



**HAL**  
open science

## Les causes de l'akrasia chez Aristote – variation socratique ou texte aristotélicien ?

Juliette Lemaire

► **To cite this version:**

Juliette Lemaire. Les causes de l'akrasia chez Aristote – variation socratique ou texte aristotélicien ?. 2014. halshs-02077949

**HAL Id: halshs-02077949**

**<https://shs.hal.science/halshs-02077949>**

Preprint submitted on 24 Mar 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

## Les causes de l'*akrasia* chez Aristote – variation socratique ou texte aristotélicien ?

L'acrasie<sup>1</sup> est ce phénomène étrange qui consiste à agir contrairement à son choix<sup>2</sup>. L'acratique sait que fumer est nocif et pourtant il fume une cigarette ; l'acratique sait qu'il ne doit pas manger de dessert gras et sucré et pourtant, il le fait. Comment expliquer cela ? Peut-on dire que l'acratique, au moment il agit contrairement à son meilleur jugement, ignore que ce qu'il fait est mal ou mauvais ? Aristote traite cette question dans le livre VII de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>3</sup> en partie en discutant la thèse socratique de la vertu-science – autrement dit, l'idée socratique selon laquelle dès lors que je sais ce qu'est le bien, je ne peux qu'agir bien<sup>4</sup>. Le cas de l'acratique apparaît comme un contre-exemple à la thèse socratique de la vertu-science. En dépit de ce qu'affirme Socrate, l'acrasie est un phénomène répandu, soit qu'on la constate chez autrui, soit que soi-même on se conduise parfois de façon acratique. Aussi rendre raison de l'*akrasia*, en expliquer ses causes comme le fait Aristote dans le livre VII est une façon de s'opposer à Socrate. D'une part, on reconnaît que l'acrasie existe – il y a le *hoti*, le fait ; d'autre part, on va chercher à l'expliquer, donner son *dioti*<sup>5</sup>.

Cependant, alors même qu'Aristote rend raison de l'acrasie et qu'il a déjà affirmé dans le livre III de l'*EN* que l'on est responsable des bonnes comme des mauvaises actions, parce qu'en définitive, on est responsable de nos bonnes comme de nos mauvaises dispositions, il semble donner raison à Socrate. Au terme de la résolution de la première aporie concernant l'acrasie dans le livre VII, Aristote écrit en effet : on arrive au même résultat que Socrate, il y a bien ignorance lorsque l'on agit de façon acratique<sup>6</sup>. Est-ce à dire qu'Aristote adopte à partir de ce moment de l'*EN* une position intellectualiste en éthique ?

Concernant la question qui nous occupe, il s'agit de savoir si l'acrasie est due à un manque de connaissance ou à un manque de contrôle de soi<sup>7</sup>. Cette question divise les interprètes et peut se reformuler ainsi : est-ce qu'Aristote est intellectualiste, à la manière de Socrate ou anti-intellectualiste<sup>8</sup> ? Si l'acrasie est due à l'ignorance, reste à savoir ce qu'ignore l'acratique. Aristote en mobilisant ce que l'on a coutume de désigner comme un syllogisme pratique nous dit que l'acratique ignore la *teleutaia protasis* en 1047b9. Mais comment interpréter cette *teleutaia protasis* ? S'agit-il de la dernière prémisse, c'est-à-dire la deuxième prémisse du syllogisme pratique ou bien de la conclusion ? On trouve là aussi parmi les spécialistes des partisans des deux interprétations. Il s'agira alors de comprendre en quoi le raisonnement de

<sup>1</sup> Sous l'influence des traductions récentes en anglais de l'*Éthique à Nicomaque*, ἀκρασία est parfois traduit par le terme « incontinence ». Je préfère rendre le terme grec par « acrasie », celui d'incontinence me semblant inapproprié en français.

<sup>2</sup> Voir *EN* 1051a6-7, « l'acrasie agit contrairement à son choix » (trad. Tricot).

<sup>3</sup> Voir *EN* VII, 1-11 éd. Bywater (=VII, 1-12, éd. Susemihl), 1145a15-1152a36.

<sup>4</sup> Le texte de référence exposant cette thèse socratique est le *Protagoras* 345d-e et 357c-e (voir plus loin des citations de ce dialogue). Une variation de cette thèse se trouve aussi dans le *Gorgias*, 459e-460c : si j'apprends les choses justes (les *dikaia*), nécessairement, je deviens juste (*dikaios*), de même qu'apprendre les *mousika* me rend *mousikos*.

