le détiennent ne peuvent faire autrement que de s'y conformer; si ce n'est pas le cas, c'est que l'agent ne savait pas. Dans cette perspective, il est possible d'attribuer la victoire du désir au fait que l'*akratês* ne savait pas vraiment ce qu'il devait faire. Or cela implique que si le désir a le dessus et cause l'action, c'est uniquement parce que la connaissance de l'agent n'était pas complète. Le problème ici, c'est que l'interprétation traditionnelle joue indifféremment sur deux tableaux: d'une part, lorsqu'il est question du désir, elle se sert d'arguments fondés sur la force du désir pour expliquer l'*akrasia* et d'autre part, quand il s'agit du syllogisme pratique, elle base son explication sur des arguments relevant de la thèse socratique du pouvoir de la connaissance, en particulier lorsqu'elle fait appel à l'incomplétude du savoir de l'*akratês* pour justifier sa conduite.

L'interprétation de Scaltsas doit toutefois tenir compte d'une autre objection. En effet, il faut

rappeler que le désir n'est pas l'unique force susceptible de mouvoir le corps; la preuve est l'existence des gens vertueux (ceux dont le désir est conforme à la raison) et des *enkratês* (ceux dont la raison est victorieuse à l'issue du conflit raison/désir). L'action est produite par le concours de deux facteurs qui ne s'opposent pas mais qui opèrent conjointement: "ce sont donc là ensemble les deux principes de nature à imprimer le mouvement local: l'intelligence et l'appétit"⁹¹. Aristote précise qu'il s'agit de l'intelligence pratique (qui raisonne en vue d'un but) et non spéculative; et ce qui fait l'intelligence pratique ou motrice, c'est qu'elle a pour point de départ l'objet de l'appétit. Or comme l'inconnu ne peut être désiré, l'objet de l'appétit se doit d'être repéré par l'intelligence, ce qui démontre que l'appétit et l'intelligence sont des principes qui agissent de concert⁹², et non pas des principes en concurrence au niveau de l'origine de l'action. De plus, la conception de l'*akrasia* en tant que conflit raison/passion s'apparente à l'explication que donne la foule de ce phénomène dans le *Protagoras*. Dans les faits, la masse propose que l'*akrasia* soit comprise comme si l'agent était vaincu par le plaisir, conception qui ne résiste pas à l'examen socratique. Bien sûr être vaincu par le plaisir et être vaincu par le désir – expression qui, d'après les derniers commentaires analysés, rend bien compte des propos d'Aristote – ne se réduisent pas l'une à l'autre et Socrate ne ruine que la première de ces formulations. Mais c'est sans compter que la multitude, en 352 b, identifie plusieurs éléments pouvant tous avoir l'autorité sur l'homme, soit la passion, le plaisir, la peine, l'amour, la crainte et qu'en outre G. Santas a montré que la seule démonstration de Socrate, qui concerne le plaisir, vaut pour les autres éléments ci-haut. À première vue, l'argument du *Protagoras* est limité parce qu'il va uniquement contre une des cinq explications de l'*akrasia* suggérées par la foule; la passion, la peine, l'amour et la crainte ne paraissent faire l'objet d'aucune argumentation. Ne partageant pas cet avis, Santas affirme⁹³ que l'argumentation socratique peut être généralisée et appliquée aux quatre autres explications. C'est ainsi qu'il suppose que l'expression "être vaincu par la passion" (ou la peine, ou l'amour, ou la crainte) réfère "[...] to the relative *strenghts* of the agent's

⁹¹ ARISTOTE, *De l'âme*, III, 10, 433 a 14, trad. Bodéüs.

⁹² BODÉÛS (1993), p. 245, n. 2.

⁹³ SANTAS (1966), p. 20.

desires for and against the course of action before him⁹⁴." Il s'agit donc ici de l'expression "être vaincu par le désir" laquelle, si l'on en croit certains commentateurs, constitue l'explication donnée par Aristote au problème des rapports entre *akrasia* et connaissance. Or comme il a été précisé, être vaincu par le désir ne vaut pas mieux qu'être vaincu par le plaisir car ces deux prétendues causes de l'*akrasia* sont également récusées par Socrate. Santas affirme à ce propos que l'explication "être vaincu par le désir" est une formule elliptique qui renvoie en fait à un conflit entre deux désirs. La situation est la suivante: l'agent, sachant ce qu'il fait, éprouve un désir pour le plaisir que lui procurera la consommation d'un aliment sucré et un second désir d'éviter la peine qui suivra la consommation de cet aliment. Ces deux désirs sont donc conflictuels et, étant à l'origine du comportement, ont un certain degré de force causale. En admettant que l'action résultant d'un combat de désirs réalise le désir le plus fort, l'agent mangera l'aliment sucré si son désir pour le plaisir de goûter quelque chose de sucré l'emporte sur son désir d'éviter la peine que cela lui causera. Il appert par conséquent qu'un agent se comportant contrairement à ce qu'il sait être le meilleur et dont l'action s'explique en termes de force des désirs "[...] acted under psychological compulsion or was not psychologically able to refrain from doing what he did⁹⁵." Cette explication fait de l'*akrasia* un type de compulsion psychologique: on a non pas l'impression que l'*akratês* est un agent véritable, c'est-à-dire qu'il pose une action, mais plutôt qu'il est en train de lui arriver quelque chose. Santas souligne que les tournures passives utilisées par la multitude – être tiraillé par (*περιελακομένης*: 352 c), être vaincu par (*ήττωμένους*, 352 d, entre autres), se laisser mener par (*ἀγόμενος*: 355 b) – lorsqu'il est question de force le montrent bien.

Cette conception de l'*akrasia* en tant que conflit entre deux appétits n'est toutefois pas valable dans une perspective socratique, ni même sur le plan strictement logique. Il faut rappeler, en effet, que tout le problème du passage du *Protagoras* qui intéresse ce mémoire concerne la possibilité pour un agent d'agir à l'encontre de son meilleur jugement *quand il peut faire autrement*, restriction énoncée à maintes reprises, par exemple en 352 d, "alors qu'ils ont la possibilité [de faire ce qui vaut le mieux]", ou en 355 b, "fait cependant le mal alors qu'il lui est loisible de ne pas le

⁹⁴ SANTAS (1966), p. 23.

⁹⁵ SANTAS (1966), p. 31.

faire". Pour le dire d'une façon différente, interpréter l'explication de la foule – et celle d'Aristote – en terme de compulsion, ce serait contredire une des conditions faisant partie de la description de l'*akrasia*, à savoir la disposition selon laquelle l'*akratês* est en mesure de ne pas agir comme il le fait (rien ne l'oblige à adopter un tel comportement). De plus, la compulsion n'est pas une idée attribuable au Stagirite puisqu'en faisant intervenir deux désirs, elle évacue complètement le syllogisme pratique, alors que celui-ci est un élément fondamental de sa philosophie de l'action. Malgré les inconvénients de ces interprétations, il est possible de sauvegarder la théorie du conflit dans l'explication aristotélicienne de l'*akrasia* en examinant le problème sous l'angle particulier de la partition de l'âme.

3.4.2 La partition de l'âme

Bien que ce ne soit pas un thème abordé au chapitre cinq du livre VII de l'*EN*, la partition de l'âme permet d'éclairer certains points relatifs aux rapports entre la science et l'*akrasia*, en ce sens qu'elle peut nous aider à situer le conflit dont serait victime l'*akratês*. Rappelons-nous donc l'explication d'après laquelle le conflit a lieu entre la raison et le désir: l'*akratês* conclut correctement que les choses sucrées sont à éviter et qu'il a l'occasion d'appliquer ce principe, mais cela lui rappelle que tout ce qui est sucré est agréable et active son désir pour ce type de plaisir, désir qui suffit à lui faire rejeter la conclusion qu'il avait tirée⁹⁶. Aux yeux de l'agent, la force de l'appétit qu'il ressent justifie le fait qu'il abandonne la conclusion concernant le comportement à adopter; l'appétit affecte son raisonnement à un point tel qu'il agit à l'encontre de ce qui avait été jugé meilleur. Cette interprétation de l'*akrasia* en termes de conflit peut être corroborée à l'aide d'un chapitre de l'*EN* autre que VII, 5, c'est-à-dire I, 13, chapitre dans lequel se trouvent deux des quatorze occurrences d'un terme de la famille *akrasia* extérieures au livre VII. Aristote, en 1102 a 30, divise l'âme en deux parties, l'une irrationnelle et l'autre rationnelle. La première est ensuite elle-même divisée en deux: le Stagirite identifie d'abord la partie végétative, commune à tous les êtres vivants et responsable de la nutrition et de l'accroissement. Puis il distingue une autre nature irrationnelle, la partie appétitive ou désirante, mais qui participe en un sens à la raison (à la partie

⁹⁶ IRWIN (1988), p. 70.

rationnelle; 1102 b 15). Pour expliquer son propos, Aristote donne l'exemple de l'*akratês* et de l'*enkratês*: tous deux possèdent en leur âme un principe rationnel qui les incite à poser des actions nobles. Or se manifeste également en eux un principe "qui se trouve par sa nature même en dehors du principe raisonnable, principe avec lequel il est en conflit et auquel il oppose de la résistance" (φαίνεται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ, 1102 b 16-18); il ajoute plus loin qu'il existe aussi dans l'âme un facteur en dehors du principe raisonnable, qui lui est opposé et contre lequel il lutte (1102 b 23-25: ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναί τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον). Cependant, ce second facteur participe à la raison; en font foi les *enkratês*, chez qui le désir est bridé par la raison (contrairement aux *akratês* qui agissent à l'encontre de la raison; 1102 b 20) et, de manière encore plus évidente, les gens vertueux, chez qui le désir est conforme à la raison. Autre preuve de la participation de la partie irrationnelle désirante de l'âme à la raison: l'usage courant qui est fait des admonestations, des reproches et des exhortations qui, si le principe irrationnel ne pouvait être influencé par la raison, seraient totalement inutiles.

Nul doute que ce passage de l'*EN* atteste clairement l'existence d'un conflit chez l'*akratês*. Or qui dit conflit dit nécessairement victoire d'une partie sur une autre. Si, comme cela semble être le cas, le conflit avec lequel l'*akratês* est au prise fait intervenir la raison et le désir, cela signifie – dans le cas où l'*akrasia* se produit – que le désir l'emporte sur la raison ou, autrement dit, que la raison est tiraillée par le désir. Mais le fait est qu'Aristote rejette cette possibilité à la fin de VII, 5, en 1147 b 14-17, lorsqu'il exprime son accord avec Socrate: comme lui, il ne croit pas que la raison (la science) puisse être tiraillée par la passion. Si donc Aristote veut tenir compte de cette position socratique qu'il paraît faire sienne et par ailleurs conserver la possibilité du phénomène étayé par l'expérience qu'est l'*akrasia*, il doit "[...] montrer, d'une part, comment la partie irrationnelle raisonnable peut échapper à la raison mais aussi, d'autre part, comment elle peut exercer une action sur elle⁹⁷", le tout en évitant de rendre la raison semblable à une esclave. La façon dont Aristote tente d'y parvenir, d'après Ogién, est d'attribuer au désir une définition cognitive plutôt que conative. C'est la place qu'occupent l'*akrasia* et l'*enkrateia* dans la hiérarchie des vertus qui lui permet de poser une telle

⁹⁷ OGIEN (1993), p. 234.

affirmation. Il situe cette hiérarchie au tout début du livre VII, en 1145 a 15-30, où le Stagirite annexe aux vices et vertus du reste de l'*EN* la vertu surhumaine et le vice "infra-humain" ainsi que les demi-vice et demi-vertu que sont l'*akrasia* et l'*enkrateia*. La gradation qui s'ensuit va dans cet ordre, du pire au meilleur: bestialité, vice, *akrasia*, *enkrateia*, vertu, divinité (ou sainteté). Dans le cas de cette dernière, le désir est nul et la raison dirige, alors que chez son contraire, la bestialité, c'est la raison qui est inexistante et l'appétit qui dirige. Le vertueux ressent du désir, mais il est conforme à la raison (il ne désire que ce qui est conforme à la droite règle) tandis que l'appétit ressenti par l'être vicieux n'est pas modéré par sa raison (car la règle est dépravée chez lui). Comme l'*akrasia* et l'*enkrateia* sont en contact au centre de ce classement, il est plus ardu de les opposer de manière aussi claire que les autres termes. En fait, selon les indications d'Aristote, il semble que l'appétit de l'*akratês* et de l'*enkratês* soit ni aussi puissant que dans le vice ni aussi souverain que dans la bestialité et que parallèlement, leur raison ne soit ni aussi forte que dans la vertu ni aussi souveraine que chez la divinité⁹⁸. L'*akratês* est donc, suivant cette interprétation du début du livre VII, cet être étrange cédant à des appétits qui ne sont pas irrésistibles – qui sont même faibles – et qui en même temps, parce qu'il sait ce qu'il convient de faire, est "dans la demeure de la raison" (il a le bien à sa portée). Il est à noter qu'une telle stratégie, en amoindrissant la force du désir, le rationalise du même coup, permettant ainsi la substitution de l'idée d'un conflit entre la raison et l'appétit par celle d'une opposition entre des raisons de faire le meilleur et d'autres, moins bonnes, de ne pas le faire. Le problème de l'*akrasia* est ainsi déplacé: le combat n'a plus lieu entre la raison et le désir, mais entre deux types de raisons, des bonnes et des mauvaises. Il est possible, par le biais de la description cognitive du désir, de démontrer que la partie irrationnelle de l'âme peut se soustraire et même agir sur la raison: l'influence se conçoit bien dans la mesure où elle survient entre des éléments semblables (dans la mesure où le désir peut tirer son origine de la partie rationnelle de l'âme). Toutefois, même en interprétant les propos du Stagirite dans cette direction, il y aurait échec par rapport à l'objection socratique. En effet, en attribuant une définition cognitive au désir, la confrontation qu'est l'*akrasia* a lieu entre des raisons opposées. Or dans cette perspective, il est tout à fait invraisemblable de ne pas être d'accord avec Socrate, savoir que c'est la raison la meilleure qui

⁹⁸ OGIEN (1993), p. 236.

l'emporte nécessairement.

