

L'Acte Volontaire et la Théorie Aristotélicienne de l'Action

Marco Zingano (USP)

Aristotle's doctrine of voluntary actions differs as it is examined in the *Eudemian* and in the *Nicomachean Ethics*. For in the first, but not in the second, it displays as one of its conditions that the agent can not to do what she is about to do, and consequently voluntariness is put under the heading of what depends on thought. In the *Nicomachean Ethics*, however, this condition no more characterizes voluntariness, and the reference to what depends on thought is dropped out of the text. The main target of this paper is to elucidate this difference; some comments are also made to *De motu animalium* 11.

Je voudrais évoquer ici un trait qui concerne le problème de la théorie de l'action chez Aristote, dans le but de montrer comment sa réflexion sur l'action se fait entre autres choses par la recherche d'un cadre aussi neutre que possible pour l'examen de l'agir, dont l'aboutissement est l'insertion de l'analyse de l'acte humain au sein d'une théorie globale du mouvement des animaux. Il est à remarquer que, simultanément, Aristote prend soin de garder une place privilégiée pour l'action morale à l'intérieur de ce cadre, puisque l'action morale réussie reste le cas paradigmatique ou achevé de l'agir en tant que tel.¹

– I –

Pour commencer, je voudrais prendre appui sur quelques remarques que Bernard Williams avait faites sur la dépendance que la théorie de l'action chez Platon et Aristote avait d'une perspective typiquement éthique. Je voudrais reprendre ses

¹ Une première version de ce texte a été lue à Paris, dans le Colloque *Aristote : Causes et Actions*, organisé par Cristina Viano, en décembre de 2008. Je remercie en particulier à Cristina Viano, Carlo Natali, André Laks, Maddalena Bonelli, Pierre-Marie Morel et Jean-Louis Labarrière pour les remarques qui m'ont été faites.

remarques afin d'esquisser ma position par contraste avec elles. J'espère pouvoir montrer que, au moins pour Aristote, la théorie de l'action ne se fait pas sous une mainmise conceptuelle de la philosophie morale, qui l'aurait ainsi dénaturisée, mais est plutôt envisagée comme devant permettre une réflexion sur la bonne action humaine (en termes bien entendu moraux), tout en restant une doctrine qui se veut neutre (autant que possible) dans la perspective d'une étude sur les mouvements des animaux, plus précisément : sur ces mouvements qui rendent les animaux en quelque sorte αὐτὰ ἑαυτὰ κινούντα, *pouvant se mouvoir d'eux-mêmes*.

Je commence par une série de citations de Bernard Williams. Dans la première, il nous propose un clivage entre les anciens et les modernes déjà chez les Grecs, c'est-à-dire un clivage entre Homère et ses compagnons, y compris – et surtout – le théâtre tragique, d'une part, et, d'autre part, la philosophie qui s'inaugure à Athènes sous la tutelle de Platon et d'Aristote. Il y a, pour lui, quelque chose qui se perd dans ce passage vers la pensée classique, laquelle dorénavant marque toute pensée, ou presque :

The idea is rather that the functions of the mind, above all with regard to action, are defined in terms of categories that get their significance from ethics. This is an idea that is certainly lacking in Homer and the tragedians. It was left to later Greek thought to invent it, and it has scarcely gone away from us since.²

Cette dépendance d'une éthique pour toute théorie de l'action (et en conséquence le fait que la psychologie morale soit placée comme le centre ou le point focal vers où convergent toutes les notions concernant l'action), Bernard Williams la veut inventée ou créée en sa grandeur par Platon (avec sa tripartition de l'âme) :

The tripartite division of the soul in the *Republic* is the earliest full expression of it, and one of the most extreme.³

Cette dépendance pourtant est tout aussi valable pour Aristote, selon Bernard Williams. D'après lui, l'analyse aristotélicienne de l'acrasie en est un signe on ne peut plus clair, puisque justement l'acrasie est définie en termes moraux : on sait ce qui est (moralement) adéquat ou mieux à faire, néanmoins on cède aux passions et on agit en direction contraire. Aristote, en effet, fait mention, dans sa discussion de l'acrasie, du cas de Néoptolème selon le *Philoctète* de Sophocle ; or, pour Aristote,

² Williams, B. *Shame and Necessity* (University of California Press, 1993), p. 42.

³ *Idem, ibidem*.

Neoptolème ne commet nullement un acte d'acrasie, quoiqu'il agit contre sa propre opinion (qui était celle de tromper Philoctète). En effet, puisque Neoptolème agit contre ce qu'il avait décidé de faire (à savoir, tromper Philoctète) parce qu'il lui était pénible de mentir, si cela était un cas d'acrasie, on aurait de la sorte une « bonne acrasie » (σπουδαία ἀκρασία, *EN* VII 1146a19), ce qu'Aristote refuse catégoriquement. L'acrasie, pour lui, reste sous l'empreinte morale d'une action (moralement blâmable) qui va contre ce qu'on a reconnu rationnellement comme le meilleur (d'un point de vue moral) ; c'est au moins ce qu'Aristote affirme expressément à *EN* VII 1151b17-21, en étroite liaison avec la pièce de Sophocle. Tout acte d'acrasie est moralement blâmable, car la notion même d'acrasie est conçue en des termes moraux, en sorte qu'il n'est pas envisageable conceptuellement une « bonne acrasie ».

Cette dépendance, d'ailleurs, devient en effet particulièrement frappante quand on met en contraste l'analyse aristotélicienne de l'acrasie avec les considérations proposées par Donald Davidson, qui voulait justement faire sortir l'acrasie du cadre d'une analyse fondamentalement morale et la mettre sous une perspective neutre d'agir contre ses croyances⁴. Pour Bernard Williams, alors, si nous voulons, chez les Anciens, détacher la théorie de l'action de cette mainmise de la psychologie morale, il faut revenir à Homère et aux tragédiens. Ce retour à Homère et à ses compagnons a, toujours pour Bernard Williams, un autre effet salutaire, à savoir, celui de nous libérer d'une notion de *volonté* qui vient se placer entre la conclusion que l'agent obtient sur une question pratique et l'action elle-même qui la réalise. Pour le citer une fois encore:

All that Homer seems to have left out is the idea of another mental action that is supposed necessarily to lie between coming to a conclusion and acting on it: and he did well in leaving it out, since there is no such action, and the idea of it is the invention of bad philosophy.⁵

Cela est un effet salutaire, mais collatéral ; le point central consiste dans cette illusion persistante, aux yeux de Bernard Williams, qu'aurait été introduite par Platon et qu'Aristote aurait acceptée, cette idée selon laquelle :

⁴ Davidson, D., *How is Weakness of the Will Possible?*, publié originellement en J. Feinberg (éd.), *Moral Concepts* (Oxford University Press 1970) et ensuite comme le chapitre 2 dans *Essays on Actions and Events* (Oxford University Press 1980).