<sup>5</sup> Ces deux étapes de la recherche sont celles de la démarche scientifique telle qu'Aristote la décrit dans les *Seconds analytiques*.

<sup>6</sup> Voir les lignes 1147b13-15.

<sup>7</sup> Voir les formulations de P. Destrée dans son article « Aristotle on the causes of akrasia », *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, ed. by C. Bobonich and P. Destrée, Brill, 2007, p. 142.

<sup>8</sup> Pour la position intellectualiste, parmi les interprètes les plus récents, voir Bostock 2000, Gauthier-Jolif 1970, Grgic 2002, Joachim 1951, Robinson 1977, Vergnières 2002. Pour la position anti-intellectualiste, voir Burnet 1900, Charles 1984, Dahl 1984.

l'acratique est défaillant. Enfin, nous nous demanderons pourquoi Aristote consacre toutes ces pages à l'analyse de l'acrasie.

### *1 – Nul n'est méchant volontairement*

Le rapport à Socrate et son paradoxe « Nul n'est méchant volontairement » est un point central de l'examen des *endoxa*<sup>9</sup> relatives à l'acrasie. Or avant le livre VII, dans l'EN, Aristote discute déjà ce paradoxe au livre III, consacré à l'analyse de la notion de volontaire :

ὁ δὲ λέγειν ὡς οὐδεὶς ἐκῶν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μακάριος ἔοικε τὸ μὲν ψευδεῖ τὸ δ' ἀληθεῖ· μακάριος μὲν γὰρ οὐδεὶς ἄκων, ἡ δὲ μοχθηρία ἐκούσιον. ἢ τοῖς γε νῦν εἰρημένοις ἀμφισβητητέον, καὶ τὸν ἄνθρωπον οὐ φατέον ἀρχὴν εἶναι οὐδὲ γεννητὴν τῶν πράξεων ὥσπερ καὶ τέκνων 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. τούτοις δ' ἔοικε μαρτυρεῖσθαι καὶ ἰδίᾳ ὑφ' ἐκάστων καὶ ὑπ' αὐτῶν τῶν νομοθετῶν· (1113b14-23)

L'énoncé selon lequel personne n'est volontairement mauvais, ni involontairement bienheureux semble en partie faux et en partie vrai. En effet, personne n'est bienheureux involontairement, mais en revanche, mauvais on l'est volontairement. Ou alors il faut maintenant s'opposer à ce que l'on vient de dire, et affirmer que l'homme n'est pas principe ni générateur de ses actions comme un père l'est de ses enfants. Mais si au contraire c'est là une évidence, et que nous ne pouvons pas rapporter ces actions à d'autres principes qui seraient hors de nous, alors ces actions dont les principes sont en nous, dépendent aussi de nous et sont volontaires<sup>10</sup>.

Bien qu'il ne soit pas explicitement nommé, Socrate est ici visé ; certains commentateurs<sup>11</sup> attribuent cet adage à un sage ou un poète, Solon ou Epicharme, mais tous s'accordent à reconnaître que sous cette citation de poète, Socrate est visé. Socrate a en effet formulé le paradoxe « Nul n'est méchant volontairement » en particulier dans le *Protagoras*, alors qu'il commente un poème de Simonide<sup>12</sup>. Dans le texte d'Aristote, il y a en outre l'idée que l'on n'est pas bienheureux involontairement.

Que personne ne soit bienheureux involontairement est vrai, selon Aristote, mais la proposition « Nul n'est méchant volontairement » est en revanche fausse. Pour l'établir, Aristote avance en particulier un argument concernant le comportement que l'on a face à ceux qui agissent mal : lorsque l'on estime que leur mauvaise action est volontaire, alors individuellement, on les blâme et juridiquement, ces individus peuvent faire l'objet d'une punition - à moins de considérer qu'ils ont agi involontairement. L'involontaire est ce qui ne dépend pas de nous si l'on considère qu'Aristote définit le choix comme ce qui est volontaire<sup>13</sup> et porte sur les choses qui dépendent de nous, les τὰ ἐφ' ἡμῖν<sup>14</sup>. Si l'on peut

<sup>9</sup> Le terme *endoxa* chez Aristote désigne les opinions admises par tous ou par les plus savants – voir plus bas.

<sup>10</sup> Les traductions sont personnelles, sauf mention explicite.

<sup>11</sup> Voir ce que disent Tricot (note *ad loc.*) et Bodéüs.