Dans cette optique, l'*akrasia* n'est plus un problème essentiellement psychologique comme le soutient Tricot⁹⁹, puisque ce n'est pas un conflit intérieur entre forces psychiques variant en intensité; l'*akrasia* serait plutôt un conflit de type logique, qui aurait lieu entre deux sortes de raisons d'inégale valeur. Comme nous le disions à l'instant, on voit mal, si l'on adopte une interprétation cognitive de l'*akrasia*, comment Socrate peut avoir tort: il est impossible que la raison la pire ait le dessus sur la meilleure, car celle-ci, pour autant qu'elle soit présente, exerce toujours une autorité sur l'homme, lequel lui conforme son action. En d'autres termes, une victoire de la raison la plus médiocre irait à l'encontre des lois de la raison elle-même, des règles du sens commun. Vu de cette manière, l'analyse du texte aristotélicien en termes de combat de la raison contre elle-même s'apparente à la position socratique, c'est-à-dire qu'il n'admet pas lui non plus que le savoir (la connaissance, la raison) ait le dessous (ne dirige pas) et soit sous l'influence d'autre chose. Il n'est pas question pour cela d'assimiler les deux approches, car il existe entre elles une différence majeure, celle de la partition de l'âme. Socrate, en effet, ne semble pas – dans les dialogues de jeunesse, du moins – avancer d'arguments concernant la composition de l'âme, ce qu'à l'inverse Aristote fait de façon explicite dans *EN I*, 13 et dans son traité *De l'âme*. Il est donc inévitable que la notion de conflit intrapsychique reçoive un traitement fort différent chez chacun de ces deux philosophes. Ainsi, cette idée est tout à fait incongrue dans le cadre de l'intellectualisme moral socratique, puisqu'il n'est pas question de l'âme dans cette doctrine, mais bien plutôt de raison, laquelle est une, indivise et totalement souveraine, ce qui ne laisse aucune chance au désir de s'imposer. Autrement dit, si la raison est présente chez un individu (si un individu a la science), elle a une telle emprise sur lui qu'aucun autre facteur ne pourra participer à la détermination de l'action. Par contre, en vertu de la conception aristotélicienne de l'âme, la notion de conflit intrapsychique est concevable: deux éléments, deux forces peuvent s'opposer dans la mesure où ils proviennent de deux parties différentes de l'âme.

Il faut maintenant souligner que cette manière de solutionner le problème des rapports entre *akrasia* et science à l'aide de la partition de l'âme est une stratégie de type platonicien. Il n'y a en

⁹⁹ TRICOT (1994), p.333, n. 5.

effet, pour autant qu'on endosse une théorie semblable à celle des parties de l'âme se trouvant au quatrième livre de la *République*, aucune difficulté à admettre l'existence de l'*akrasia*. Celle-ci se produit lorsqu'un désir rationnel de faire quelque chose est contredit par un désir irrationnel de faire autre chose, ce dernier provenant d'une autre partie de l'âme. Il est tout à fait vraisemblable d'interpréter les propos d'Aristote en ce sens: selon sa théorie de l'âme, un désir irrationnel (émanant de la partie irrationnelle et n'ayant subi aucune influence de la partie rationnelle) peut contredire ce que la raison a décidé ou conclu au terme du syllogisme pratique. Mais la solution du Stagirite n'est pas entièrement calquée sur celle de son prédécesseur: elle comporte à la fois des éléments platoniciens et des éléments socratiques, savoir que la notion de conflit est conservée, alors que celle de désir complètement irrationnel semble être évacuée. En effet, le Stagirite est quelque peu platonicien puisqu'il conserve la notion de conflit, mais il est également influencé par Socrate car la possibilité du désir aveugle ou tout-puissant est éliminée. La solution aristotélicienne combine donc les positions de Socrate et de Platon, bien que cela paraisse incohérent à première vue. Effectivement, si d'une part on affirme que l'*akrasia* est un conflit, le recours à l'ignorance est inutile; si d'autre part on croit, à l'instar de Socrate, que l'*akrasia* n'existe pas et qu'il y a seulement des ignorants, la notion de combat perd toute valeur. Mais le fait est qu'Aristote réfère à un conflit entre deux instances – comme nous l'avons vu en I, 13, 1102 b 15-25 – et qu'il fait également appel à l'ignorance, par exemple lorsqu'il compare l'*akratês* à un homme ivre, fou, endormi, à un acteur ou à quelqu'un qui aborde l'étude d'une science. Aristote est-il incohérent pour autant? Sûrement pas d'après Irwin¹⁰⁰, qui explique que le recours à l'ignorance est justifié lorsque, comme le Stagirite, on spécifie le type d'ignorance dont il est question. Selon Irwin donc, Aristote est parvenu à concilier les propos de son maître – qui d'ailleurs se rapprochent de l'opinion commune rapportée au chapitre trois – et ceux de Socrate dans son explication de l'*akrasia*. Comme Platon, il semble admettre l'existence de l'*akrasia*, c'est-à-dire la possibilité que le désir l'emporte sur la raison ou sur la science. Mais il partage également l'avis de Socrate en ce sens que la science dont il s'agit n'est pas la science au sens fort du terme, mais bien une science potentielle ou partielle qui s'apparente à l'ignorance. Afin de mieux comprendre ce point de vue qu'Aristote a conservé de Socrate, nous

¹⁰⁰ IRWIN (1988), pp. 51-52.

allons maintenant examiner le passage qui termine la discussion aristotélicienne du problème de l'*akrasia* au chapitre cinq du livre VII.

3.5 L'accord avec Socrate

Il n'est pas inutile de rappeler que la présente partie de ce mémoire, qui concerne le traitement qu'Aristote donne du problème de l'*akrasia* au chapitre cinq du livre VII de l'*EN*, se divise en quatre. Les trois sous-parties précédentes (3.2, 3.3 et 3.4) avaient chacune pour objet un des éléments proprement aristotélicien de la solution proposée au chapitre cinq, soit la distinction entre science en puissance/science en acte, la théorie du syllogisme pratique et l'intervention du désir dans le processus akratique. Ces éléments avaient été identifiés comme tels parce qu'à première vue, rien ne les reliait à Socrate. De plus, il semblait au départ que ces éléments serviraient, dans l'explication aristotélicienne, à préciser la nature du savoir ou de la science contre laquelle l'*akratês* agit. En effet, comme Aristote accorde un certain crédit à l'opinion commune selon laquelle l'*akrasia* existe, il se doit de définir le type de science possédée par l'*akratês* et non pas de chercher à identifier les circonstances responsables de l'état d'ignorance de l'agent, état auquel Socrate – qui niait la possibilité de l'*akrasia* – attribuait les mauvaises actions. Toutefois, ces éléments de solution en apparence non socratiques (qui allaient vraisemblablement permettre d'expliquer comment un agent peut se comporter à l'encontre de sa science ou connaissance de ce qu'il faut faire) ont tous pu être interprétés dans une perspective intellectualiste. En d'autres termes, ce qui paraissait proprement aristotélicien au chapitre cinq a pu être accordé avec la thèse socratique de la vertu-science, qui implique celle du pouvoir de la connaissance et de l'inexistence de l'*akrasia*. Ainsi ne doit-on pas se surprendre qu'Aristote termine le chapitre cinq en donnant raison à Socrate, c'est-à-dire en affirmant que l'*akrasia* ne se produit pas en présence de la vraie science (1147 b 14-17). Ce constat final est manifestement l'élément le plus socratique de tout le chapitre cinq; à l'inverse des autres éléments, son rapport à Socrate ne dépend pas d'une interprétation, d'une orientation du texte que l'on choisit de privilégier, mais bien d'une référence directe au penseur. En fait, Aristote affirme que "[...] l'on est, semble-t-il, amené logiquement à la conclusion que Socrate cherchait à établir: en effet, ce n'est pas en la présence de ce qui est considéré comme la science au sens propre que se produit la passion dont il s'agit, pas plus que ce n'est la vraie science qui est tirillée par la passion, mais c'est lorsque est présente la connaissance sensible" (1147 b 14-17, trad.

Tricot)¹⁰¹. Le texte dit: [...] ὁ ἐζήτει Σωκράτης συμβαίνειν· οὐ γὰρ τῆς κυρίως ἐπιστήμης εἶναι δοκούσης παρούσης γίνεται τὸ πάθος, οὐδ' αὕτη περιέλεται διὰ τὸ πάθος, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς." Il est intéressant de noter ici que l'emploi du verbe περιέλεται rappelle l'extrait du *Protagoras* cité à la page 6 de ce mémoire (352 b-c); ainsi, le début et la fin du traitement aristotélicien du problème de l'*akrasia* se font écho en ce sens qu'ils réfèrent tous deux à Socrate.

Ce passage permet de diviser la conclusion de la solution d'Aristote (son accord avec Socrate) en deux éléments: d'abord l'impossibilité de l'*akrasia* chez un agent possédant la vraie science et le fait que celle-ci ne soit jamais tirée en tous sens par la passion. Avant d'en faire l'analyse, il est cependant nécessaire d'examiner la nature de l'accord qui semble survenir entre les deux penseurs en 1147 b 14. Il y a en effet tout lieu de s'étonner de cette convergence de vues après qu'Aristote ait déclaré au chapitre trois (en 1145 b 27-28) que la théorie socratique est visiblement en contradiction avec l'expérience. Devenir d'accord avec un auteur dont on a dit dans un premier temps que les propos contredisaient les faits est assez compromettant et frôle même l'incohérence. Comment Aristote, accusant Socrate de nier l'évidence, peut-il quelques pages plus loin partager son avis? Refuserait-il l'évidence lui aussi? Si, comme il se doit, l'on désire préserver le texte de cette fâcheuse contradiction, il faut être charitable et supposer qu'Aristote dit quelque chose de sensé quand il adopte la même solution que Socrate. Non seulement le Stagirite est cohérent, mais d'après Gauthier et Jolif, sa conclusion (son accord avec Socrate) est tout à fait dans l'ordre des choses; en fait, elle a même un caractère nécessaire. Il avait été brièvement question de cela au début de l'introduction de la partie 3.1, qui concernait la méthode utilisée dans toute l'*EN*. Cette méthode diaporématique, comme il avait été mentionné, vise à résoudre des difficultés en éliminant les contradictions et en faisant apparaître la part de vérité contenue dans chaque opinion accréditée. L'aporie ou difficulté qui occupe ce mémoire est celle du rapport entre l'*akrasia* et la connaissance (énoncée au début du chapitre trois): d'une part, il y a la position socratique d'après laquelle le savoir exclut la possibilité de l'*akrasia*, et d'autre part l'opinion commune qui soutient la possibilité pour un agent d'être en même temps "savant" et *akratês*. Connaissant les deux composantes de l'aporie