⁵ Williams, B. *op. cit.* p. 36.

The basic powers of the mind are inherently constituted in terms of an ethical order.⁶

– II –

L'analyse aristotélicienne de l'acrasie se fait en effet en une perspective foncièrement morale, de sorte qu'agir contre ses propres convictions, lorsqu'elles sont mauvaises, ne constitue nullement un cas d'acrasie. Pourtant, l'acrasie est un cas très particulier, bien ancré dans le domaine de l'action humaine, ce qui peut-être expliquerait cette forte empreinte morale⁷. Il reste encore à montrer qu'il agit là d'un symptôme d'une mauvaise tendance, qui marquerait toute la théorie classique de l'action, ou bien plutôt d'un élément résiduel, présent ici en fonction justement du fort intérêt moral que la question suscitait chez les Anciens. En ce qui concerne le problème de la volonté, d'autre part, on peut admettre que l'introduction de la notion de volonté soit l'effet d'une mauvaise philosophie – ce qui reste à prouver et qu'on peut contester : toujours est-il que ni Platon ni Aristote ne semblent se compromettre aussi clairement avec une telle notion, moins encore à clairement se soumettre à ce qui y aurait de questionable.

Je ne veux pas reprendre la discussion sur l'acrasie ni celle sur la volonté dans le but de montrer qu'on doit garder une attache morale pour toute théorie de l'action ; au contraire, je voudrais montrer que, en ce qui concerne au moins à Aristote, une théorie de l'action ne semble pas se faire plus saine dans la mesure où elle assurerait un détachement entre moralité et action grâce à un retour aux Anciens, par delà la philosophie classique développée à Athènes, mais plutôt par une réflexion sur la place de l'action de l'action humaine à l'intérieur d'une perspective plus générale du mouvement des animaux – ce qu'on trouve justement chez Aristote et qui fait défaut chez Homère et ses compagnons.

Un bon moyen pour y parvenir est celui de regarder de plus près les définitions qu'Aristote nous donne de l'acte volontaire (et de son contraire, l'acte

⁶ *Idem, ibidem*, p. 46.

⁷ Il se peut, d'ailleurs, que cette forte empreinte morale dans l'analyse du phénomène de l'acrasie soit aussi dûe au fait que, dans la preuve que propose Aristote, il s'agit de revenir en un sens considérable à une position socratique, et Socrate faisait dépendre l'examen de l'action de la notion centrale d'une action moralement bonne.

involontaire). Il me semble qu'on peut y déceler, premièrement, une sorte de basculement de l'analyse de l'acte humain au départ fortement ancrée sur les conditions morales humaines d'agir (au point d'exclure les animaux et les enfants du champ de l'action) vers une perspective moins lourdement imprégnée de caractérisations à teinture morale (capable alors d'y intégrer les animaux et les enfants), et, deuxièmement, la mise en perspective de cette analyse de l'action humaine plus contenue quant aux éléments moraux dans un cadre plus large qui incorpore aussi d'autres mouvements des animaux. Ce faisant, Aristote n'abandonne pas le point de vue morale – ni il semble qu'il devait l'abandonner –, mais le recentre et le repense en un schéma plus large, dont certaines parties ne répondent plus aux attentes morales typiquement en cause lors de l'analyse des actions humaines. Je voudrais donc montrer qu'on peut voir, dans un premier mouvement conceptuel, une sorte d'allègement de la mainmise de la morale sur la théorie de l'action en ce qui concerne l'analyse du volontaire et de l'involontaire, et que cet allègement a été perçu par Aristote lui-même comme un avantage, puisqu'il lui a permis de mieux cadrer le phénomène de l'action humaine au sein d'une perspective globale du mouvement des animaux.

Commençons par la définition du volontaire qu'on trouve dans *l'Ethique à Nicomaque*. Selon EN III 1111a22-24 ὄντος δ' ἀκουσίου τοῦ βίᾳ καὶ δι' ἄγνοιαν, τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότει τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἢ πράξις, on peut dégager ceci comme les marques du volontaire :

Volontaire_{def.} = (a) l'acte dont principe est dans l'agent \wedge (b) l'agent connaît les circonstances au sein desquelles se produit l'acte.

La négation de $(a \wedge b)$ étant $(\sim a \vee \sim b)$, on aura ceci comme définition de l'acte involontaire :

Involontaire_{def.} = $(\sim a)$ l'acte dont le principe n'est pas dans l'agent \vee $(\sim b)$ l'agent ne connaît pas (au moins) une des circonstances au sein desquelles se produit l'acte.

On voit par là qu'il s'agit de la seconde notion du *per se* chez Aristote, celle où A est dit B *per se* parce que A comparait dans la définition de B, B étant un attribut de A. En outre, il s'agit de deux conditions à satisfaire pour que soit le cas de l'acte volontaire. La thèse aristotélicienne n'est peut-être pas aussi claire, car Aristote va introduire encore un troisième élément, le regret ; en effet, selon Aristote, au moment où l'agent se rend compte de la nature exacte des circonstances en fonction desquelles un

certain résultat s'est produit, au cas où il a agi en ignorant (au moins) une des circonstances, ou bien il regrette ce qu'il a fait, ou bien il ne le regrette pas. Dans le premier cas, Aristote nous dit que son acte est proprement involontaire ; dans le second, par contre, il n'est pas exactement involontaire, mais plutôt, suggère Aristote, un acte non volontaire. Je vais laisser de côté le problème de l'introduction de ce troisième élément, le regret, car, tout en étant une complication de plus pour l'interprétation, il ne concerne pourtant pas directement ce que je veux exposer. En effet, lorsqu'Aristote revient sur le thème du volontaire et de l'involontaire, il retient toujours ces deux notes, (a) et (b), d'après deux formules : ou bien $(a \wedge b)$, ou bien $(\sim a \vee \sim b)$, selon qu'il s'agit, respectivement, de l'acte volontaire ou de l'acte involontaire, et c'est en examinant l'interprétation qu'il fournit de ces deux conditions qu'on pourra observer la tendance mentionnée ci-dessus vers l'allègement des conditions initialement centralement morales pour toute théorie de l'action, quel que soit le rôle que le regret joue (ou ne joue pas) dans sa définition du volontaire et de l'involontaire.

