

## L'action

### La rationalité pratique traditionnelle et moderne : Aristote, Thomas d'Aquin, Kant

Laurent Giassi

Philopsis : Revue numérique

<https://philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](https://philopsis.fr)

Avant que la philosophie contemporaine ne réhabilite l'analyse de l'intentionnalité de l'acte moral, de l'agentivité<sup>1</sup>, il pouvait sembler que le problème du rapport entre la décision et la délibération ne méritait pas d'être tiré de l'oubli. Plusieurs facteurs pouvaient expliquer le désintérêt relatif au sujet de ce genre de questions. D'abord, en réaction à l'idéalisme et au subjectivisme kantien, la sociologie française avait insisté sur l'aspect collectif de la morale, ce qui rendait marginale une interrogation sur les motivations de l'acte moral individuel, sur le processus à l'œuvre dans la décision<sup>2</sup>. Ensuite la psychologisation de ce problème sous sa forme scolaire ne pouvait manquer de donner l'impression d'un débat un peu vain, ne méritant plus d'être évoqué si ce n'est en passant<sup>3</sup>. Au fond tout se passe comme si la décision était un produit

---

1 Ruwen Ogien, *Le rasoir de Kant et autres essais philosophiques*, Paris, Editions de l'Eclat, 2003, Avant-Propos.

2 Pour citer l'ouvrage de Rauh, *L'expérience morale* (1926), même dans le chapitre III portant sur l'action morale, on ne trouve nulle trace de ce genre de problème, ce qui est impossible quand on pense l'action morale comme un rapport d'adaptation au milieu social, comme le fait Rauh.

3 Un témoignage de cette psychologisation se trouve dans les cours de Clermont-Ferrand de Bergson (1887-1888). Dans la 38<sup>e</sup> des *Leçons de psychologie et de métaphysique* (Paris, P.U.F., 1999),

immédiat que la délibération, cette opération artificielle, viendrait justifier *a posteriori*. La délibération serait ainsi frappée d'une stérilité qui empêcherait de penser l'action morale comme affirmation de la liberté envers et contre tout<sup>4</sup>, si on prend au sérieux la décomposition de cette action dans ses différents moments. Cette idée d'une liberté-jaillement ou d'une liberté en devenir constant s'oppose à l'idée d'une rationalité pratique qui essaie de comprendre la rationalité propre de l'action morale, sans réduire celle-ci à l'intériorisation de normes objectives extérieures, comme le fait la sociologie, ou sans en faire l'acte d'une liberté qui tend vers un avenir toujours nouveau, tel un voyageur qui finirait par trouver son chemin en marchant. – Ensuite, si la délibération est incapable de nous renseigner sur l'origine de la décision, celle-ci risque d'être un irrationnel qui ne se justifie pas ou qui ne se justifie plus selon les normes théoriques de la rationalité moderne. On rappellera la position exemplaire de Weber qui montrait bien le divorce entre la *Zweckrationalität* et la motivation de la décision dans le domaine des sciences sociales<sup>5</sup>, renvoyant par là les modernes à au caractère insondable de la décision, étant donné que la force du raisonnement ne permet plus de passer sans transition à l'effort du sujet pour réaliser son projet dans le monde des objets.

On se propose de présenter ici l'idée de rationalité pratique telle qu'on la trouve à la fois chez Aristote et chez Kant : cette séquence historique n'a pas pour but d'établir un contraste entre deux auteurs, deux types de pensées, mais de montrer l'évolution d'un problème – la relation de la délibération et de la décision dans la logique de l'action morale. Pour rendre compréhensible le passage de la rationalité pratique traditionnelle (Aristote) à sa forme moderne (Kant), on présentera brièvement la signification de la *conscience morale* chez Thomas d'Aquin. En passant d'une forme à l'autre, il ne s'agit pas de célébrer le nouveau face à l'ancien, ou l'inverse, mais de voir ce qui change lorsque la *voluntas* devient une faculté privilégiée pour penser la rationalité pratique du sujet.

### La rationalité pratique aristotélicienne

Quand on traite du problème de la logique de l'action, la référence aux textes canoniques d'Aristote est incontournable : dans *l'Éthique à Eudème* et dans *l'Éthique à Nicomaque* Aristote approfondit et modifie tout à la fois la définition platonicienne de l'éthique comme métrétique en remplaçant la mesure idéale par un « homme-mesure », le *phronimos*<sup>6</sup>.

---

consacrée à la volonté, Bergson présente les quatre phases de l'action volontaire : la « conception des divers motifs », « la délibération », « le choix », « l'exécution », p. 248-249. – Bien entendu, cette présentation de l'acte volontaire n'a rien à voir avec ce que Bergson appelle l'acte libre dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, où prévaut la critique de la représentation spatiale inappropriée du courant de conscience (Paris, P.U.F., 1993, p. 131 sq.).