¹⁰¹ Gauthier et Jolif, pour leur part, traduisent la fin du chapitre cinq ainsi: "nous avons tout l'air de parvenir à la solution que Socrate cherchait à établir: ce n'est pas, en effet, sur ce que tout le monde s'accorde à considérer comme la science au sens propre que l'emporte la passion, – pas plus que ce n'est cette science-là qui est tirée deçà-delà par la passion, – mais sur la science sensible.

ainsi que la méthode, il est possible d'anticiper le dénouement du chapitre cinq: pour peu qu'Aristote applique sa méthode, l'on sait d'avance que sa solution intégrera des éléments des deux points de vue. C'est en ce sens que Gauthier et Jolif écrivent qu'"[...] il [Aristote] est contraint par les exigences mêmes de la méthode de montrer que l'opinion de Socrate, si on y introduit les distinctions et les précisions nécessaires, doit être tenue pour vraie¹⁰²." En fait, méthode oblige, le chapitre cinq devait se terminer au moins sur un accord partiel avec Socrate, et c'est précisément le programme qu'avait entrepris de réaliser le Stagirite. D'une part, il paraissait invraisemblable qu'un penseur tel que Socrate ait été totalement dans l'erreur, aussi Aristote a-t-il cherché à maintenir la vérité contenue dans ses propos. D'autre part, l'auteur de l'*EN* était contraint de s'acquitter de cette tâche en tenant compte, en vertu de sa méthode, du deuxième membre de l'aporie (de l'opinion commune) qui lui non plus ne pouvait être tout à fait faux. C'est ce qu'il a fait en complétant la position de Socrate au moyen de distinctions et de précisions qui à la fois lui sont propres et se rapprochent du sens commun. Par conséquent, l'accord des deux philosophes n'est ni fortuit, ni contradictoire, ni simplement formel (Aristote n'a pas nommé Socrate uniquement pour éviter une entorse à sa méthode). Pour Aristote, en effet, la vérité se trouve des deux côtés de l'aporie qu'il traite; il prend donc à la fois le parti de Socrate et celui de l'opinion courante. Puis, suivant sa méthode, il tente de montrer la validité de toutes les opinions (1145 b 4-5: δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα) en essayant de les réconcilier au sein d'une solution hybride. Toutefois, si l'on considère la fin de ce passage méthodologique (1145 b 5-6), il faut voir que ce genre de solution est peut-être davantage un idéal à atteindre. En effet, Aristote ajoute que si cela n'est pas possible, il devra tout au moins valider les opinions les plus répandues et les plus importantes¹⁰³. Cela signifie donc qu'au total, son enquête ne parviendra peut-être pas à une solution équitable pour les deux membres de l'aporie, puisque s'il n'est pas possible d'intégrer les deux points de vue en une solution unique, l'un des deux sera favorisé. Or le fait qu'Aristote fasse référence à Socrate dans sa conclusion du chapitre cinq laisse entendre que l'aporie sera finalement résolue en faveur de celui-ci.

¹⁰² GAUTHIER et JOLIF, p. 603.

¹⁰³ Le grec dit: [...] εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα·

3.5.1 *Akrasia et science au sens propre*

Le premier élément de la conclusion du chapitre cinq du livre VII a été identifié ci-devant comme l'impossibilité pour un agent de posséder la science au sens propre et d'être en même temps *akratês*. Afin de mieux comprendre la teneur de cet élément de solution, l'examen du sens de l'expression "science au sens propre" (κυρίως ἐπιστήμη) s'impose. Il est d'abord à remarquer qu'elle apparaît une seule fois dans tout le chapitre cinq: Aristote a distingué entre le fait d'avoir la science et l'utiliser (science en acte) et celui de la posséder sans l'exercer (science en puissance), entre prémisses universelles et prémisses particulières, mais il n'a jamais défini une notion telle que la science au sens propre. Il est tentant ici de procéder rapidement et d'assimiler cette notion avec celles de la prémisses universelles et de la science en acte sans plus d'explication. En effet, il est logique de croire que la science au sens propre est une science générale mise en oeuvre par l'agent qui la possède, ce qui du coup écarte la possibilité de l'*akrasia* en sa présence. Malgré la commodité de cette assimilation, il faut se garder de la faire avant d'avoir examiné les deux premières phrases de la conclusion du chapitre cinq (1147 b 9-12), lesquelles contiennent des repères utiles pour la détermination du sens de l'expression "science au sens propre". Ces deux phrases disent que la dernière prémisses est une opinion portant sur un objet sensible (ou de perception) et détermine l'action; or c'est elle que ne possède pas du tout l'homme sous le coup de la passion, ou s'il la possède, c'est dans le sens où posséder veut dire réciter, parler machinalement, c'est-à-dire de la même façon que l'ivrogne possède les vers d'Empédocle qu'il articule. Aristote poursuit (1147 b 12-16) en soulignant que puisque le dernier terme n'est pas un universel (il n'est pas un objet de science comme l'est un universel), c'est la conclusion de Socrate qui prévaut: ce n'est pas sur la science au sens propre que l'emporte la passion, c'est-à-dire que l'*akrasia* ne se produit pas en présence de la science au sens propre.

Ce que l'on comprend de ces quelques lignes de façon immédiate rejoint la solution de facilité énoncée plus haut: il semble en effet qu'Aristote ait voulu y dire que la science au sens propre est la prémisses universelles, et c'est d'ailleurs ce que certains commentaires¹⁰⁴ soutiennent. Il ne fait pas de doute pour eux que la dernière prémisses dont Aristote parle est la dernière mineure du

¹⁰⁴ voir TRICOT, p. 335 note 2 ainsi que GAUTHIER et JOLIF, p. 615-616.

sylogisme pratique, celle qui concerne un objet individuel et qui précède la conclusion ("ceci est doux"). Ainsi, cette dernière prémisse, à défaut d'être générale ou universelle, n'est pas de type scientifique, c'est-à-dire qu'elle ne fait pas partie de la connaissance au sens propre. Si on ajoute à ce genre de connaissance le fait que l'*akratês* soit mû par le désir ou la passion, il n'est guère surprenant qu'il ne se serve pas adéquatement de la dernière prémisse. En d'autres termes, l'*akratês*, aveuglé par son désir pour l'objet de la prémisse individuelle, est incapable d'en déterminer la véritable nature: il ne la subsume pas sous le bon universel. Et comme c'est la dernière prémisse qui décide de l'acte, l'agent suivra son désir plutôt que la prémisse universelle conforme à la droite règle. Socrate avait donc raison: il est impossible d'agir à l'encontre de la vraie science, mais il faut ajouter que son paradoxe ne tient plus lorsqu'il s'agit d'une connaissance particulière. C'est d'ailleurs ce qu'Aristote affirme lui-même: "[...] ce n'est pas en présence de ce qui est considéré comme la science au sens propre que se produit la passion dont il s'agit, [...] mais c'est lorsque est présente la connaissance sensible" (1147 b 14-18; trad. Tricot). Pour le dire différemment, ce n'est pas la science au sens propre (la science de l'universel contenue dans la majeure universelle) qui est vaincue par le désir. En fait, l'*akratês* possède cette science, mais puisque ce n'est pas elle qui détermine son action, elle n'est affectée en rien dans le processus akratique. L'*akratês* n'applique pas la règle universelle à l'objet particulier qu'il convoite: il sait que "ceci est doux" tout en ignorant que cet aliment doux ou sucré relève de la catégorie des aliments qui sont à éviter. Bref, peu importe la façon de s'exprimer – dire que l'objet individuel n'est pas subsumé sous la bonne règle universelle (sous la vraie science) ou que la prémisse universelle n'est pas correctement instanciée – il reste que l'*akratês* est ignorant, qu'il fait une erreur, explication qui est d'esprit socratique.

À de nombreux égards pourtant, la fragilité de ce genre d'interprétation est évidente. Afin de le montrer, il est d'abord nécessaire de rappeler que, d'après les sections précédentes, l'*akratês* est pour Aristote un agent qui éprouve des difficultés par rapport à son raisonnement pratique – donc par rapport à sa connaissance –, difficultés qui sont dues au fait qu'il est vaincu par son désir ou sa passion. La conclusion du chapitre cinq permet de préciser cette explication: la difficulté porte sur la dernière prémisse individuelle, savoir que l'*akratês* ne s'en sert pas de manière appropriée parce qu'il est mû par son désir. Ce dernier l'empêche de subsumer l'objet individuel sous la "bonne" prémisse ou règle universelle et de ce fait nuit à l'identification de la nature réelle de l'objet en

question. Rapportée en ces termes, il est clair que cette interprétation est fondée sur la théorie du double syllogisme. Si, en effet, le problème de l'*akratês* réside dans l'incapacité de subsumer l'objet individuel sous la prémisse universelle conforme à la droite règle, cela signifie qu'il existe dans son esprit une autre prémisse universelle (la "mauvaise") sous laquelle il subsume le particulier. Or dans la mesure où il y a deux prémisses universelles, il y a possibilité de former deux syllogismes pratiques, et cette possibilité – cela a été constaté en 3.3 – est la cible de nombreuses critiques. L'une des plus fondamentales est celle qui concerne la conformité avec la définition de l'*akrasia*, agir à l'encontre de son meilleur jugement. Comme la présente interprétation de la fin du chapitre cinq repose sur la théorie du double syllogisme, elle tombe sous le coup de cette critique. Ainsi, n'associant pas l'individuel avec la majeure universelle adéquate, l'*akratês* ne termine pas le "bon" syllogisme (celui de la raison) et par conséquent n'agit pas *contre* son meilleur jugement; en fait, il agit *selon* le second syllogisme, celui du désir. Pour éliminer cette difficulté, il est possible de dire que l'assimilation de la science au sens propre avec la prémisse universelle associée à la conclusion selon laquelle l'*akrasia* ne se produit pas en la présence de la vraie science mais en présence de la connaissance sensible donne à penser que c'est contre une connaissance particulière que l'*akratês* agit. Effectivement, dans la mesure où la science au sens propre est une connaissance universelle et où l'on sait que la dernière prémisse – celle qui est mise en cause dans le processus de l'*akrasia*, c'est-à-dire celle que l'*akratês* ne possède ou n'utilise pas – n'est pas de type universel (1147 b 12-13), il est naturel d'affirmer que le phénomène n'implique qu'une connaissance particulière. Bien que cette façon de concevoir la chose ait le mérite de se conformer à l'idée de divergence entre connaissance et action contenue dans la définition de l'*akrasia* (agir contre ce que l'on sait être le comportement à adopter), elle tombe dans un autre piège. Ce dernier concerne aussi la définition de l'*akrasia*: c'est agir contrairement à la science au sens fort du terme. Or même si la connaissance sensible ou particulière en fait partie, il est clair, dans une perspective aristotélicienne, que la vraie science comporte de l'universel. Selon ce point de vue donc, ce qui est expliqué à la fin du chapitre cinq fait référence à une réalité autre que l'*akrasia* puisque le phénomène en question se produit contre une connaissance particulière et non contre une vraie connaissance.