Ces deux conditions (a) et (b) peuvent être analysées indépendamment l'une de l'autre. Prenons d'abord (b). Ce n'est pas n'importe quelle ignorance qui provoque le caractère involontaire de l'acte, mais seulement l'ignorance des circonstances où se produit l'action. Aristote ajoute que, à moins d'être un fou, personne n'ignore toutes les circonstances en même temps, de même que l'agent ne peut ignorer que c'est lui même qui fait quelque chose (III 1111a7-9). Que c'est l'agent qui fait et qu'il fait quelque chose, voilà ce que personne ne peut ignorer (ce qui correspond à la structure générale « x fait a », laquelle, reprise en première personne, donne quelque chose comme : « je sais que c'est moi qui fais ceci ») ; par contre, il est possible que celui qui agit ignore l'instrument avec lequel il fait quelque chose (il croyait avoir lancé un pierre légère sur quelqu'un pour s'amuser, mais c'était une pierre lourde), ou à qui il fait quelque chose (il croyait frapper un voleur qui s'introduisait le soir dans la maison, mais il a frappé son propre père), ou dans quel but (en voulant donner à boire à quelqu'un, on lui donne du poison) et ainsi de suite. Si l'agent ignore (au moins) une des circonstances où se produit l'action, son acte est involontaire.

Je voudrais concentrer mon attention sur la première condition, la condition (a), celle selon laquelle le principe de l'acte est dans l'agent. En quel sens, en

effet, le principe est dans celui qui agit ? Dans un passage toujours du livre III, Aristote nous dit que les choses dont le principe est dans l'homme même, il dépend de lui de les faire ou de ne pas les faire (III 1110a17-19 : ὦν δ' ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ τὸ μὴ). Or, les battements du coeur sont en moi, mais ils ne sont pas en mon pouvoir. Il semble alors que le « est en l'homme » n'est pas employé ici au sens d'une localisation spatiale, car beaucoup de choses qui sont dans ce sens en l'homme ne sont pas en son pouvoir de faire ou de ne pas faire. En fait, le ὦν fait référence ici non pas en général à tout ce qui peut se trouver dans l'agent, mais seulement aux actions auxquelles, d'une manière ou d'autre, l'agent a affaire (cf. 1110a16-17 ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν). Et ce qui va caractériser une action (qui implique des mouvements des parties du corps ou leur mise en repos, mais qui ne s'identifie pas à eux⁸) en contraste avec certains mouvements qui se passent dans mon corps, comme les battements du coeur, semble être le fait que les premiers seulement supposent une fin représentée qui gouverne (avec succès ou échec) la mise en mouvement (ou en repos) des parties du corps. Que l'agent soit à l'origine de l'action (et donc à l'origine des mouvements des organes de son corps) s'oppose au fait qu'une autre personne (ou un événement, comme le vent qui pousse quelqu'un) a donné l'essor aux mouvements que désormais accomplit l'agent. Bien entendu, il se peut que, quelqu'un me forçant à faire quelque chose, je passe à agir en fonction de certaines représentations qui sont, dans le sens requis ici, les *miennes*; pourtant, que le principe soit dans l'agent veut dire que la représentation *première* de la fin, celle à partir de laquelle toutes les autres qui peuvent s'y ajouter s'ajustent à titre de continuation ou mise en effectivité de cette première, est dans le sens qui est en question ici la représentation *de cet agent*, elle est *sa* représentation. C'est celui qui me force à faire quelque chose qui a, dans le sens requis ici, la représentation première de l'action. Le recours à cette représentation première nous permet d'expliquer toute la série de mouvements postérieurs ; c'est pour cela qu'Aristote écrit à III 1113b19-21 que, si nous ne devons pas ramener nos actions à d'autres principes que ceux qui sont en nous (dans le sens requis ici : en tant que fin

⁸ A ce propos, voir en spécial C. Natali, *Actions et Mouvements*, dans *L'Action Efficace – Etudes sur la Philosophie de l'Action d'Aristote* (Louvain-la-Neuve 2004), pp. 131-157.

représentée qui guide les mouvements), alors les actions dont les principes sont en nous dépendent elles-mêmes de nous⁹.

En somme, on a affaire avec la notion d'une fin représentée, qui guide l'action, composée elle-même de plusieurs mouvements. Pourtant, la condition (a) ne fait appel qu'à un sens aussi plat que possible concernant cette représentation : l'agent est à l'origine du principe de l'action, ce qui s'oppose à ce qu'une autre personne ou une autre chose ait donné l'origine à l'action, sans que rien ne soit dit sur le *mode* de cette représentation. Ce sens plat me semble répondre à une perspective selon laquelle l'acte volontaire se démarque par le fait que l'agent n'est pas sous l'emprise de quelqu'un d'autre ou d'une autre chose, quel que soit le type de représentation en question. Ce n'est donc pas une perspective qui veut par là déjà se jeter dans les profondeurs du sujet agissant et de sa subjectivité ; au contraire, toute sa force réside justement dans le fait qu'elle évite de caractériser la nature de cette représentation.