<sup>12</sup> Voir la formule que l'on trouve dans le *Protagoras* ὅς ἂν ἐκῶν μηδὲν κακὸν ποιῆ, ὡς ὄντων τινῶν οἱ ἐκόντες κακὰ ποιούσιν. « comme s'il y avait des hommes pour faire le mal de leur plein gré » (trad. F. Ildefonse), et les passages 345d-e et 357c-e.

<sup>13</sup> Tout en ne s'y réduisant pas : le volontaire a une extension plus grande que le choix. Voir III, 2, 1111b6-10.

<sup>14</sup> Voir les analyses du chapitre 2 du livre III de l'EN.

définir le non-volontaire<sup>15</sup> comme ce qui est dû à l'ignorance<sup>16</sup>, il y a des cas où le législateur condamne l'ignorance elle-même : lorsque l'on juge que l'individu est tenu pour responsable de son ignorance, alors il peut être puni.

καὶ γὰρ ἐπ' αὐτῷ τῷ ἀγνοεῖν κολάζουσιν, ἐὰν αἴτιος εἶναι δοκῆ τῆς ἀγνοίας, οἷον τοῖς μεθύουσι διπλᾶ τὰ ἐπιτίμια· ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ· κύριος γὰρ τοῦ μὴ μεθυσθῆναι, τοῦτο δ' αἴτιον τῆς ἀγνοίας. καὶ τοὺς ἀγνοοῦντάς τι τῶν ἐν τοῖς νόμοις, ἃ δεῖ ἐπίστασθαι καὶ μὴ χαλεπά ἐστι, κολάζουσιν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, ὅσα δι' ἀμέλειαν ἀγνοεῖν δοκοῦσιν, ὡς ἐπ' αὐτοῖς ὄν τὸ μὴ ἀγνοεῖν· τοῦ γὰρ ἐπιμεληθῆναι κύριοι. (III, 5, 1113b 30-34)

Et en effet, nous punissons quelqu'un pour son ignorance même, si nous le tenons pour responsable de son ignorance, comme par exemple dans le cas d'ébriété où les pénalités des délinquants sont doublées, parce que le principe de l'acte réside dans l'agent lui-même, qui était maître de ne pas s'enivrer et qui est ainsi responsable de son ignorance. On punit également ceux qui sont dans l'ignorance de quelque-une de ces dispositions légales dont la connaissance est obligatoire et ne présente aucune difficulté. Et nous agissons de même toute les autres fois où l'ignorance nous apparaît résulter de la négligence, dans l'idée qu'il dépend des intéressés de ne pas demeurer dans l'ignorance, étant maîtres de s'appliquer à s'instruire. (Trad. Tricot)

Pour résumer à grands traits les thèses du livre III : selon Aristote, nous sommes au principe de nos actions, *i.e.* les actions dépendent de nous et sont volontaires. Dans la mesure où la répétition des actions est ce qui va informer la disposition à agir, celui qui est vicieux est responsable de sa disposition puisqu'il l'a ainsi façonnée<sup>17</sup>.

Ainsi, à la lecture du livre III, il semble qu'Aristote refuse le paradoxe socratique : je suis méchant volontairement, car je suis responsable de mes actions et de mes dispositions – en bien comme en mal<sup>18</sup>. Le raisonnement serait le suivant : si je suis responsable de mes vices comme de mes vertus, alors je veux le mal, je suis volontairement mauvais. À partir de ce que dit Aristote dans le livre III de l'*EN*, il semble que celui qui agit mal le fasse volontairement, contrairement à ce qu'affirmait Socrate. Pourtant, Aristote dans le livre VII de l'*EN* semble donner raison à Socrate : il y aurait bien une part d'ignorance dans l'acte de celui qui a agi mal alors même qu'il sait ce qu'est le bien. Dans le livre VII Aristote explique l'acrasie par une ignorance, alors que dans le livre III, il considère que la mauvaise action est volontaire et s'oppose par là au paradoxe socratique. Doit-on en conclure qu'Aristote se contredit ?

Évidemment, non : d'abord, les analyses du livre III concernent la mauvaise action réalisée par le vicieux, et non pas l'acratique. Autrement dit, l'acrasie n'est pas un vice. Mais c'est précisément parce que l'acratique sait ce qu'est le bien et qu'il agit dans le sens contraire au bien qu'il y a un problème et que l'on retrouve la formulation socratique de la question. L'acratique n'est pas le vicieux : il n'a pas le mal pour fin, il a la droite règle et pourtant il lui

<sup>15</sup> À distinguer de l'involontaire. L'acte fait par ignorance est involontaire lorsque l'agent éprouve chagrin et repentir après avoir agi (III,1, 1110b18 *sq.*).