Les deux problèmes qui viennent d'être soulevés, portant sur la nature même de ce qu'est l'*akrasia*, donnent complètement raison à Socrate. Le fait est que soit l'*akratês* commet une erreur (il

subsume l'individuel sous le "mauvais" universel), soit il se comporte à l'encontre d'une science qui n'en est pas véritablement une. Toutefois, un accord total avec Socrate signifierait qu'Aristote n'applique pas correctement la méthode qu'il a lui-même mise au point, car la recherche de la vérité serait alors orientée vers une seule composante de l'aporie. Et ayant pris le parti de son prédécesseur, l'opposition avec l'opinion commune serait gommée et la difficulté demeurerait entière. Comme ce ne peut vraisemblablement être le cas, il est nécessaire de poursuivre l'investigation à propos du sens de l'expression "science au sens propre". L'autre signification qui vient spontanément à l'esprit, après celle de connaissance universelle, est celle de connaissance en acte. C'est d'ailleurs ce que soutient R. Robinson¹⁰⁵: l'*akrasia* ne se produit pas en présence de la science en acte, elle n'implique pas un tel type de science. Il souligne que l'*akratês* a ou possède la connaissance avant, pendant et après son action, mais qu'il ne l'emploie qu'avant et après: pendant qu'il commet son acte, l'*akratês* n'utilise pas sa connaissance. Il est clair ici que l'auteur s'appuie sur la distinction science en puissance/science en acte élaborée dans le premier argument du chapitre cinq (1146 b 31-35): il y a une différence entre avoir la science sans l'utiliser et la posséder en l'utilisant actuellement. Une question demeure cependant: quelle est cette connaissance que l'*akratês* possède et n'emploie pas? D'emblée, c'est la connaissance contenue dans la majeure qui s'impose comme réponse: en effet, Aristote affirme que l'*akrasia* ne se produit pas en la présence de la véritable science laquelle peut, d'après Robinson, se manifester dans la majeure et qu'il n'hésite pas à associer à un principe moral. Or cela permet de déduire que c'est la majeure que l'*akratês* possède et n'utilise pas; elle n'est pas en acte – Robinson dit même qu'elle peut être absente – ce qui rend l'*akrasia* possible et l'explique. L'ennui ici, c'est que cette interprétation achoppe au même endroit que la précédente: elle ne respecte pas la définition de l'*akrasia* et rejoint le paradoxe socratique puisqu'il est question d'agir contre une connaissance en puissance ou même absente. Afin de contrer cette difficulté, Robinson suggère, sur la base des premières lignes de la conclusion du chapitre cinq, que la potentialité n'est pas tant le fait de la majeure que celui de la mineure. C'est la mineure qui est inactive, inutilisée: ainsi qu'Aristote le déclare lui-même en 1147 b 9-12, c'est la dernière prémisse qui fait défaut à l'homme sous l'empire de la passion, car soit il ne la possède aucunement, soit il la possède de la

¹⁰⁵ ROBINSON (1955), p. 272-273.

même manière qu'un homme ivre. Cette hypothèse tient compte de la conclusion d'après laquelle l'*akrasia* ne se produit pas en présence de la science en acte (une des significations que l'on peut attribuer à l'expression "science au sens propre"): elle se produit contre une connaissance en puissance non pas de la majeure mais de la mineure (la majeure n'est pas du tout mise en cause dans le processus). Or dans la mesure où la majeure est une connaissance en acte et n'est pas affectée, comment est-il possible d'agir à son encontre sous l'influence d'une mineure, et qui plus est d'une mineure que l'agent ne possède pas ou qu'il possède sans utiliser parce qu'il est vaincu par la passion? Force est de constater que c'est un retour à la case départ: il ne s'agit pas là d'une explication, mais bien de la question initiale qui demandait comment un individu pouvait agir contre ce qu'il sait, contre sa connaissance la meilleure. Tenter de répondre que c'est parce que la mineure n'est pas possédée par l'agent à cause de sa passion est inutile, puisqu'on conçoit mal la manière dont une mineure en puissance – et portant sur un objet sensible – pourrait l'emporter sur une majeure universelle en acte. Il est donc évident que soutenir l'incompatibilité entre *akrasia* et science au sens propre mène non seulement à un accord avec Socrate, mais à un accord total: il n'y a plus aucune place pour l'opinion commune dans la position d'Aristote, ce qui entraîne des difficultés au niveau de la cohérence du texte si l'on croit qu'il était tenu d'intégrer les deux points de vue dans sa solution. Cependant, le problème est moins grave dans la mesure où, premièrement, l'on tient compte de la réserve émise à la fin du passage méthodologique (1145 b 5-6) et où, deuxièmement, l'on considère qu'Aristote lui-même semble reconnaître que l'accord avec Socrate est inévitable. En effet, en 1146 b 35, le Stagiritte concède qu'il serait terrifiant (*δεινόν*; comme il le fait dire à Socrate en 1145 b 23) qu'un individu, possédant la science et l'exerçant, fasse ce qu'il ne faut pas faire (soit *akratês* au sens fort du terme).

Certains commentateurs acceptent cette conclusion: G. Lawrence¹⁰⁶, par exemple, admet que la "clear-eyed *akrasia*" (*akrasia* en toute connaissance de cause) est impossible chez Aristote. D'après lui, si l'*akratês* agit à l'encontre de sa connaissance ou de son meilleur jugement, c'est que celui-ci contient une imperfection, un défaut intellectuel temporaire, comme le prouve d'ailleurs l'analogie entre l'*akratês* et l'homme ivre, l'acteur et le nouvel étudiant. L'*akrasia* en toute

¹⁰⁶ LAWRENCE (1988), p. 102-105.

connaissance de cause est à exclure de la position aristotélicienne car celle-ci maintient l'intellectualisme socratique ("Intellectual Sufficiency Thesis"; cf. 1147 b 14-15); de ce fait, l'*akrasia* (mais est-ce toujours de l'*akrasia*?) implique dans tous les cas une certaine forme d'ignorance. D'autres exégètes¹⁰⁷ – qui endossent, à certains égards du moins, l'interprétation traditionnelle – semblent partager cet avis. Pour Mele, l'*akratês*, qui est on ne peut plus éloigné du savoir actuel, ne saisit pas complètement pourquoi il ne devrait pas agir comme il le fait, ce qui rend compte de son peu de motivation pour le comportement adéquat. Si toutefois un agent sait qu'il est préférable, sur la base de considérations concernant son propre bonheur, de faire x, il sera suffisamment motivé à faire x. Comme d'après Mele il n'y a chez Aristote aucune possibilité d'agir à l'encontre d'un tel jugement, il y a nécessairement chez l'individu qui semble le faire un défaut dans sa connaissance ou dans son jugement. La preuve en est que le prudent (celui qui possède la sagesse pratique) n'est en aucun cas un *akratês* (1152 a 6-7), c'est-à-dire qu'il ne se comporte jamais contrairement à ce qu'il a jugé être le meilleur relativement à son bonheur. Et dans la mesure où la prudence est une certaine connaissance ou un état cognitif, alors l'*akrasia* est reliée à un défaut cognitif ou épistémique, à l'ignorance autrement dit. Mais puisque la prudence est une sagesse d'ordre pratique, il s'ensuit que le manque de connaissance de l'*akratês* concerne aussi la pratique: il n'arrive pas à déterminer correctement les conditions de son bonheur. Soulignons enfin, à la décharge des interprètes traditionnels, qu'ils ne considèrent pas l'ignorance comme la cause directe de l'action akratique. Il faut distinguer, sur la base du livre III de l'*EN*, une action causée par l'ignorance, qui est alors involontaire et non blâmable, d'une action faite dans l'ignorance¹⁰⁸. Une telle action – celle d'un homme ivre, par exemple – appartient en propre à celui qui l'a accompli et est blâmable; ainsi l'*akratês*, étant lui-même comparable à un homme ivre, est totalement responsable de son action, quoiqu'elle ait été faite dans l'ignorance. En d'autres termes, l'ignorance attribuée à l'*akratês* ne le dispense de rien puisqu'elle ne constitue pas l'origine ou la cause de son action. Comme il a été expliqué dans la section précédente (3.4), c'est l'intervention de l'appétit dans le syllogisme pratique qui provoque l'*akrasia* en coupant à l'agent l'accès à la connaissance; mais le

¹⁰⁷ MELE (1981), p. 151 et ss. ainsi que CYZYK (1990), p. 32.

¹⁰⁸ CYZYK (1990), p. 32.

fait est que l'agent est responsable d'avoir laissé le désir intervenir dans le processus syllogistique.

3.5.2 *Akrasia et connaissance sensible*

Ce type d'interprétation fait de l'*akratês* un ignorant à force d'insister sur le fait que l'*akrasia* ne se produit pas en la présence de la science au sens propre; pour le dire différemment, comme l'*akrasia* ne se produit pas en présence de la vraie science, on en déduit qu'elle ne se produit jamais en présence d'aucune science, quelle qu'elle soit. Cela a pour effet de rapprocher (sinon d'assimiler) la position d'Aristote à celle de Socrate, ce qui est quelque peu gênant, puisque les apports de l'opinion commune au problème de l'*akrasia* sont complètement évacués. Non seulement l'interprétation traditionnelle ne tient pas compte de la considération due à l'opinion commune, mais elle semble également négliger le dernier membre de la dernière phrase du chapitre cinq: "[...] ce n'est pas en la présence de ce qui est considéré comme la science au sens propre que se produit la passion dont il s'agit, [...] mais c'est lorsque est présente la connaissance sensible" (1147 b 15-17). Or c'est précisément sur cet élément délaissé par la tradition qu'insiste celui qui offre une interprétation alternative, N. O. Dahl. Soucieux de maintenir la possibilité d'une certaine forme de "clear-eyed *akrasia*"¹⁰⁹, il cherche à préserver chez l'*akratês* la capacité de reconnaître la situation dans laquelle il se trouve; et cette reconnaissance du comportement à adopter, Dahl l'identifie comme une connaissance sensible (ou perceptuelle, comme il le dit). D'après lui, il est question de cette connaissance sensible en 1147 b 9-12, lorsque Aristote parle de la dernière prémisse du syllogisme pratique, qui est une opinion portant sur un objet sensible ou de perception. Et cette dernière prémisse, par le biais de laquelle l'*akratês* reconnaît le comportement qu'il devrait adopter, n'est en aucun cas la conclusion du raisonnement pratique. En effet, comme Dahl soutient que la conclusion d'un tel raisonnement est une action, l'*akratês* agirait de la façon dont il sait qu'il devrait se comporter (il cesserait d'être *akratês*) si cette connaissance sensible lui tenait lieu de conclusion. En fait, elle n'est pas la conclusion, mais un genre de proposition par laquelle l'agent reconnaît ce qu'il

¹⁰⁹ Rappelons que Dahl partage avec les "traditionalistes" le point de vue selon lequel il est impossible, d'après Aristote, qu'un individu agisse contrairement au savoir complet et entier concernant ce qu'il devrait faire. Dahl est toutefois d'avis qu'un agent peut ne pas avoir un tel savoir mais par ailleurs reconnaître le comportement à adopter dans sa situation particulière; cf. p. 188.

lui faudrait faire. Or cette reconnaissance a ceci de fragile qu'elle est à l'état de potentialité chez l'*akratês*: il ne la possède qu'à la façon dont l'homme ivre possède les vers d'Empédocle qu'il récite (1147 b 11-12). Dès lors, ne serait-il pas vraisemblable d'affirmer qu'au fond, l'*akratês* ignore ce qu'il doit faire? Dahl répond par la négative: l'analogie avec l'homme ivre (et les autres avec des individus fou et endormi, avec le néophyte et l'acteur) de par son caractère général, permet d'inclure des "[...] cases in which people do recognize what they ought to do in a particular situation but their knowledge has not been sufficiently integrated into their characters to insure that they will act on it"¹¹⁰. Ainsi, la potentialité ou le défaut de la connaissance de l'*akratês* ne fait pas de lui un ignorant; il reconnaît le comportement à produire et ne le fait pas parce que cette connaissance n'est pas assez pratique, savoir qu'elle n'est pas une partie intégrante de lui-même. Ce sont les lignes 1147 a 21-22 qui autorisent l'interprétation de Dahl: Aristote y déclare que celui qui commence l'étude d'une science peut mettre bout à bout les raisonnements sans en connaître la signification (sans en avoir la science), car pour qu'il y ait science, ils doivent s'intégrer à la nature du sujet, et cela demande du temps. Il ne fait pas de doute pour Dahl que dans la perspective aristotélicienne, l'expérience est nécessaire au développement chez l'agent de la capacité à appliquer les principes universels de la science aux situations particulières. L'*akratês* est par conséquent semblable à un individu inexpérimenté qui n'a pas acquis les bonnes habitudes ou dispositions permettant d'appliquer correctement les principes. En d'autres termes, l'*akratês* a un défaut dans sa connaissance en ce sens qu'elle ne constitue pas une partie de lui-même, qu'elle n'est pas assez pratique. L'*akratês* a la connaissance ou reconnaît ce qu'il faut faire sans en tirer avantage; et puisque la fin de la science morale vise l'action, ne pas tirer profit de sa connaissance signifie pour l'*akratês* ne pas agir en conformité avec elle, soit agir contre elle. Si l'on en croit Dahl, c'est ainsi que les lignes 1147 b 9-12 doivent être comprises: l'*akratês* sait ce qu'il faut faire au même titre qu'un ivrogne récitant des vers sait de quoi il parle, il reconnaît que la situation requiert tel comportement mais agit tout autrement. Pour leur part, les lignes 12-17, en plus de confirmer cela, sont l'expression du conflit à l'oeuvre chez l'*akratês*. Aristote n'y dénie pas simplement que l'*akrasia* se produise en présence du savoir véritable (et que ce dernier soit tiré en tous sens pendant le processus); il y affirme que l'*akrasia*

¹¹⁰ DAHL (1984), p. 208.

arrive en présence de la connaissance sensible ou perceptuelle (et que c'est elle qui est tirée en tous sens par la passion). Or pour Dahl¹¹¹, la connaissance perceptuelle consiste en la reconnaissance qu'a l'*akratês* de ce qu'il doit faire dans la situation dans laquelle il se trouve et c'est elle qui est dominée par la passion, ce qui définit le phénomène de l'*akrasia* comme un conflit.