Pourtant, quand on regard l'*Ethique à Eudème* sur le même sujet, on peut remarquer justement qu'une lecture plus forte est mise en avant. En effet, on lit ceci à *EE II 1225b8-10* :

Dès lors ce qu'il dépend d'un homme de ne pas faire et qu'il fait tout de même sans être dans l'ignorance et en agissant de son propre chef, est nécessairement volontaire, et c'est là l'acte volontaire ; mais ce qu'il fait dans et par l'ignorance, c'est involontairement qu'il le fait <ὅσα μὲν οὖν ἐφ' ἑαυτῷ ὄν μὴ πράττειν πράττει μὴ ἀγνοῶν καὶ δι' αὐτόν, ἐκούσια ταῦτ' ἀνάγκη εἶναι, καὶ τὸ ἐκούσιον τοῦτ' ἐστίν· ὅσα δ' ἀγνοῶν καὶ διὰ τὸ ἀγνοεῖν, ἄκων>. (Trad. V. Décarie)

On peut avoir l'impression ici qu'Aristote propose trois conditions pour l'acte volontaire, et non pas seulement deux : (a) le principe est dans l'agent <δι'

⁹ Le texte est: εἰ δὲ ταῦτα φαίνεται καὶ μὴ ἔχομεν εἰς ἄλλας ἀρχὰς ἀναγαγεῖν παρὰ τὰς ἐν ἡμῖν, ὧν καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν, καὶ αὐτὰ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσια (III 1113b19-21). La structure ἔχειν + infinitif permet de comprendre ce passage comme s'il disait ou bien que (a) nous ne *pouvons* pas ramener nos actions à d'autres principes (c'est la traduction de Tricot, par exemple) ou bien que (b) nous ne *devons* pas ramener nos actions à d'autres principes. Le sens requis ici me semble être (b) : bien qu'on puisse ramener à d'autres principes en dehors de nous-mêmes (par exemple, à l'objet extérieur dont l'affection a été accompagnée de plaisir et a provoqué sa recherche, ainsi qu'à la série des causes précédentes qui l'affectent), le fait est que, pour expliquer ce que nous faisons, le principe en question est celui de se représenter un objet à un certain titre, ce qui est en nous et dépend fondamentalement de nous, même si l'objet en question était au départ en dehors de nous-mêmes et peut conséquemment être rattaché à une série de causes précédentes indépendantes de nous.

αὐτόν> ; (b) l'agent connaît les circonstances où se produit l'action <μὴ ἀγνοῶν> et (c) ce qu'il fait il peut ne pas faire. La troisième condition (c) concerne ce qui est en notre pouvoir (ici : l'agent πράττει ὅσα ἐφ' ἑαυτῷ μὴ πράττειν). L'expression que propose Aristote, et qui deviendra chez Alexandre d'Aphrodisie un terme bien technique, c'est celle de τὸ ἐφ' ἡμῖν. Elle introduit une ouverture aux contraires : si l'agent peut faire A, alors il peut faire ~A. Il n'est pas clair comment il faut interpréter cette condition¹⁰. On peut la comprendre comme si elle disait quelque chose comme :

(i) Dans le même temps t déterminé, l'agent peut faire A ou faire ~A ;

Ou bien ceci :

(ii) L'agent peut faire A dans le temps t₁ et ~A dans le temps t₂, t₁ étant différent de t₂.

La version (i) est aujourd'hui connue comme l'interprétation *libertaire* de ce qui est en notre pouvoir : au moment où l'agent va passer à l'action, les contraires lui sont donnés comme des alternatives pour son action. Cette version est incompatible avec le déterminisme ; par contre, la version (ii) est compatible avec le déterminisme. Il y a controverse pour savoir laquelle des deux versions doit être attribuée à Aristote. Cette discussion, pourtant, ne nous concerne pas directement ici, puisque soit (i) soit (ii) impliquent également que tout ἐφ' ἡμῖν requiert que l'agent soit le principe de l'action : il ne peut s'appliquer que si la condition (a) est préalablement satisfaite. Or, cela nous fait alors penser qu'il semble plus correct de considérer (c) non pas comme une condition à part entière (qui se placerait alors au même niveau que (a) et (b)), mais plutôt comme *la manière par laquelle* la condition (a) est prise dans la définition du volontaire. De la sorte, d'après l'*Ethique à Eudème*, le principe (a) est dans l'agent sous la forme (c), à savoir, en tant que l'agent peut ne pas faire ce qu'il fait¹¹.

¹⁰ Je vais laisser de côté les considérations temporelles qu'il aurait fallu ajouter si l'on voulait éviter des disputes sophistiques : bien entendu, l'agent ne peut ne pas faire ce qu'il est dans l'imminence de faire, mais qu'il n'a pas encore réalisé ou commencé à réaliser. Ce qu'il fait, dans la mesure où il a commencé à le faire, ne peut plus ne pas être fait dans cette même mesure: ce qui est, *lorsqu'il est*, est nécessairement (*De interp.* 9 19a23-24 : τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὄν ὅταν ᾗ, καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾗ, ἀνάγκη).

¹¹ Il y aurait donc aussi dans l'*EE* deux conditions, (a) et (b), sauf que, en contraste avec l'*EN*, la condition (a) est prise à titre de (c). Robert Heinaman a proposé le schéma suivant pour le volontaire : « A Xed voluntarily if and only if (i) A Xed, (ii) it was up to A (ἐφ' ἑαυτῷ) not to X, (iii) A Xed with knowledge, (iv) A acted through himself (δι' αὐτόν) » (*The Eudemian*

On trouve un passage qui va dans le même sens, mais qui au premier abord appartient à l'*Ethique à Nicomaque*. Pourtant il s'agit d'un passage qui se trouve dans le traité sur la justice, donc dans le livre V, qui est un livre commun (*EN V = EE IV*). Or, il y a plusieurs indices selon lesquels les livres communs, dont le livre V, appartenaient originellement à l'*Ethique à Eudème*. On a donc probablement affaire à un contexte eudémien ; le passage qu'on va examiner, d'ailleurs, peut figurer comme un signe de plus de la proximité conceptuelle entre l'*Ethique à Eudème* et les livres communs :