- 4 On aura reconnu ici le célèbre passage de Sartre dans *l'Être et le néant*, Paris, Tel, 1990, p. 505-506 : « [...] la délibération volontaire est truquée. Comment, en effet, apprécier des motifs et des mobiles auxquels précisément je confère leur valeur avant toute délibération et par le choix que je fais de moi-même ? [...] En fait, motifs et mobiles, n'ont que le poids que mon projet, c'est-à-dire la libre production de la fin et l'acte connu, à réaliser, leur confère ». – Plus loin Sartre indique que la liberté est « une totalité inanalysable » où il est passablement artificiel de distinguer les motifs, les mobiles et les fins. – Enfin on citera la nouvelle de Sartre, *L'enfance d'un chef*, où Sartre montre avec beaucoup d'ironie en quoi la délibération est le parent proche de la rumination intérieure – en aucun cas ce qui éclaire la motivation même de la liberté par elle-même, si l'on peut dire.
- 5 *Essais sur la théorie de la science, L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales* (1904), Paris, Plon, 1965.
- 6 Face aux divergences des traducteurs, on fera le choix de ne pas traduire les termes de *phronimos* et de *phronésis* : si J. Tricot, P. Aubenque rendent la *phronésis* par le terme de *prudence*, un interprète actuel, P. Bodéüs, emploie le terme de *sagacité*. Comme on n'a pas ici à justifier telle ou telle

Dans ses textes fondateurs Aristote ouvre une tradition appelée à féconder la pensée, celle d'une rationalité pratique qui fait une grande place au processus délibératif dans l'action particulière, ce qu'on appelle le *sylogisme pratique*, improprement, car, en fait, il n'y a que le *sylogisme scientifique* qui soit un véritable syllogisme à la différence des syllogismes dialectique, sophistique et rhétorique. Pour présenter cette logique chez Aristote, on partira des conditions de l'acte vertueux, de l'articulation entre la délibération et la décision en relation à la *psychologie de l'homme désirant et pensant* des Livres III et VI de *l'Ethique à Nicomaque*. Si la vertu présuppose des conditions naturelles, il ne suffit pas de faire ce qui est juste pour devenir juste, d'être tempérant pour devenir tempérant :

« Au contraire il faut encore que l'agent les [les actions de justice ou de tempérance] les exécute dans un certain état : d'abord, il doit savoir ce qu'il exécute ; ensuite, le décider et, ce faisant, vouloir les actes qu'il accomplit pour eux-mêmes ; enfin, agir dans une disposition ferme et inébranlable »<sup>7</sup>.

La vertu suppose non seulement une disposition à la vertu mais aussi « un état décisionnel qui consiste en une moyenne, fixée relativement à nous », telle que la définirait le *phronimos*<sup>8</sup>. Il n'est pas facile d'être vertueux : si le mal est infini et facile à faire<sup>9</sup>, faire le bien est difficile car il s'agit de savoir le moment, le but et la manière dont il faut le faire, autrement dit il faut savoir *délibérer*<sup>10</sup>. Aristote insiste sur ce point : la vertu met en jeu des affections et des actions qui donnent lieu à des louanges ou à des blâmes, lorsqu'elles sont consenties et donc *délibérées*. Il est essentiel de savoir ce qui peut être attribué à l'agent et ce qui ne le peut pas<sup>11</sup>, ce pourquoi Aristote précise les rapports entre la décision et la délibération. La décision et le consentement n'ont pas la même extension : si les enfants et les animaux consentent, ils ne décident pas. La décision ne doit être confondue ni avec l'appétit ni avec l'ardeur ni avec le souhait. Le souhait peut porter sur des irréalisables au sens absolu (des choses impossibles) ou au sens relatif (des choses que l'on ne peut réaliser faute de ressources), mais il porte seulement sur la fin alors que la décision porte sur les moyens<sup>12</sup>. Cette caractérisation négative permet déjà de délimiter le domaine de la décision : elle concerne les actions réalisables - que l'agent peut effectuer par lui-même sans présumer de ses forces, de ses capacités ou de ses ressources – et la relation des moyens à une fin donnée. La décision n'est pas non plus une opinion : l'opinion est de l'ordre du vrai et du faux alors que la décision renvoie à l'ordre du bon et du mauvais. Par la décision l'agent fait ce qu'il estime être bon et cela n'a rien à avoir avec le fait d'avoir des opinions<sup>13</sup>. La décision a un rapport intime avec la délibération (*prohairesis*) car l'agent ne se décide que pour ce qui est préalablement délibéré. On ne s'étonnera pas de voir dans la définition de la délibération des traits communs avec la décision : la délibération porte sur les choses préoccupant l'homme intelligent ; les choses éternelles et les choses en mouvement ne sont pas objet de délibération, pas plus que les choses se produisant irrégulièrement ou par chance ; on ne délibère pas enfin sur les choses humaines qui échappent à notre pouvoir (par exemple sur la vie politique d'autres peuples). On ne délibère que « sur les choses qui sont à notre portée et qui sont exécutables » et où les choses comportent de l'indéterminé, ce qui fait

---

traduction, on s'en tiendra à la simple mention du terme grec. –Pour ce qui est de *l'Ethique à Eudème*, trad. V.Décarie, Paris, Vrin, 1991, les analyses d'Aristote sur ce thème se trouvent au Livre II, p. 102-118.