Contrairement à la tradition, qui tend à faire de l'*akratês* un ignorant et à calquer la position d'Aristote sur celle de Socrate, Dahl tient un propos plus équilibré en ce sens qu'il satisfait davantage à l'exigence méthodologique selon laquelle l'examen devrait idéalement valider aussi l'opinion commune. En effet, Dahl tient compte dans son argumentation de l'opinion courante qui veut que l'*akrasia* – la vraie, la "clear-eyed *akrasia*" – existe et qui la décrit comme un conflit, comme une victoire de l'appétit sur la connaissance. Dans le cadre alternatif, l'*akratês* agit contre sa connaissance sensible, soit ce qu'il reconnaît devoir faire à l'instant, parce que cette connaissance est vaincue par la passion. Mais dans ce cas, pourrait-on l'accuser de la faute inverse, c'est-à-dire lui reprocher d'assimiler la position aristotélicienne à celle de la multitude, sans égard à ce que contient de vrai le paradoxe socratique? La réponse est évidemment négative, d'autant plus que Dahl ne peut ignorer le passage 1147 b 14, où le Stagirite déclare qu'il est amené à la même conclusion que Socrate. Il est clair pour Dahl que la science au sens propre n'est pas présente lorsque survient l'*akrasia*; il soutient que "[...] knowledge proper in practical matters is *phronesis*, and *phronesis* is so full integrated into a person's character that *akrasia* in the face of it is impossible. That is, the knowledge that the *akrates* has of what he ought to do is not *phronesis*"¹¹². " Aristote précise d'ailleurs lui-même en 1152 a 6-9 qu'il est impossible d'être à la fois prudent (*phronimos*) et *akratês*. Puis Dahl ajoute un élément important: dans son interprétation, il est tout à fait concevable qu'une connaissance universelle soit impliquée dans le processus akratique puisque pour lui, elle ne constitue pas à elle seule la science au sens propre. Et même si l'on objecte qu'il est assez peu vraisemblable que Socrate ait eu en tête la notion de *phronêsis* lorsqu'il était question de sa thèse de la vertu-science (ou du pouvoir de la connaissance), Dahl persiste à soutenir que c'est de cette façon que l'accord entre les deux philosophes doit être compris étant donné que "[...] when Aristotle

¹¹¹ p. 211.

¹¹² DAHL (1984), p. 276, n. 45.

"saves" *phainomena* they don't always turn out to be true in the way that people who believed them thought they were true¹¹³."

Si l'on adopte la position de Dahl, on admet que l'*akrasia* ne se produit pas en la présence de la science au sens propre (de la sagesse pratique, de la prudence) et que ce n'est pas cette science qui est tiraillée par la passion. Les lignes 1147 b 14-17 sont donc l'aspect socratique de la solution du Stagirite à l'aporie concernant le rapport science/*akrasia*. L'opinion commune n'est toutefois pas en reste, car ce que dit Dahl implique la présence, pendant le processus akratique, de la connaissance sensible: c'est elle qui est tirée dans tous les sens comme une esclave. En fait, Dahl conçoit l'*akrasia* comme un conflit entre la connaissance sensible et le désir (où le second l'emporte sur la première), et refuse ainsi d'attribuer à Aristote une thèse du pouvoir de la connaissance (au sens fort de l'expression du moins) comme le fait l'interprétation traditionnelle. D'après celle-ci, un agent reconnaissant le comportement à adopter dans telle situation le produit nécessairement (si rien ne l'en empêche) ou, en termes syllogistiques, un agent possédant et combinant les prémisses d'un raisonnement pratique se comportera selon ce raisonnement (si rien ne l'en empêche), étant donné la nécessité de la conclusion quand il a combiné les prémisses. Cette thèse est celle d'Aristote, soutient la tradition, car pour lui la conclusion du syllogisme pratique est une action et parce qu'étant un modèle explicatif de l'action, le syllogisme pratique doit contenir tous les éléments requis pour rendre compte d'une action. Mais Dahl ne partage pas cet avis: il qualifie de triviale la thèse soutenue par les traditionalistes et ne cautionne pas leurs arguments. Dans la perspective alternative, lorsque le Stagirite précise en 1147 a 31 "si on le peut et que rien ne nous en empêche", il concède la possibilité pour un agent qui possède et combine les prémisses d'un syllogisme pratique de ne pas agir selon ce qu'il prescrit, et ce à cause d'une quelconque résistance ou obstacle. Il existe donc des gens qui, tout en reconnaissant ce que leur raisonnement prescrit, ne le font pas à cause d'un empêchement, lequel n'affecte en rien cette reconnaissance. Cela signifie que la conclusion du syllogisme n'est pas inévitablement une action (puisque l'on peut agir contre ce qu'il prescrit) et que l'empêchement dont parle Aristote doit être compris dans un sens général. Si en effet l'on soutient qu'il est possible de reconnaître la chose à faire en vertu du raisonnement pratique sans la faire

¹¹³ Idem.

uniquement à la condition d'en être empêché, et ce dans le seul sens externe ou physique du terme, alors on revient à la position traditionnelle, à la thèse du pouvoir de la connaissance (puisque'une fois l'obstacle levé, l'agent fait nécessairement ce qu'il sait devoir faire). Or dans la mesure où comme Dahl l'on comprend l'empêchement mentionné par Aristote comme incluant des facteurs internes (notamment le désir) cette thèse peut être récusée: l'*akratês* n'accomplit pas obligatoirement ce qu'il reconnaît devoir faire dans sa situation particulière, et ce parce que le désir qui l'en empêche lui appartient tout autant que sa reconnaissance du comportement à adopter. En fait, Dahl veut insister sur le conflit qu'est pour lui l'*akrasia* et qu'il situe entre la reconnaissance qu'a l'agent de ce qu'il doit faire – qui d'après lui est une connaissance sensible ou perceptuelle – et un désir ou une passion contradictoire. Cette notion de conflit, qui exclut la thèse du pouvoir de la connaissance et permet la "clear-eyed *akrasia*", est renforcée par le parallèle qui existe entre l'*akratês* et l'*enkratês*. Il est clair, en effet, dans le cas de l'*enkrateia*, qu'un conflit a lieu entre un raisonnement pratique et un désir, car pour être maître de soi, les deux éléments sont absolument nécessaires (il faut être maître de quelque chose). Le cas de l'*akrasia* est plus ambigu puisque le problème consiste précisément à évaluer la qualité du raisonnement de l'agent; or si l'on compare l'*akrasia* à son contraire, l'*enkrateia*, il est légitime de penser que le conflit est similaire dans les deux cas (il oppose raisonnement et désir) sauf en ce qui concerne l'issue: l'*akratês*, à l'inverse de l'*enkratês*, est vaincu par son désir.

Contrairement aux exégètes traditionnels, qui rapprochent la conception aristotélicienne de l'*akrasia* de celle de Socrate en se basant sur l'ignorance et en attribuant au Stagirite une thèse du pouvoir de la connaissance, l'interprétation alternative offerte par Dahl semble plus objective et équitable. Le fait est qu'elle accorde à Socrate que l'*akrasia* n'arrive pas en présence de la vraie science (la prudence d'après Dahl) et qu'elle reconnaît par ailleurs l'existence d'un conflit entre connaissance sensible (du comportement à adopter) et un désir contradictoire, ce qui fait intervenir une thèse du pouvoir du désir, laquelle rejoint l'opinion commune. Malgré cela, la position de Dahl n'est pas sans défaut: c'est qu'il fait davantage de concessions à Socrate qu'il n'y paraît. On ne peut certainement pas lui reprocher de reconnaître les lignes 1147 b 14-17 (de reconnaître que l'*akrasia* ne se produit pas en présence de la science au sens propre) d'autant plus qu'il définit cette science en des termes aristotéliciens, c'est-à-dire qu'il la donne comme étant la *phronêsis*, la sagesse pratique.

Cela dit, sa conception de l'*akrasia* en tant que conflit – sur laquelle il se base pour rejeter la thèse du pouvoir de la connaissance – a possiblement une orientation plus socratique qu'il ne veut bien le laisser voir. En effet, dans la mesure où la connaissance sensible n'est pas la science au sens propre (c'est ce qu'impliquent les propos d'Aristote en 1147 b 14-17, car l'*akrasia* se produit en présence de l'une et non de l'autre), le conflit avec le désir s'estompe. Comme il vient d'être mentionné, la connaissance sensible n'est pas l'égale de la connaissance au sens propre; n'ayant pas la même valeur, elles n'auront pas non plus la même efficacité lors du conflit avec le désir. Or un conflit qui oppose des éléments inégaux n'est pas vraiment un conflit, son issue étant tout à fait prévisible. Cela signifie donc que celui que Dahl situe entre la connaissance sensible et l'appétit n'a pas réellement lieu – ou du moins n'est pas aussi âpre qu'il l'affirme – puisque la première n'a pas l'efficacité requise pour se mesurer au dernier. Et si la connaissance sensible est à toute fin pratique un élément inerte, elle se compare à l'ignorance, ce qui revient à dire, comme Socrate, qu'un individu qui fait ce qu'il ne faut pas faire agit ainsi parce qu'il ignore le comportement à adopter, et non parce qu'il est vaincu par le désir. Dans le cas de Dahl, on peut parler de dérive socratique, étant donné qu'il cherchait à rapprocher le Stagirite de l'autre pôle de l'aporie, celui de l'opinion commune, qui prône la thèse du pouvoir du désir.

Évidemment, ce mémoire se propose de traiter des éléments de la solution d'Aristote au problème des rapports entre *akrasia* et connaissance *dans leur rapport avec la position socratique*. Mais il n'en demeure pas moins que, conformément à la méthode diaporématique, l'accord avec Socrate devait être partiel et non total (savoir que l'opinion commune devrait avoir une place dans la solution d'Aristote), ce qui – même dans le cas de Dahl, qui semble pourtant avoir une préférence pour l'opinion commune – paraît être une contrainte difficile à respecter. Supposons, pour être généreux envers Dahl, que son interprétation satisfait cette contrainte, c'est-à-dire qu'elle parvient à accorder le chapitre cinq à la fois avec le paradoxe socratique et avec l'opinion commune. Cela n'est toujours pas acceptable puisqu'il subsiste une difficulté: en admettant, comme le propose Dahl, que l'*akratês* agit contre sa connaissance sensible, on admet du même coup qu'il agit contre une opinion, car Aristote déclare, en 1147 b 9, que la prémisse qui porte sur un objet sensible est une opinion. Or cela contredit le premier paragraphe du chapitre cinq, où Aristote souligne l'inutilité des solutions qui se fondent sur la distinction entre science et opinion: "la doctrine d'après laquelle c'est en réalité

à l'encontre d'une opinion vraie et non d'un savoir véritablement scientifique que nous agissons dans l'intempérance, cette doctrine ne présente aucun intérêt pour notre raisonnement"(1146 b 24-25; trad. Tricot). Cela est dû au fait que cette doctrine se base sur la faible conviction que donnerait l'opinion par rapport à la science pour expliquer que ceux qui ne font qu'opiner sont plus enclins à agir contre leur jugement. Toutefois, le Stagirite fait remarquer qu'à cet égard, science et opinion ne se distinguent pas, car "[...] certains hommes ne sont pas moins convaincus des choses dont ils ont l'opinion que d'autres des choses dont ils ont la science [...]" (1146 b 29-30). Ainsi, l'influence socratique semble toujours présente, quoi que l'on fasse et peu importe la manière d'interpréter.