J'entends par volontaire, comme il a été dit précédemment (ὄσπερ καὶ πρότερον εἴρηται), tout ce qui, parmi les choses qui sont au pouvoir de l'agent (τῶν ἐφ' αὐτῷ ὄντων), est accompli en connaissance de cause, c'est-à-dire sans ignorer ni la personne subissant l'action, ni l'instrument employé, ni le but à atteindre (par exemple, l'agent doit connaître qui il frappe, avec quelle arme et en vue de quelle fin), chacune de ces déterminations excluant au surplus tout idée d'accident ou de contrainte (si par exemple, prenant la main d'une personne on s'en sert pour en frapper une autre, la personne à qui la main appartient n'agit pas volontairement, puisque l'action ne dépendait pas d'elle). Il peut se faire encore que la personne frappée soit par exemple le père de l'agent et que celui-ci, tout en sachant qu'il a affaire à un homme ou à l'une des personnes présents, ignore que c'est son père ; et une distinction de ce genre peut également être faite en ce qui concerne la fin à atteindre, et pour toutes les modalités de l'action en général. Dès lors, l'acte fait dans l'ignorance, ou même fait en connaissance de cause mais ne dépendant pas de nous (μὴ ἐπ' αὐτῷ δ' ὄν) ou résultant d'une contrainte, un tel acte est involontaire. (*EN V 1135a23-33* ; traduction de Tricot)

Par rapport au ὄσπερ καὶ πρότερον εἴρηται, les commentateurs ont l'habitude de renvoyer le lecteur ou bien à *EN 1111a22-24*, mentionné ici tout au début de ce texte, ou bien à *EE II 1225b1-10*, dont la partie principale vient d'être citée ci-dessus¹². Or, *EN 1111a22-24* se limite à introduire deux marques pour le volontaire (de

Ethics on Knowledge and Voluntary Action, Phronesis 31 1986, pp.128-147, ici p. 131.) Heinaman a concentré son étude sur la condition (iii), celle qui porte sur la connaissance en question ; mon texte s'adresse à (iv), ma condition (a), qui est prise à titre de (ii), ma condition (c). Malgré cette différence concernant les deux schémas, pour Heinaman, ainsi que pour moi, « *EE* identifies the class of actions for which an agent is responsible with the class of actions which are voluntary. Unfortunately, this identification is a source of serious difficulties in *EE*'s explanation of voluntariness » (p. 128).

¹² Pour les commentateurs, voir par exemple J. A. Stewart, qui renvoie aux deux passages, celui de l'*EN* et celui de l'*EE* (*Notes I* p. 499) ; R.-A. Gauthier, qui considère qu'il s'agit d'une référence introduite par l'éditeur, mais qui renvoie au passage de l'*EN*, déclarant que « ici et là, deux conditions sont requises pour qu'un acte soit 'fait de plein gre'' : d'une part, qu'il soit en

même que pour son opposé, l'involontaire), alors que le passage en question ajoute à cela le mode comme il faut caractériser la condition (a), à savoir, selon la notion (c) de ce qui est en notre pouvoir. C'est exactement ce que propose *EE* 1225b8-10, comme nous venons de voir, et cela contraste avec la version non interprétée de (a) donnée par l'*Ethique à Nicomaque*. On peut maintenant faire un pas de plus. Comme c'est la raison qui est le fondement pour que l'agent puisse faire ou ne pas faire ce qu'il est en train de faire (étant donné que la raison est un pouvoir des contraires), il s'ensuit que l'action volontaire doit être placée à l'intérieur de ce qui est accompli par réflexion ou conforme à la pensée. En effet, on lit ceci à *EE* II 1225a36-b1 :

Puisque nous en avons fini avec ce problème et que le volontaire n'a été défini ni par le désir ni par le choix délibéré, il reste alors à le définir comme ce qui est conforme à la pensée <τὸ κατὰ τὴν διάνοιαν>. (Trad. de V. Décarie)

Une leçon semblable est présente dans le texte de la *Magna Moralia*. On lit en effet ceci à *MM* I 16 1188b25-28:

Puisque ce qui est accompli volontairement <τὸ ἐκούσιον> ne relève d'aucune impulsion <οὐδεμία ὀρμηῆ>, il ne pourrait relever que de la réflexion <τὸ ἐκ διανοίας>. En effet, ce qui est involontaire, c'est ce qui est produit par nécessité et par force, et troisièmement ce qui est produit sans réflexion <ὃ μὴ μετὰ διανοίας γίγνεται>. (Trad. de C. Dalimier, modifiée)

Ce chapitre de la *Magna Moralia* se conclut donc sans surprise ainsi :

Par conséquent, le volontaire tombe sous la rubrique de ce qui est conforme à la pensée <ἐνταῦθα ἄρα τὸ ἐκούσιον πίπτει εἰς τὸ μετὰ διανοίας>. (*MM* I 16 1188b37-38)

Le fait de placer le volontaire, dans l'*Ethique à Eudème* ainsi que dans la *Magna Moralia*, parmi ce qui est conforme à la pensée ne le confond pas avec le choix délibéré (Aristote, en effet, les distinguera l'un de l'autre dans toutes ses oeuvres d'éthique), car le choix délibéré est un mode précis de réflexion, à savoir, la réflexion pratique qui se fait sous forme de délibération concernant les moyens, alors que le volontaire est tout ce qui est en conformité avec la pensée (d'où il s'ensuit que tout choix délibéré est volontaire, mais non pas l'inverse). On peut alors se poser la

notre pouvoir (ou que son principe soit à l'intérieur du sujet), et, d'autre part, que l'on agisse sciemment » (*Ethique à Nicomaque* II 1 p. 398), prenant (a) et (c) pour des expressions différentes d'une seule et même condition ; Carlo Natali renvoie uniquement au passage de l'*EN* III (*Etica Nicomachea* p. 497), de même que Richard Bodéüs (*Ethique à Nicomaque*, p.265). Terence Irwin est plus nuancé : « clause (1) <scil. ma condition (c)> seems to be an addition to the account in iii 1 (cf. *EE* 1225b7-11) » (*Nicomachean Ethics* p. 337).

question : la caractérisation de (a) par l'intermédiaire de (c) est une sophistication avantageuse du point de vue d'une théorie philosophique de l'action ? En effet, il se pourrait que, en introduisant la caractérisation (c), la pensée, pour mieux cerner la condition (a) du principe qui est dans l'agent, on élimine l'ambiguïté qu'on avait trouvée, par exemple, dans l'affirmation que ce qui est en nous est en notre pouvoir, puisque les battements du cœur, qui sont en nous, clairement ne satisfont pas (a) sous la forme (c). Néanmoins, il s'ensuit alors que le volontaire ne peut plus être le cas pour ce que font les animaux ou les enfants : les premiers parce qu'ils ne possèdent nullement la raison, les derniers parce qu'ils ne l'ont qu'en puissance. Dans ce sens, l'*Ethique à Eudème*, en toute cohérence, exclut les enfants et les animaux du domaine de l'action, donc du domaine qui se divise d'emblée en volontaire et involontaire :

Nous ne disons pas qu'un enfant pose des actes, ni une brute, mais bien celui qui déjà pose des actions en utilisant sa raison <οὐ γὰρ φαμεν τὸ παιδίον πράττειν, οὐδὲ τὸ θηρίον, ἀλλὰ τὸν ἤδη διὰ λόγισμον πράττοντα>. (*EE* II 1224a28-30, trad. V. Décarie.)