7 *Ethique à Nicomaque*, Paris, trad ; Richard Bodéüs, GF Flammarion, 2004, p. 109 (dorénavant *E.N.*)

8 *id.*, p. 116 [page 302, note 2 pour la justification donnée par R. Bodéüs au sujet de la traduction de *phronimos* par *sagace* et non par *prudent*]

9 *id.*, p. 115

10 *id.*, p. 128

11 *id.*, p. 132-133

12 *id.*, p. 139-141

13 *id.*, p. 142-143

que leur issue ne peut être à chaque fois rigoureusement identique<sup>14</sup>. Celui qui délibère cherche le moyen pour arriver à une fin, et il régresse jusqu'au premier moyen dans la chaîne causale : « le terme ultime dans le processus d'analyse constitue le point de départ dans le processus de réalisation [...] »<sup>15</sup>. La délibération ne peut porter sur les choses particulières : pour reprendre l'exemple d'Aristote, se demander si ceci est du pain est inutile, car « si l'on doit perpétuellement délibérer, on va s'en aller à l'infini »<sup>16</sup>. Une fois délibéré, l'objet de la décision est ce qui a été retenu comme désirable, la décision se définit alors comme « le désir délibératif de ce qui est à notre portée ». La fin, objet du souhait, est « dans l'absolu et en vérité [...] le bien, mais chaque particulier trouve souhaitable ce qui lui paraît bon », à la différence que le vertueux trouve souhaitable ce qui est véritablement bon tandis que le vilain souhaite n'importe quoi<sup>17</sup>.

Une fois posé le vertueux au centre du processus, il faut bien connaître ce qui donne de l'impulsion à l'agent moral : le milieu étant ce que la *raison droite* proclame être tel<sup>18</sup>, les vertus intellectuelles possédées par le *phronimos* viennent à l'appui des vertus morales, sans que l'intelligence puisse être considérée comme le moteur principal de l'agir. Il ne saurait y avoir d'action sans une impulsion et sans une direction donnée qui évite une action intempestive. Aristote résout ce problème en refusant de trancher comme le faisait Platon<sup>19</sup>, dans le sens de l'unité de l'agent vertueux pour rendre compte de la cohérence de l'action :

« [...] l'action a pour point de départ la décision, laquelle est à l'origine du mouvement, mais n'est pas son objectif, tandis que la décision a pour point de départ le désir et la raison qui a un objectif »<sup>20</sup>.

On ne peut concevoir la pensée sans intelligence ou sans état moral, car le succès de l'action dépend de la pensée et du caractère, mais la pensée ne met rien par elle-même en mouvement : c'est le succès visé dans l'action qui constitue la fin et comme c'est le désir qui vise cela, on définira la décision « soit une intelligence désidérative, soit un désir intellectif »<sup>21</sup> - c'est là « le principe constitutif de l'homme ». L'homme dont il s'agit ici avant tout est le vertueux et le vertueux accompli est le *phronimos* : à des conditions naturelles favorables il ajoute des capacités spécifiques qui renvoient à autant de vertus intellectuelles analysées par Aristote dans le Livre VI de *l'Ethique à Nicomaque*<sup>22</sup>. Il est en effet celui qui a « la capacité de parfaitement délibérer » en ce qui concerne le savoir de « ce qui permet de vivre bien ». Dans un sens plus limité il est celui qui fait le bon calcul sans qu'il existe pour cela de technique à appliquer uniformément. En effet la *phronésis* n'est ni une science (qui porte sur des objets éternels)<sup>23</sup> ni une technique (en raison de la différence entre production et action) mais « un état

---

14 id., p. 145-146

15 id., p. 146-148

16 id., p. 149

17 id., p. 150-152

18 id., L. VI, p. 289

19 Platon n'accepte pas une dualité entre l'intelligence et le désir : la vertu est intellectuelle, ce qui fait de l'intelligence la condition ultime de la moralité. Le problème platonicien n'est pas la tension entre le désir et l'intelligence mais celui de l'unité et de la pluralité des vertus.