4. Conclusion

Qu'en est-il maintenant du rapport qu'Aristote entretient avec l'intellectualisme socratique? Parvient-il, dans le traitement qu'il offre de l'aporie concernant l'*akrasia* et la connaissance, à harmoniser ses deux éléments constitutifs, soit le paradoxe socratique et l'opinion commune? Si l'on s'appuie sur l'analyse qui précède, il faut admettre que le succès de cette entreprise est quelque peu discutable. Malgré tout ce qu'il présente de proprement aristotélicien, le chapitre cinq du livre VII de l'*EN* semble demeurer dans le sillage de l'intellectualisme moral. Quoique l'opinion commune soit une position très raisonnable et qu'elle paraisse avoir la faveur du Stagirite au départ, le chapitre cinq évolue nettement dans le sens d'un accord avec le paradoxe socratique. Ce paradoxe, que l'on peut condenser dans la fameuse formule "Nul n'agit mal sciemment", affirme la souveraineté de la raison¹¹⁴. De la même façon qu'il suffirait à un malade d'être informé des moyens lui permettant de guérir pour qu'il cesse ses comportements nuisibles, de la même façon il serait suffisant d'éclairer l'agent méchant sur ses intérêts véritables pour qu'il renonce à ses comportements méchants. Il y a toutefois deux objections majeures à cette doctrine, soit son caractère naïf et l'existence des regrets. Sa grande naïveté tient au fait qu'elle contredit certaines expériences morales: il existe des individus, en effet, qui semblent retirer beaucoup de plaisir en faisant le mal précisément parce que c'est le mal (ou en ne faisant pas le bien parce que c'est le bien). Si donc ces gens se réjouissent à l'idée d'agir contrairement au bien, c'est qu'ils savent déjà ce qu'est le bien et il est dès lors inutile de tenter de le leur enseigner. De plus, regretter une action et en souffrir implique que l'agent sait qu'il a mal agi (ou qu'il a agi moins bien qu'il ne le pouvait), ce qui rend inutile toute tentative visant à lui expliquer ce qu'est le bien. Ces deux exemples sont autant de raisons de croire que l'intellectualisme socratique est une thèse démentie par les faits, ce que le Stagirite constate lui aussi en 1145 b 27-28: "la théorie socratique est visiblement en désaccord avec les faits" (trad. Tricot)¹¹⁵.

L'intellectualisme moral n'est toutefois pas réfuté par ces deux objections; au contraire, il peut facilement fournir des réponses. Ainsi, même dans l'éventualité d'un échec de l'enseignement, il est possible de soutenir que l'agent est fou; en d'autres termes, l'échec de la stratégie informative

¹¹⁴ OGIEN (1993), pp. 3-5.

¹¹⁵ Gauthier et Jolif traduisent par "il est parfaitement évident que cette théorie est en contradiction avec l'expérience."

(éclairer le sujet sur le bien) ne signifie pas que la raison n'est pas souveraine, mais bien qu'elle est absente. Et selon la doctrine intellectualiste, celui qui éprouve du regret se dupe lui-même, savoir que dans les faits, quand il a accompli son geste, il ne savait pas – ou ne savait pas au sens fort – qu'il agissait mal. Au moment même de son action, sa connaissance du bien s'était éclipsée, était devenue partielle. Ce qui le confirme, c'est que s'il avait réellement su, il se serait bien comporté; or il a mal agi, donc il ne savait pas vraiment. Cette explication conserve aussi le principe de l'intellectualisme, à savoir la souveraineté de la raison. Cette fois, ce n'est pas l'absence de raison qui est invoquée (car celui qui regrette doit savoir un minimum) mais bien la possibilité qu'elle soit temporairement anesthésiée. Dans ce cas, rien ne sert d'informer le sujet sur la façon dont il se comporte (il le sait déjà); il faut plus simplement le réveiller. Cette métaphore du sommeil rappelle la stratégie d'Aristote (la distinction science en puissance/science en acte), mais elle permet aussi aux tenants de l'intellectualisme moral de sauvegarder leur doctrine, "car si tout le mal accompli est la conséquence d'une défaillance permanente ou provisoire de la raison, cela veut dire qu'aucun mal n'est fait sciemment, délibérément, dans la parfaite maîtrise de soi¹¹⁶." Ainsi, les deux objections tirées de l'expérience ne semblent avoir aucune prise sur le paradoxe socratique; il demeure intact, immunisé contre toute critique. Et cette immunité a à voir avec son caractère circulaire ou plutôt tautologique. Le paradoxe socratique se fonde sur le rapport logique, conceptuel, analytique qui existe entre le fait de juger bien, de vouloir et de faire¹¹⁷. En fait, dès lors qu'un agent juge bon de faire quelque chose, il veut aussi le faire et le fera si rien ne l'en empêche; il est tout à fait insensé pour qui que ce soit de dire qu'il juge bon de faire telle chose alors qu'il n'a pas l'intention de la faire, et d'affirmer qu'il désire une chose sans rien faire dans le but de l'obtenir.

C'est vraisemblablement à cause de ce lien logique que les explications du Stagirite s'avèrent insatisfaisantes. En effet, il ne fournit que des objections d'ordre physique ou psychologique (par exemple lorsqu'il compare l'*akratês* à quelqu'un d'endormi ou de fou), qui donc sont accidentelles face à une doctrine reposant sur une relation logique et nécessaire. De plus, ses arguments, loin de servir son point de vue, tendent plutôt à l'assimiler à celui de l'intellectualisme. C'est

¹¹⁶ OGIEN (1993), p. 5.

¹¹⁷ OGIEN (1993), p. 46.

particulièrement le cas de la comparaison de l'*akratês* avec l'homme endormi, ivre ou fou. Comme un même argument peut difficilement servir à défendre deux positions opposées et que celui du sommeil est utilisé par le Stagirite et par les intellectualistes, il faut nécessairement que l'un des deux ne s'en soit pas servi à bon escient. C'est Aristote, semble-t-il, qui a choisi un type d'argumentation ne servant pas sa position de façon adéquate. Ainsi qu'il a été noté ci-devant, la distinction science en acte/science en puissance et le parallèle avec l'homme ivre constitue une bonne défense de l'intellectualisme, car soutenir que celui qui agit mal a seulement une connaissance en puissance de ce qu'il doit faire signifie que sa connaissance comporte un manque, qu'elle est partielle. Or une telle connaissance s'apparente à l'ignorance, c'est-à-dire qu'en réalité, celui qui a mal agi ne savait pas vraiment comment se comporter, ce qui explique qu'il ait posé une mauvaise action. Et le problème persiste même si l'on tient compte de l'interprétation alternative. Celle-ci tente de dissocier Aristote et Socrate en soulignant que l'*akratês* sait ce qu'il devrait faire mais que ce savoir est incomplet. Cette incomplétude n'est cependant pas due à un savoir en puissance, mais à un savoir qui n'est pas suffisamment pratique ou intégré à la nature de l'agent, comme c'est le cas de celui qui commence l'étude d'une science. L'interprétation alternative peut tout de même s'entendre de façon intellectualiste: en effet, dans la mesure où la connaissance de ce qu'il faut faire est intégrée à la nature de l'agent, où sa connaissance est pratique (où il sait véritablement), il agira nécessairement de la façon dont il sait qu'il doit se comporter (l'*akrasia* deviendra chose impossible). Bref, que l'on interprète Aristote d'une façon ou d'une autre, "[...] tout ce qu'il semble proposer, c'est l'inventaire de formes de connaissance faible, partielle, tronquée, superficielle [...]"¹¹⁸. L'erreur de l'opinion commune est de confondre ces formes de connaissance avec des connaissances véritables; si elle voyait que celui qui se comporte mal ne sait pas vraiment, le paradoxe socratique lui apparaîtrait beaucoup moins choquant.

Le deuxième élément de réponse qu'apporte le Stagirite à l'aporie du rapport entre connaissance et *akrasia* est sa théorie du raisonnement pratique. Le fait que cet élément ne soit pas non plus entièrement satisfaisant se rapporte à son caractère pratique, et donc contingent, alors qu'il se veut une solution à un paradoxe de type logique. Mais à un autre égard, le raisonnement pratique,

¹¹⁸ OGIEN (1993), p. 245.

compris sous un certain angle, revêt des connotations socratiques. Il s'agit ici de la correspondance établie par Aristote entre le syllogisme pratique et le syllogisme théorique (1147 a 26-32). De la même façon que l'âme affirme nécessairement la conclusion lorsque deux prémisses engendrent une seule proposition, de la même façon l'action suit immédiatement des prémisses relatives à la production: l'agent qui peut agir (que rien n'empêche d'agir) accomplira nécessairement l'action. Or cette association entre savoir et action, cet enchaînement nécessaire¹¹⁹ rappelle étrangement la doctrine socratique de la vertu-science, d'après laquelle la connaissance est la condition nécessaire et suffisante de la vertu. En d'autres termes, il suffit de savoir ce qu'est le bien pour automatiquement conformer sa conduite au bien, pour bien agir; en fait, la connaissance du bien détermine l'action. Le deuxième argument d'Aristote est donc récupérable dans une perspective intellectualiste, puisque l'action est le résultat obligé d'une réflexion, le reflet exact de la connaissance de l'agent. Et soutenant que l'action résulte nécessairement du syllogisme pratique, la possibilité de l'*akrasia* est exclue du même coup, thèse on ne peut plus socratique s'il en est une.

Le troisième argument du Stagirite, concernant le désir, ne parvient pas à dénouer le paradoxe socratique, quelle que soit la façon dont on l'interprète. D'une part, si on donne le désir comme opposant de la raison lors du conflit qu'est l'*akrasia*, cela veut dire qu'il (le désir) l'emporte sur la raison ou, en d'autres termes, que l'*akratês* est vaincu par le désir. Cette thèse est toutefois à la merci du danger que représente l'*akrasia* généralisée. D'autre part, si le désir est défini en tant que raison la plus faible, il est difficile de concevoir comment il pourrait l'emporter sur une raison plus forte ou meilleure; de ce point de vue, Socrate a nécessairement raison. Il est par ailleurs inutile de cloisonner les facultés de l'âme afin de résoudre le problème, c'est-à-dire de soutenir que la connaissance du bien relève d'une faculté alors que la motivation et le désir relèvent d'une autre, et que ces facultés sont étanches. Bien que cet argument permette d'expliquer pourquoi la connaissance est insuffisante à déterminer l'action, l'intellectualisme peut facilement le rejeter. Pour ce faire, il n'a qu'à souligner ses conséquences fâcheuses, à savoir la disparition de la notion de responsabilité morale. En effet, poser l'hypothèse de l'absence d'influence de la raison sur le désir ou la motivation rend l'éloge et le blâme tout à fait injustifiables; les "agents" subiraient les actions, ce qui rendrait

¹¹⁹ OGIEN (1993), p. 47.

farfelue toute imputation de responsabilité ou de culpabilité¹²⁰. Force est donc de constater que les arguments dont se sert Aristote pour montrer que la vérité ne se trouve pas toute du côté de Socrate peuvent être utilisés contre lui. Si on ajoute à cela l'accord qui survient entre les deux penseurs en 1147 b 14, on doit admettre de deux choses l'une: soit Aristote a une position distincte de celle de Socrate mais n'a pas choisi les bons arguments pour la défendre, soit il se range à l'avis de son prédécesseur malgré ce qu'il en dit au chapitre trois du livre sept. Comme le remarque très bien Ogién, il est difficile, face à ce dilemme,

de nier qu'il y a quelque chose de profondément décevant dans le traitement aristotélicien du paradoxe socratique. Certains ont préféré conclure qu'au fond de lui-même, Aristote adhérerait pleinement à l'intellectualisme moral et qu'il essayait seulement de sauver le paradoxe socratique à sa façon habituelle [...], détournée, prudente, soucieuse surtout de ne pas heurter de front les opinions communes¹²¹."

Mais si Aristote est réellement un intellectualiste, cela implique qu'il nie l'existence et même la possibilité de l'*akrasia*. Or ce n'est pas du tout l'impression que l'on ressent à la lecture du livre VII en général et du chapitre cinq en particulier. À ce compte d'ailleurs, Aristote aurait consacré presque un livre de l'*Éthique à Nicomaque* à un phénomène dont il nierait l'existence, ce qui semble assez peu vraisemblable¹²². Dans une perspective plus optimiste, c'est-à-dire qui refuse la plate réduction à l'identité des thèses socratique et aristotélicienne, qui confère une certaine intelligibilité au phénomène de l'*akrasia* et qui rétablit la notion de responsabilité morale, il est intéressant d'analyser le problème sous son aspect juridique. Afin de mettre les choses en place, précisons que le lien logique que pose l'intellectualisme entre le meilleur jugement et l'action entraîne une conséquence assez choquante: il donne aux agents la liberté concernant leurs bonnes actions, mais pas en ce qui concerne leur actions blâmables; il s'agit de l'indulgence socratique¹²³, qui définit l'action comme le fait d'agir conformément à son meilleur jugement et qui considère comme une contradiction

¹²⁰ OGIEN (1993), p. 6.

¹²¹ p. 304.

¹²² ROBINSON (1955), p. 261.