La même leçon revient dans la *Magna Moralia* (I 11 1187b8-9 : οὐτε γὰρ ἀψύχων οὐθὲν λέγομεν πράττειν οὔτε τῶν ἐμψύχων τῶν ἄλλων ἔξω ἀνθρώπων), laquelle, comme nous avons vu, adopte la même position que l'*Ethique à Eudème* à ce propos. Est-ce alors un gain pour la théorie de l'action le fait d'exclure les animaux et les enfants du domaine de l'action ? Un effet pervers de cette exclusion consiste justement à mettre une cloison entre, d'une part, les actions (qui donc ne sont le cas que lorsque la pensée est présente) et, d'autre part, les mouvements des animaux (qui se font tous sans l'intervention de la raison, à part les actions ainsi caractérisées, qui deviennent dès lors des mouvements seulement d'un certain animal, celui qui possède la raison). Or, l'*Ethique à Nicomaque* veut rompre précisément avec cette cloison, car elle attribue expressément des actes volontaires ou involontaires aux enfants et aux animaux ; contrairement à l'*Ethique à Eudème*, ils ne sont pas du tout exclus du domaine de l'action (cf. *EN* 1111b9-10 : τοῦ μὲν γὰρ ἔκουσιου καὶ παῖδες καὶ τᾶλλα ζῶα κοινωνεῖ). A laquelle des deux *Ethiques* donner la préférence philosophique ?

Ici encore, il me semble qu'on doit donner la préférence philosophique à l'*Ethique à Nicomaque*. En général, l'*Ethique à Nicomaque* me semble donner des leçons plus sûres que celles de l'*Ethique à Eudème*, comme si elle était le résultat d'une

révision de l'*Ethique à Eudème* en vue d'une théorie morale plus satisfaisante. Mais ce n'est pas le moment de tenter une comparaison globale entre les deux *Ethiques*. Il nous suffit, en ce qui nous concerne ici, de rendre raisonnable l'idée qu'aussi ici la version que propose l'*Ethique à Nicomaque* est une version plus *saine* du volontaire et de l'involontaire que celle de l'*Ethique à Eudème*, puisque la version nicomachéenne est plus apte à cadrer la réflexion morale à l'intérieur d'une théorie plus vaste de l'action et de la sorte elle réussit à briser la cloison que la version eudémienne plaçait entre elles. On aurait quelque chose comme ceci, pour le volontaire : la condition (a), pour l'animal, se réalise par simple discrimination sensitive, alors que, chez les enfants, elle se fait dans le domaine de la sensation, certes, mais avec la possibilité d'évoluer vers une discrimination plus complexe, celle gouvernée par concepts, comme il est le cas pour les hommes adultes. Pour ces derniers alors, (a) le principe de l'action qui est en eux est tel qu'il est ouvert aux contraires, suivant donc la caractérisation donnée par (c), *parce que* le fonctionnement de la représentation de la fin opère désormais chez eux sous une forme rationnelle¹³.

Le grand avantage de l'*Ethique à Nicomaque*, donc, consiste à présenter (a) comme l'une des deux conditions générales du volontaire, à côté de (b), sans pour autant caractériser (a) sous la forme (c) et conséquemment sans limiter l'action aux seuls êtres doués de raison. Ce faisant, l'action morale, celle qui se fait par une certaine manière de réfléchir de la raison pratique, devient une partie d'un domaine plus large, celui qu'étudie la théorie de l'action et des mouvements des animaux. Je pense qu'on peut voir ici en oeuvre comment Aristote a procédé pour détacher le domaine de l'action (inauguré par la distinction entre volontaire et involontaire) de celui de l'action fait conforme à la pensée et réflexion. Alors que cette dernière fait directement appel à la bonne action, figure parachevée de la rationalité au sein de laquelle s'inscrivait toute action, la première s'ouvre vers un domaine plus vaste, celui du mouvement des animaux, à l'intérieur duquel se situe dorénavant l'action morale, mais qui n'est pas commandé par cette dernière. Par conséquent, pour reprendre les termes de Bernard

¹³ C'est pour cette raison que, lors de l'examen des actions mixtes (réalisées par des adultes), Aristote peut écrire, dans l'*Ethique à Nicomaque*, que les choses dont le principe est dans l'homme même (ici : des adultes), il dépend de lui de les faire ou de ne pas les faire (III 1110a17-19).

Williams, on peut voir comment Aristote essaie de ne plus faire coïncider *la sphère de l'action et celle de l'action morale*. Est-ce que cela pourtant se fait par un retour à Homère et à ses compagnons ? Je ne le pense pas ; au contraire, il semble plutôt relever d'une opération d'Aristote à l'intérieur de son héritage dont le but consiste à mieux appréhender l'action en tant que telle, tout en gardant comme référence ultime la bonne action morale, mais aussi tout en évitant de faire dépendre dès le départ l'analyse de l'action en général de la réflexion sur l'action morale en particulier.