20 id., p. 294

21 id., p. 295-296

22 id., p. 338. La *phronésis* comme vertu intellectuelle suppose d'autres vertus intellectuelles auxiliaires pour mener à bien sa tâche : par exemple la décision n'est en effet correcte que si l'agent est capable d'exécuter tout ce qui doit l'être en fonction de cette décision, ce qui suppose *l'habileté*.

23 id., p. 341. Comme l'indique Aristote, la vertu n'est pas une science contrairement à ce qu'affirmait Socrate, c'est un « état accompagné de la raison correcte », cette raison correcte renvoyant à la *phronésis*.

vrai, accompagné de raison, qui porte à l'action quand sont en jeu les choses bonnes ou mauvaises pour l'homme »<sup>24</sup>. A la différence de la science, la *phronésis* n'est pas seulement une connaissance des choses universelles, elle est aussi connaissance des choses particulières car elle est exécutive et réalise celles-ci. En un sens elle a plus à voir avec le particulier car « elle cherche en effet le particulier ultime, [...] puisque l'exécutable est de cet ordre »<sup>25</sup>. La délibération porte sur le particulier comme réalité ultime et l'intelligence dans le *syllogisme pratique*<sup>26</sup> saisit le terme dernier et le porte dans la seconde prémisse : « c'est là en effet le point de départ du but visé, puisque c'est à partir des particuliers qu'est atteint l'universel »<sup>27</sup>. Seulement comme le rappelle Mac Intyre<sup>28</sup>, la logique aristotélicienne de l'action relativise le rôle de l'agent, au sens où les modernes comprennent ce dernier, ce pourquoi il serait anachronique de parler ici d'une « volonté » hégémonique, capable de choisir en toute liberté, dans une suspension universelle de la pression du monde extérieur. Une fois les prémisses du syllogisme pratique posées, l'action devient automatique au sens d'irrépressible : la décision de l'agent n'est pas en amont mais en aval, elle équivaut au passage prochain à l'acte<sup>29</sup>. On ne peut rencontrer ici les problèmes casuistiques que pose la décision, lorsqu'on s'interroge sur son antériorité réelle ou fictive dans le processus de prise de décision. La décision intervient-elle à la fin d'un processus délibératif – ou bien se précède-t-elle elle-même sous une forme déguisée, la délibération n'étant qu'un moyen laborieux de mettre au clair une décision déjà prise ? La rationalité pratique aristotélicienne empêche de mettre en question la distinction et la liaison des moments distincts de la délibération et de la décision<sup>30</sup>.

**Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](http://philopsis.fr)**

24 id., p. 303

25 id., p. 321

26 Dans le syllogisme pratique on a une prémisse initiale où l'agent pose que ceci ou cela doit être fait en tant que c'est un bien ; puis une prémisse secondaire où l'agent affirme que les circonstances sont telles qu'elles fournissent la possibilité de faire ce qui est fait ; dans la conclusion l'agent affirme par son action que cette action en tant que telle doit être faite – *De anima*, 434 a 16-21, *Du mouvement des animaux* 701 a 7-25, *E.N.*, 1146 b 35-1147 a 7 et 1147 a 25-31.

27 id., p. 332. Aristote fait deux fois un rapprochement avec le syllogisme, p. 332 et p. 339.

28 *Quelle justice ? Quelle rationalité*, Paris, P.U.F., trad. Michèle Vignaux d'Hollande, 1993, p. 152. Le syllogisme pratique n'est pas compatible avec une compréhension de la *décision* au sens où les modernes l'entendent : alors que pour Aristote les prémisses du syllogisme pratique ont force de raison, les modernes considèrent qu'entre l'appréciation des raisons et l'action elle-même il faut intercaler le moment de la décision, car les raisons pratiques ne sont pas définitives en tant que telles.

29 *Du mouvement des animaux*, Paris, trad. P.Louis, 1973, p. 60-61. Aristote distingue ainsi le syllogisme scientifique et le syllogisme pratique : « mais dans ce dernier cas [le syllogisme scientifique] la fin est une connaissance théorique (car dès qu'on conçoit les deux propositions, on conçoit et on ajoute la conclusion), tandis que dans l'autre[le syllogisme pratique], la conclusion des deux propositions est l'action accomplie ; ainsi, lorsqu'on pense que tout homme doit marcher et que l'on est soi-même homme, on marche incontinent ; lorsqu'au contraire on considère que les circonstances exigent qu'aucun homme ne marche, et qu'on est soi-même homme, la conséquence immédiate est qu'on reste sans bouger ».

30 Selon P.Ladrière la conception aristotélicienne ferait apparaître « la vulnérabilité des théories décisionnistes et volontaristes » par son articulation entre délibération et décision : comme le jugement qui clôt la délibération est la décision, il n'y a pas d'hiatus entre la pensée qui délibère et le désir qui décide (*La sagesse pratique*, in *Pour une sociologie de l'éthique*, Paris, P.U.F., 2001, p. 40).