¹²³ Qui n'est toutefois pas totale, puisque Socrate justifie tout de même le châtement dans le *Gorgias*.

l'expression "agir mal" ou "agir contrairement à son meilleur jugement". Ce type particulier d'indulgence est en fait une forme de déterminisme partiel qu'Ogien exprime par la paire de phrases "Nul n'est méchant de son plein gré" et "Nul n'est bienheureux malgré lui"¹²⁴. D'après lui, cette façon de distribuer la responsabilité est incohérente d'un point de vue aristotélicien car un agent est responsable ou irresponsable, et il l'est entièrement dans les deux cas, c'est-à-dire que sa responsabilité ou son irresponsabilité s'applique à la fois à ses bonnes et à ses mauvaises actions (*EN* III 7). Autrement dit, les deux sont liés: si celui qui agit est responsable ou auteur de ses actions, elles lui appartiennent toutes, peu importe qu'elles soient vertueuses ou vicieuses. Toutefois, dans les faits, ce sont les actions fautives qui intéressent le plus. En effet, le degré de responsabilité d'un individu face à de belles actions importe peu car les éloges et les récompenses ne sont pas des préoccupations majeures dans les domaines juridique et moral. D'un point de vue légal, la question de la responsabilité ne regarde que les actions blâmables, la justice n'ayant pas pour fonction de récompenser les belles actions, mais de punir les mauvaises. On constate donc, selon l'analyse d'Ogien, qu'Aristote a une conception asymétrique de la vie morale et légale en ce sens que seule la liberté du mal importe, ce qui peut être exprimé par les deux adages suivants: "Nul n'est bienheureux de son plein gré" et "Nul n'est méchant malgré lui"¹²⁵.

Il est clair, si l'on compare les deux paires de formules ci-haut, qu'Aristote et Socrate s'opposent quant à la responsabilité des bonnes et des mauvaises actions. Dans une perspective socratique, le bien qu'un agent fait lui est toujours attribuable alors que le mal n'est jamais volontaire. Pour Aristote, au contraire, il est tout à fait possible de ne pas être heureux malgré beaucoup d'efforts et aussi d'être bon (ou rationnel) de façon involontaire: c'est ce qui arrive aux prophètes, aux enthousiastes, aux inspirés et aux chanceux¹²⁶. En effet, rappelons qu'un homme conduit par la raison est un homme heureux car pour le Stagirite, le bonheur est une activité conforme à la raison. Or un homme complètement rationnel ne peut exister parce qu'un tel degré de rationalité est l'apanage de la divinité seule. L'homme tel qu'il est se situe entre le bestial et le divin:

¹²⁴ OGIEN (1993), p. 279; voir aussi *EN*, III, 7, 1113 b 15.

¹²⁵ *Idem*.

¹²⁶ *Ethique à Eudème*, 1225 a 25-30, mentionné par OGIEN (1993), p. 290.

sa raison est imparfaite, ce qui explique que l'action bonne, entièrement rationnelle constitue plus un idéal qu'un but à atteindre. Ne pouvant être uniquement du ressort humain, les actions bonnes sont donc nécessairement réalisées sous l'influence divine. Ainsi, lorsque l'on soutient que nul n'est bienheureux de son plein gré, on veut dire que s'il arrive à un agent de bien agir, c'est qu'alors il est semblable à un prophète ou à un enthousiaste: le bien n'étant pas à sa portée, il a besoin pour le faire d'un don, d'une grâce, d'une intervention divine¹²⁷. C'est de cette façon que les actions rationnelles peuvent être involontaires ou, autrement dit, que nous ne sommes pas responsables de nos bonnes actions. Laissant à la divinité la responsabilité des bonnes actions et attribuant aux hommes celles des mauvaises, Aristote crée une inégalité qui permet d'opposer son point de vue à celui de Socrate, d'après lequel l'homme est responsable de ses bonnes actions mais non de ses mauvaises.

Cette dernière manière de répartir la responsabilité a des conséquences assez gênantes: un agent, s'il fait le bien, est digne de recevoir des éloges alors que rien ne peut lui être reproché s'il agit mal. Dans la perspective socratique, effectivement, les mauvais comportements découlent de l'ignorance, ce qui devait rendre tout blâme ou châtement injustifié, puisque l'agent ne sait pas vraiment ce qu'il fait. Ainsi, personne ne commet jamais le mal sciemment ou, pour le dire différemment, l'*akrasia* n'existe pas. Refusant ces conséquences fâcheuses – et suivant en cela l'opinion commune – Aristote endosse une thèse inversée par rapport à celle de Socrate, qu'Ogien qualifie de déterminisme partiel inversé. Cette thèse est inégale en ce sens qu'elle se préoccupe surtout de la responsabilité du mal au détriment de celle du bien; en d'autres termes, elle cherche un fondement rationnel au blâme et au châtement, ce qui lui confère un caractère plus modeste que la doctrine socratique, qui elle semble vouloir disculper tous ceux qui agissent mal. D'une part, les partisans du paradoxe socratique attribuent tout le mérite à l'agent qui pose de bonnes actions tout en niant sa responsabilité face aux mauvaises; d'autre part, la thèse aristotélicienne, plus "juridique", est avant tout concernée par la liberté du mal et reste indifférente devant la responsabilité du bien. Cette conception est d'ailleurs assez près de l'opinion courante puisqu'elle consiste à adopter une attitude modeste. En effet, le succès et la réussite d'un individu dépendent rarement de lui seul; la chance peut avoir joué un rôle et il est fort probable que cet individu ait reçu l'aide et l'appui de

¹²⁷ OGIEN (1993), p. 291.

plusieurs autres personnes pour y arriver. Par conséquent, ce serait faire preuve de démesure que de s'attribuer à soi seul tout le mérite et de ne pas reconnaître la contribution des autres. Parallèlement, il serait tout à fait ignoble de ne pas admettre sa part de responsabilité lorsqu'on a causé du tort. "Nous avons donc tendance à juger vertueux le refus de la responsabilité du bien (c'est une forme de modestie) et vicieux le refus de la responsabilité du mal (c'est une forme de lâcheté). Et cette asymétrie est exactement celle qui s'exprime dans la formule: "Nul n'est bon volontairement" et celle qui l'accompagne [...]: "Nul n'est méchant involontairement"¹²⁸. " C'est le deuxième membre de cette formule qui préoccupe Aristote, c'est-à-dire que c'est la question de la responsabilité du mal qui importe vraiment, et non celle du bien.

Ce type précis de déterminisme partiel – d'après lequel l'agent est libre de faire le mal mais est déterminé par une force extérieure lorsqu'il agit bien – permet de départager les positions socratique et aristotélicienne et justifie la notion de responsabilité morale. Cette justification s'articule de la manière suivante: il suffit, pour attribuer à un agent une forte présomption de responsabilité, qu'un de ses actes soit considéré comme mauvais. En effet, en vertu du second axiome ci-haut, quand un mal est subi, quelqu'un en est auteur ou responsable. Il faut noter ici que cette imputation de responsabilité est accordée sans égard à ce qu'en pense l'agent concerné: il s'agit d'un genre de convention, de fiction morale dont l'unique fonction est de justifier le blâme¹²⁹. Il importe toutefois de comprendre que cette attribution n'est pas systématique, savoir que le déterminisme partiel inversé ne dit pas que toute action mauvaise ou blâmable est nécessairement volontaire. Si on veut se garder du piège de l'*akrasia* généralisée que cela induit (faire de toutes les actions mauvaises des actions délibérées), l'on se doit d'être plus modéré et de soutenir que l'action mauvaise, plutôt que d'entraîner automatiquement la responsabilité, entraîne une forte présomption de responsabilité, dont l'agent pourra dans certaines conditions être acquitté.

Cela dit, il n'est pas évident que la façon dont Ogién interprète la position d'Aristote (le déterminisme partiel inversé modeste) parvienne à rendre le phénomène de l'*akrasia* intelligible. Bien qu'elle permette la justification du blâme et la distinction des points de vue socratique et

¹²⁸ OGIEN (1993), p. 298.

¹²⁹ OGIEN (1993), p. 297.

aristotélicien, cette interprétation ne constitue pas une explication de l'*akrasia*. En fait, l'adage "nul n'est méchant malgré lui" pose l'*akrasia* comme une fiction morale destinée à fonder rationnellement la notion de responsabilité. Faute de pouvoir prouver son existence réelle, on la suppose en affirmant qu'elle est nécessaire à la justification d'un autre phénomène. La chose est assez ennuyante pour ceux qui attendaient de la part du Stagirite une démonstration directe de l'existence de l'*akrasia*. Sous ce rapport, le paradoxe socratique "nul n'est méchant de son plein gré" ou "nul ne fait le mal sciemment" fait meilleure figure. Effectivement, son immédiateté, son caractère tautologique le rend plus fort que les nombreuses tentatives d'explication de l'*akrasia*, qui se butent d'ailleurs souvent aux objections de type socratique. Quoi qu'en dise Ogien, son interprétation en termes de déterminisme partiel inversé ne résout pas totalement le problème de l'*akrasia* en ce sens qu'elle ne propose pas d'explication; elle se borne à poser son existence comme nécessaire. De ce fait, la position d'Aristote n'est pas de nature descriptive, mais bien de nature interprétative. À l'instar du paradoxe socratique, elle est "[...] un principe d'interprétation, une norme qui guide notre compréhension des choses et non une proposition qui sert à les décrire¹³⁰." Les deux penseurs cherchent donc à interpréter l'action humaine, à l'aide toutefois de postulats qui paraissent s'opposer: l'un, intellectualiste, soutient le pouvoir de la connaissance et, de façon corollaire, l'impossibilité de l'*akrasia*; l'autre, plus près du sens commun, tente de trouver d'autres sources de motivation afin de rendre l'*akrasia* possible. D'où l'impression de contradiction lorsque Aristote, au chapitre cinq du livre VII, se déclare d'accord avec son prédécesseur. Mais faut-il vraiment sauver Aristote de toute trace d'intellectualisme? Il semble que non, car si tel était le cas, toutes les actions deviendraient incompréhensibles: ce serait le règne de l'*akrasia* universelle. En effet, dans la mesure où il ne subsisterait rien de l'intellectualisme moral – c'est-à-dire où il n'y aurait plus aucun lien entre le savoir et l'action – les comportements ne présenteraient plus de signification. Un renoncement total à toute forme d'intellectualisme a des conséquences absurdes, contraires au sens commun: c'est qu'il fait en sorte que jamais une action ne pourra être le résultat d'une décision ni correspondre à une intention¹³¹. Par conséquent, malgré les inconvénients que cela cause, l'on se doit

¹³⁰ OGIEN (1993), p.306.

¹³¹ OGIEN (1993), p. 19.

d'admettre que le Stagirite est au moins partiellement d'accord avec l'intellectualisme de Socrate, d'autant plus qu'il affirme lui-même cette convergence et que sa méthode l'exige. Un tel amalgame – celui de deux positions radicalement opposées – ne se fait pas sans difficulté; ainsi, le chapitre cinq ne présente peut-être pas toute la cohésion que l'on souhaiterait y retrouver, mais il a le mérite d'offrir une synthèse qui tente d'intégrer les principaux éléments de chaque point de vue.

Bibliographie

1. Les paradoxes socratiques

Œuvres

PLATON, *Œuvres complètes*, vol. I, trad. L. ROBIN (1950), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

—, *Œuvres complètes*, vol. III, 1^{re} partie: *Protagoras*, trad. A. CROISSET (1923), Paris, Les Belles Lettres.

Commentaires

ANTON, J. & PREUS, A. (1989) (ed), *Essays in ancient Greek philosophy, III: Plato*, Albany, N. Y. State University of New York Press.

BAMBROUGH, R. (1960), "Socratic Paradox", *The Philosophical Quarterly*, vol. 10, n° 41, pp. 289-300.

BENSON, H. H. (1991), *Essays on the philosophy of Socrates*, New York, Oxford University Press.

BOUTROUX, E. (1989) (éd.), *Leçons sur Socrate*, éd. par GRAMONT, J., Paris, Edition Universitaire.

CANTO, M. (1993), "Les paradoxes de la vertu: remarques sur la philosophie morale de Platon", *Problèmes de la morale antique: sept études*, réunies par DEMONT, P., Université d'Amiens, Faculté des lettres, Centre de recherche sur l'antiquité grecque et latine.

CROPSEY, J. (1991-1992), "Virtue and knowledge: on Plato's *Protagoras*", *Interpretation*, vol. 19, pp. 137-155.

DYSON, M. (1976), "Knowledge and hedonism in Plato's *Protagoras*", *Journal of Hellenic Studies*, vol. 96, pp. 32-45.