– III –

Une fois obtenu ce détachement, Aristote est en mesure de recadrer ses analyses en une perspective encore plus vaste, celle du mouvement des animaux. En effet, de l'*Ethique à Eudème* à l'*Ethique à Nicomaque*, nous assistons à une tentative de ne plus faire coïncider l'action tout court et celle rationnelle, en sorte que l'acte volontaire peut désormais servir de charnière pour un nouveau recadrage : d'une part, il mène vers les profondeurs de l'action rationnelle et les décisions de l'agent rationnel¹⁴ ; d'autre part, il s'ouvre vers le reste des mouvements des animaux, dont il est l'opération la plus complexe sous la forme d'un mouvement corporel gouverné par une discrimination ou représentation sensitive. Regardons ce passage du *De motu animalium* 11 703b3-11 :

Voilà donc exposé comment et par quelles causes les animaux effectuent les mouvements volontaires. Mais quelques organes ont également certains mouvements involontaires, et la plupart des mouvements sont non volontaires. J'appelle involontaires, par exemple, le mouvement du cœur ou celui de l'organe sexuel (il arrive souvent, en effet, qu'à la vue d'un certain objet ils entrent en mouvement sans que l'intellect le leur commande <πολλάκις γὰρ φανέντος τινός, οὐ μέντοι κελεύσαντος τοῦ νοῦ κινούνται>) ; j'entends

¹⁴ Il convient d'insister que tout ce que je propose c'est que, dans l'*Ethique à Nicomaque*, la condition (c), à savoir, la notion de ce qui est en notre pouvoir, n'apparaît plus *en tant que condition de l'acte volontaire*. Bien entendu, le ἐφ' ἡμῖν a tout son rôle encore à jouer en ce qui concerne les décisions que prend l'agent ; mais, alors, il ne concerne plus la nature volontaire de l'acte (qui est présupposée), mais le domaine du choix rationnel (qui n'est pas en examen ici). Par contre, dans l'*Ethique à Eudème*, il figurait encore à titre de condition du volontaire, ce qui, à mon avis, fait problème lorsqu'on envisage la théorie de l'action au sein d'une perspective plus vaste du mouvement des animaux. Désormais, dans l'*Ethique à Nicomaque*, l'analyse du ἐφ' ἡμῖν a une place mieux déterminée, celle du choix entre nos raisons pour agir.

par mouvements non volontaires, par exemple, le sommeil, le réveil, la respiration, et tous les autres mouvements du même genre (car ni l'imagination ni le désir ne sont à proprement parler maîtres d'aucun de ces mouvements <οὐθενὸς γὰρ τούτων κυρία ἀπλῶς ἐστὶν οὔθ' ἡ φαντασία οὔθ' ἡ ὄρεξις>). (trad. de Pierre Louis, modifiée)

La division proposée ici visiblement ne coïncide pas avec celle des *Ethiques*.¹⁵ En effet, dans les *Ethiques* la distinction entre involontaire et non volontaire se faisait à l'intérieur d'un domaine initialement démarqué par le volontaire : si la condition (a) ou celle (b) viennent à manquer, l'acte serait involontaire ; en plus (mais nous avons laissé de côté ce dernier point dans nos analyses), si, dans les actions involontaires par (b), l'agent ne démontre aucun regret, l'action n'est certes pas volontaire, mais elle n'est pas non plus involontaire : elle est plutôt non volontaire. Ici, par contre, on a d'abord les actes involontaires, comme les battements du coeur, où il est question de quelque chose qui apparaît au sujet, mais par rapport auquel il n'est nullement question d'un commandement de la part de celui qui subit cette apparition pour que ait lieu le mouvement des organes ; ensuite, il y a les actes non volontaires, considérés comme les plus nombreux, comme le sommeil, la veille et la respiration, où il n'y a d'intervention ni de l'imagination ni du désir pour qu'ils aient lieu. En contraste avec ces deux cas, il y a les actes volontaires, où l'imagination et l'intellect jouent à plein leur rôle dans la mise en branle du mouvement.

Pour les actes dits ici involontaires, il y a le fait que quelque chose apparaît à celui dont les organes subissent des changements : si je vois un homme hostile, selon l'un des exemples de Michel de Ephèse, j'ai peur et mon coeur se met à battre de manière accélérée, sans que cela ait été mis en branle par des considérations relevant du désir ou de l'intellect¹⁶. Des considérations de ce genre peuvent ensuite

¹⁵ Et pourtant on a souvent renvoyé à l'*Ethique à Nicomaque*, à commencer par Michel d'Ephèse (*In librum de animalium motione commentarium* 128, 19-20).

¹⁶ Ce passage hérite d'une ambiguïté présente déjà dans l'analyse aristotélicienne de la φαντασία. D'une part, l'imagination est (a) ce qui reste d'une sensation en acte (par exemple, en *De anima* III 3); dans ce sens, elle récupère la nature essentiellement passive de la sensation en tant qu'une certaine affection des facultés sensibles mues par l'objet de sensation. De la sorte, elle nous *présente* à nouveau ce qui a été donné à la sensation. D'autre part, et ce particulièrement dans la partie consacrée à l'étude de la faculté motrice (*De anima* III 9-11), l'imagination a un rôle plus exigeant, car elle doit (b) nous *représenter* l'objet donné aux sens comme étant à fuir ou à poursuivre. Ici, il s'agit moins de le présenter à nouveau que plutôt de le prendre à un certain titre (comme un objet à fuir ou à poursuivre), et pour cela la simple

intervenir (par exemple, si l'homme s'avère inoffensif, les battements du coeur reviennent au normal), mais elles ne sont pas à l'origine du mouvement, même si celui-ci requiert que quelque chose lui apparaisse pour qu'il se mette en place. Par contre, pour les actes dits ici non volontaires, il n'y a ni l'intervention d'une apparition, moins encore celle d'un désir: c'est par refroidissement et réchauffement que je m'endors ou que je me réveille. La phrase οὐθενὸς γὰρ τούτων κυρία ἀπλῶς ἐστὶν οὐθ' ἡ φαντασία οὐθ' ἡ ὄρεξις à b11 pourrait se référer aux deux cas, les actes involontaires et aux non volontaires, mais il me semble qu'elle caractérise uniquement les derniers, les actes non volontaires, car l'imagination y est exclue, alors que, pour les actes ici compris comme involontaires, il y a bien quelque chose qui apparaît au sujet, comme une belle femme¹⁷. En outre, ni le désir ni l'imagination ne peuvent intervenir sur la suite : même si un gardien de nuit veut ne pas s'endormir, il n'arrivera pas à arrêter le processus de mise en sommeil.

Il y a donc un recadrage concernant au moins la terminologie aristotélicienne des actions ; mais va-t-il plus loin encore, au point de les rendre distincts, séparés, voire incompatibles ? Je ne le pense pas. En effet, il y a une charnière qui relie les deux analyses, celle de l'*Ethique à Nicomaque* et celle du *De motu*. Le volontaire représente dans les deux textes ce mouvement dont l'origine ou principe se fait par la représentation que l'animal a de quelque chose à fuir ou à poursuivre: pour les hommes, selon une représentation conforme à la pensée ; pour les autres animaux, selon une discrimination sensitive. C'est par rapport à cela que le reste se redessine : dans l'*Ethique à Nicomaque*, on a l'involontaire (et le non volontaire) en fonction de l'échec de l'une (au moins) des conditions du volontaire ; dans le *De motu*, le volontaire contraste en bloc (donc ces cas d'échec) d'une part avec ce qui n'est pas gouverné par une représentation, même si cela dépend de quelque chose qui apparaît au sujet, et, d'autre part, avec ce qui est indépendant de toute apparition, comme le sommeil. Ici, le

passivité ne semble plus suffisante : l'imagination devient alors en quelque sorte une activité de *représenter* au sens quasi moderne du terme. Dans notre passage du *De motu*, ce qui apparaît et provoque des changements dans le corps semble se limiter au sens (a), sans vraiment aller vers le sens (b), celui qui justement ouvrirait la voie pour l'approche volontaire de l'acte.

¹⁷ Je suis l'interprétation donnée à ce passage par Martha Nussbaum (*Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press 1978, pp. 379-383). J'ai changé en conséquence non seulement certains termes de la traduction de Pierre Louis, mais surtout sa ponctuation.

contraste se fait entre quelque chose d'interne, sous forme de représentation qui guide l'action, et ce qui se produit automatiquement, de manière mécanique, venant du dehors, en fonction du refroidissement ou rechauffement causés dans les parties, qu'il exige ou non que quelque chose lui apparaisse préalablement.

Mais dans quel but Aristote redessine-t-il sa cartographie de l'action volontaire – involontaire ? La réponse me semble être la suivante : dans le but de construire une théorie de l'action qui ne dépend plus d'une doctrine morale de l'action humaine, mais qui désormais se rattache à une perspective plus vaste, celle du mouvement des animaux. Il est pourtant important de signaler que, s'il la redessine, il la redessine de façon aussi à ce que ce nouveau domaine des mouvements animaux garde une place (et même une place privilégiée) pour l'action morale, celle que uniquement les hommes peuvent accomplir et qui reste l'action par excellence achevée (au sens de cas paradigmatique ou plus complexe pour tout mouvement¹⁸).

Je voudrais terminer cette analyse en mettant en exergue ce dernier point. Les remaniements que réalise Aristote relèvent tous non pas d'un appel vers le plus ancien, comme une sorte de chant antique au bénéfice d'Homère et de ses compagnons, mais d'une exigence interne à sa propre pensée : l'exigence de placer l'action humaine au sein d'une théorie plus vaste des mouvements des animaux, qui, d'une part, ne dépend plus de la notion d'action morale pour se constituer, mais qui, d'autre part, lui préserve une place privilégiée. Cela me semble se faire en deux étapes. Premièrement, Aristote prend une certaine distance face à la mainmise de la philosophie morale sur la théorie de l'action déjà dans son analyse de l'acte humain, dans la mesure où l'acte volontaire n'exige plus la présence de la réflexion et, de la sorte, peut être parfaitement bien accompli par les animaux et les enfants. Ce premier mouvement se fait par la réécriture allégée, dans l'*Ethique à Nicomaque*, d'une thèse plus lourde et fortement ancrée sur l'action morale humaine présente dans l'*Ethique à Eudème* et dans la *Magna Moralia*. En un deuxième moment, Aristote reprend cette version allégée du volontaire et la resitue dans un cadrage plus large, celui auquel appartiennent aussi les autres

¹⁸ Pour ce rôle de paradigme de l'action rationnelle au sein d'un domaine assez large, celui des mouvements des animaux, voir en particulier C. Natali, *Paradigme : les problèmes de l'action pratique et l'usage des exemples chez quelques auteurs grecs du IV^e siècle av. J.C.*, dans *L'Action Efficace*, op. cit., pp. 15-29.

mouvements des animaux : ceux pour lesquels une image donne l'essor aux changements, sans que rien ne les met en branle en tant que représentation de la faculté désidérative, tout en restant pourtant dépendants d'une certaine apparition qui affecte préalablement le sujet, et ceux qui se font indépendamment de toute apparition ou désir, comme le sommeil et l'éveil. On est là bien loin de l'action morale et de sa terminologie, mais on reste dans un même cadre où figure, comme sa forme la plus accomplie, l'action morale commandée par la pensée ; la pièce qui fait fonction de charnière pour ces deux mondes est justement la notion allégée d'acte volontaire, qui permet dorénavant une analyse commune à tout ce qui fait des animaux des ἀντὰ ἑαυτὰ κινούντα.

Notes bibliographiques

- Bodéüs, R. *Ethique à Nicomaque*, GF Flammarion 2004.
 Davidson, D. *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, 1980.
 Gauthier, R.-A. & Jolif, J. *L'Ethique à Nicomaque*, Louvain-la-Neuve 2002, 4 vols.
 Heinaman, R. *The Eudemian Ethics on Knowledge and Voluntary Action*. *Phronesis* 31 1986, pp.128-147.
 Irwin, T. *Nicomachean Ethics*, Hackett Publishing Company, 1985.
 Michel d'Ephèse. *In Librum de Animalium Motione Commentarium*, CAG XXII 2, ed. M. Hayduck, 1904.
 Natali, C. *Etica Nicomachea*, Editori Laterza, 1999.
 Natali, C. *L'Action Efficace – Etudes sur la Philosophie de l'Action d'Aristote*, Louvain-la-Neuve 2004.
 Nussbaum, M. *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, 1978.
 Preus, A. *Aristotle and Michael of Ephesus on the Movement and Progression of Animals*, Georg Olms – Hildesheim 1981.
 Stewart, J. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford University Press 1892, 2 vols.
 Williams, B. *Shame and Necessity*, University of California Press, 1993.