- FERRARI, G. R. F. (1992), "Akrasia as neurosis in Plato's *Protagoras*", Proceedings of the Boston Area Colloquium in ancient philosophy VI, éd. par CLEARLY, J. & SHARTIN, D. C., Lanham, Md University Press of America, pp. 115-150.
- GALLOP, D. (1964), "The Socratic paradox in the *Protagoras*", *Phronesis*, vol. 9, pp.117-129.
- GOMEZ-LOBO, A. (1994), *The foundations of Socratic ethics*, Indianapolis, Hackett.
- GOWER, B., & STOKES, M. C. (1992) (ed.), *Socratic questions: new essays on the philosophy of Socrates*, New York, Routledge, pp. 122-152.
- GULLEY, N. (1968), *The philosophy of Socrates*, Londres, Macmillan, pp. 75-164.
- (1971), "Socrates' thesis at *Protagoras* 358 b-c", *Phoenix*, vol. 25, p.118-123.
- IRWIN, T. (1977), *Plato's moral theory*, Oxford, Clarendon Press.
- (1995), *Plato's ethics*, New York, Oxford University Press.
- KINCAID, D. G. (1979), *Weakness of will and Platonic knowledge*, Thèse, Université de Californie (microfilm).
- KLOSKO, G. (1979), "Toward a consistent interpretation of the *Protagoras*", *Archiv für Geschichte der philosophie*, vol. 61, pp. 125-142.
- (1980), "On the analysis of *Protagoras* 351b-360e", *Phoenix*, vol. 34, pp. 307-322.
- KRAUT, R. (1992) (ed.), *The Cambridge companion to Plato*, Cambridge, C. U. P.
- LESSES, G. (1983), "Practical Reasoning, Weakness and Plato's Republic", *Southwest Philosophical Studies*, vol. 8, n° 3, pp. 51-57.
- MELE, A. R. (1996), "Socratic akratic action", *Philosophical papers*, vol. 25, n° 3, pp. 149-159.
- MOREAU, J. (1978), "Le paradoxe socratique", *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 110, pp. 269-279.
- MORRIS, T. F. (1989-1990), "The argument in the *Protagoras* that no one does what he believe to be bad", *Interpretation*, vol. 17, pp. 291-304.
- NAKHNIKIAN, G. (1973), "The first Socratic paradox", *Journal of the history of philosophy*, vol. 11, pp. 1-19.

- PENNER, T. (1996), " Knowledge VS true belief in the Socratic psychology of action", *Apeiron*, vol. 29, n° 3, pp. 199-230.
- (1997), "Socrates on the strength of knowledge: *Protagoras* 351b-357e", *Archiv für Geschichte der philosophie*, vol. 79, n° 2, pp. 117-149.
- (1990), "Plato and Davidson: parts of the soul and weakness of will", in COPP, D. (éd.), *Canadian Philosophers: Celebrating Twenty Years of the Canadian Journal of Philosophy* Supplementary Volume 16 of the *Canadian Journal of Philosophy*, pp. 35-74.
- REILLY, R. (1977), "Socrates moral paradoxes", *Southwestern Journal of philosophy*, vol. 8, pp. 101-107.
- RESHOTKO, N. (1992), "The Socratic theory of motivation", *Apeiron*, vol. 25, pp. 145-170.
- ROBERTS, J. (1987), "Plato on the causes of Wrong doing in the *Laws*", *Ancient Philosophy*, vol. 7, pp. 23-37.
- RORTY, A. (1970), "Plato and Aristotle on belief, habit and akrasia", *American Philosophical Quarterly*, vol. 7, pp. 50-71.
- SANTAS, G. (1964), "The Socratic Paradoxes", *The Philosophical Review*, vol. 73, pp. 147-164.
- (1966), "Plato's *Protagoras* and explanations of weakness", *Philosophical Review*, vol. 75, pp. 3-33.
- SELLARS, W. (1970), "On knowing the better and doing the worse", *International philosophical Quarterly*, vol. 10, pp. 5-19.
- SILVER, J. H. (1996), "Wrong doing and ignorance: Socrates defended", *Philosophy Today*, vol. 4, n° 4, pp. 496-503.
- STOCKS, J. L. (1913), "The argument of Plato, *Protagoras* 352 b-356 c", *Classical Quarterly*, vol. 7, pp. 100-104.
- TILES, J. E. (1977), "The combat of passion and reason", *Philosophy*, vol. 52, pp. 321-330.
- VLASTOS, G. (1969), "Socrates on akrasia", *Phoenix*, vol. 23, pp. 71-88.
- (1971), *The philosophy of Socrates; a collection of critical essays*, Garden City (N. Y.), Anchors Books.

— (1994), *Socratic Studies*, Cambridge, C.U.P.

— (1994), *Socrate, ironie et philosophie morale*, Paris, Aubier.

— (1997), "Socrate", *Philosophie grecque*, éd. par M. CANTO-SPERBER, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 124-144.

WILSON, J. R. S. (1977), "Reason's rules and vulgar wrong-doing", *Dialogue*, vol. 16, pp. 591-604.

ZEYL, D. J. (1980), "Socrates and hedonism, *Protagoras* 351b-358d", *Phronesis*, vol. 25, pp. 250-269.

2. Le problème de l'akrasia chez Aristote

Œuvres

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. TRICOT (1994), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

—, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF (1970), Louvain, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain.

—, *The Ethics of Aristotle*, éd. et notes J. BURNET (1973), New York, Arno Press.

—, *La Métaphysique*, trad. J. TRICOT (1991), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

—, *De l'âme*, trad. R. BODÉÛS (1993), Paris, Garnier-Flammarion.

Commentaires

ANSCOMBE, G. E. M. (1965), "Thought and Action in Aristotle's", in *New Essays on Plato and Aristotle*, éd. par BAMBOROUGH, R., Routledge and Kegan Paul, Londres, pp. 143-158.

AUBENQUE, P. (1963), *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France.

— (1961), "Sur la notion aristotélicienne d'aporie", *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie de l'université de Louvain.

ANTON, J. & PREUS, A. (1991) (éd.), *Essays in ancient Greek philosophy, IV: Aristotle's Ethics*, Albany, N. Y. State University of New York Press, pp. 143-157 et 179-192.

ACKRILL, J. L. (1978), "Aristotle on action", *Mind. A Quarterly Review of psychology and philosophy*, vol. 87, pp. 595-601.

BARNES, J. (1995) (éd.), *The Cambridge companion to Aristotle*, Cambridge, C.U.P.

BOGEN, J. & MORAVCSIK, J. (1982), "Aristotle's forbidden sweets", *Journal of the history of philosophy*, vol. 20, pp. 111-127.

BROADIE, A. (1974), "Aristotle on rational action", *Phronesis*, vol. 19, pp. 70-80.

BROADIE, S. (1991), *Ethics with Aristotle*, Oxford, Oxford University Press.

CHAPPELL, T. D. J. (1995), *Aristotle and Augustine on freedom: two theories of freedom, voluntary action and akrasia*, New York, St-Martin's Press.

- CHARLES, D. (1984), *Aristotle's philosophy of action*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press.
- CHARLTON, W. (1988), *Weakness of Will. A Philosophical Introduction*, Oxford, Blackwell, pp. 34-59.
- CYZYK, M. (1990), "Harmatia, akrasia, ignorance and blame in Aristotle philosophy", *Kinesis*, vol. 20, n°1, pp. 17-38.
- DAHL, N. O. (1984), *Practical reason, Aristotle and weakness of the will*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- ENGEL, P. (1984), "Aristote, Davidson et l'akrasia", *Philosophie*, vol. 3, p. 11-20.
- ENGLERT, W. G. (1981), *Aristotle and Epicurus on voluntary action*, Thèse, Stanford University, Palo Alto, Californie (microfilm).
- EVEN-GRANBOULAN, G. (1976), "Le syllogisme pratique chez Aristote", *Etudes philosophiques*, pp. 57-78.
- FAIRBROTHER, W. H. (1897), "Aristotle's Theory of Incontinence: A contribution to Practical Ethics", *Mind*, vol. 6, pp. 359-370.
- FLANNERY, K. L. (1995), "The Aristotle's first principle of practical reason", *Thomist*, vol. 59, n° 3, pp. 441-464.
- GAUTHIER, R. A. (1973), *La morale d'Aristote*, Paris, P. U. F.
- GOBRY, I. (1995), *La philosophie pratique d'Aristote*, Lyon, P. U. L.
- GOSLING, J. B. C. (1990), *Weakness of the will*, Londres; New York, Routledge.
- (1993), "Mad, drunk or asleep?: Aristotle's akratic", *Phronesis*, vol. 38, pp. 98-104.
- GRANT, C. K. (1956), "Akrasia and the criteria of assent to practical principle", *Mind*, LXV, pp.400-407.
- HARDIE, W. F. (1980), *Aristotle's ethical theory*, Oxford, Clarendon Press.
- HEINAMAN, R. (1986), "The NE on knowledge and voluntary action", *Phronesis*, vol. 31, pp. 128-147.
- IRWIN, T. (1988), "Some rational aspects of incontinence", in *Aristotle's ethics*, éd. par ROCHE, T. D., *Southern Journal of Philosophy* (supplément Spindel Conference 1988), pp. 49-102.

- JACKSON, R. (1942), "Rationalism and Intellectualism in the Ethics of Aristotle", *Mind*, vol. 51, pp. 343-360.
- KENNY, A., (1966) "The Practical Syllogism and Incontinence", *Phronesis*, vol. 11, 163-184.
- (1979), *Aristotle's theory of will*, New Haven, Yale University Press.
- KEYT, D. (1978), "Intellectualism in Aristotle", *Paideia*, pp. 138-157.
- LAWRENCE, G. (1988), "Akrasia and clear-eyed akrasia in NE VII", *Revue de philosophie ancienne*, vol.6, pp. 77-106.
- McCONNELL, T. (1975), "Is Aristotle's account of incontinence inconsistent?", *Canadian Journal of philosophy*, vol. 4, pp. 635-651.
- McKERLIE, D. (1991), "The practical syllogism and akrasia", *Canadian Journal of philosophy*, vol. 21, n°3, pp. 299-321.
- MELE, A. R. (1981), "Aristotle on Akrasia and Knowledge", *The Modern Schoolman. A Quarterly Journal of philosophy*, vol. 63, pp. 137-157.
- (1985), "Aristotle on akrasia, eudaimonia and the psychology of action", *History of Philosophy Quarterly*, vol. 2, pp. 375-393.
- MESSNER, A. R. (1988), *Aristotle's theory of moral weakness: A new look*, Thèse, Université du Missouri, Columbia (microfilm).
- MILLER, F. D. (1984), "Aristotle on rationality in action", *Review of Metaphysic*, vol. 37, pp. 499-526.
- MILO, R. (1966), *Aristotle on Practical Knowledge and Weakness of Will*, Paris, Mouton.
- MOONEY, P. J. (1996), *The significance of epithumiai in Aristotle's account of akrasia*, Thèse, Université du Wisconsin, Madison (microfilm).
- MORTIMORE, G. (1971) (éd.), *Weakness of Will*, Londres, Macmillan.
- MULHERN, J. J. (1974), "Aristotle and the Socratic paradoxes", *Journal of the History of Ideas*, vol. 35, pp. 293-299.
- OGIEN, R. (1993), *La faiblesse de la volonté*, Paris, P. U. F.
- RITCHIE, D. G. (1897), "Aristotle's Explanation of Akrasia", *Mind*, vol. 6, pp. 536-541.

- ROBINSON, R. (1955), "L'acrasie, selon Aristote", *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, vol.145, pp. 261-280.
- RORTY, A. O. (1980), "Akrasia and Pleasure: *Nicomachean Ethics*, Bk. 7", *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, California University Press, p. 267-284.
- SANTAS, G., (1969) "Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia", *Phronesis*, vol. 14, pp. 162-189.
- SCALTSAS, T. (1986), "Weakness of the will in Aristotle's *Ethics*", *Southern Journal of Philosophy*, vol.24, n° 3, pp. 375-382.
- SNIDER, E. (1986), "Akrasia according to NE", *The Modern Schoolman. A quarterly Journal of philosophy*, vol. 63, pp. 267-274.
- VOLLMER, A. A. (1974), *Weakness of will. Plato and Aristotle*. Thèse, California State University, Long Beach (microfilm).
- WALSH, J. J. (1963), *Aristotle's conception of moral weakness*, New York, Columbia University Press.
- WEISBERG, D. E. (1971), *Aristotle on akrasia*, Thèse, University of Michigan, Ann Arbor (microfilm).
- WIGGINS, D. (1980), "Weakness of Will, Commensurability, and the Object of Deliberation and Desire", in *Essays on Aristotle's Ethics*, éd. par RORTY, A., Berkeley, California University Press, pp. 241-265.