<sup>16</sup> III, 1, 1110b18-1111a2.

<sup>17</sup> Voir 1114a12-14 : εἰ δὲ μὴ ἀγνοῶν τις πράττει ἐξ ὧν ἔσται ἄδικος, ἐκὼν ἄδικος ἂν εἴη, ... » « Si ce n'est pas à cause de l'ignorance que l'on est injuste, alors on est volontairement injuste. » (je traduis). Voir également 1114b21 *sqq.*

<sup>18</sup> Voir les lignes 1114a7 : αἱ γὰρ περὶ ἕκαστα ἐνέργειαι τοιοῦτους ποιοῦσιν. « En effet, c'est par l'exercice des actions particulières qu'ils adoptent un caractère du même genre qu'elles. » (trad. Tricot). Voir également 1113b11-14, 1114b12-13 et 1114b21-25.

arrive d'agir de façon contraire à la droite règle. Est-ce qu'il oublie la droite règle dans ces moments acratiques ? La crise akratique serait un oubli de l'*orthos logos*. D'où la question : si Aristote travaille en détail le problème de l'acrasie en des termes socratiques, est-il pour autant socratique ? Pourquoi toutes ces pages ?

## II – La méthode des *endoxa*

Au début du chapitre 1, Aristote distingue le vice de l'acrasie : l'acrasie est bien une disposition, une *hexis* (elle est acquise), mais elle n'est pas un vice à proprement parler<sup>19</sup> – on a ici un premier décalage par rapport au livre III sur le volontaire : le vice est volontaire, mais peut-être que l'*akrasia*, dans la mesure où elle n'est pas un vice, quand bien même elle doit être évitée et est une disposition, n'est pas volontaire comme le vice. Il faut ensuite distinguer l'*akrasia* de l'*akolasia* : l'*akrasia* est ponctuelle, tandis que l'*akolasia* est une perversion de l'âme<sup>20</sup> - la répétition d'actes mauvais rend l'homme mauvais. Dans le cas de l'acrasie, c'est différent.

Après cette précision sur le genre de l'acrasie, Aristote, dans un célèbre passage du chapitre 1 que je ne commenterai pas en détail ici<sup>21</sup>, expose la méthode qu'il va employer pour éclairer le concept d'acrasie - par prudence et en référence à Jonathan Barnes<sup>22</sup>, je parlerai de « la méthode des *endoxa* ». Ce qu'Aristote se propose de faire est : présenter un certain nombre d'opinions réputées, d'idées reçues sur la question de l'acrasie - les *endoxa*<sup>23</sup> - ; en examiner quelques unes afin de les constituer en problèmes, ou apories ; résoudre autant que possible ces apories.

Aristote expose dans le chapitre 2 du livre VII six idées reçues et réputées sur la question de l'acrasie. Ces idées reçues sont les suivantes :

i) 1145b8-10 : l'acrasie et la mollesse sont mauvaises et blâmables, contrairement à la maîtrise de soi et l'endurance que l'on loue.

ii) Le modéré persévère dans son raisonnement, tandis que l'acratique se détourne de son raisonnement, *ekstatikos* (1145b10-12).

iii) L'acratique, sachant qu'il fait des choses mauvaises, agit du fait de la passion tandis que le modéré agit en suivant la règle. L'un suit le *pathos*, l'autre le *logos* (1145b12-14).

iv) Intempérant, *akolastos*, et acratique se confondent-ils ? Les avis sont partagés - 1145b14-17.

<sup>19</sup> Voir les lignes 1145a36-1145b2.

<sup>20</sup> Voir les analyses d'Aristote dans le livre III, 1114a7-8 et dans le livre VII, 1146b19 *sq.*

<sup>21</sup> Voir les lignes 1145b2-7 : δεῖ δ', ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλείστα καὶ κυριώτατα· ἐὰν γὰρ λύηται τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἰκανῶς. « Et nous devons, comme dans les autres matières, poser les faits tels qu'ils apparaissent, et après avoir d'abord exploré les problèmes, arriver ainsi à prouver le mieux possible la vérité de toutes les idées réputées concernant ces affections de l'âme, ou tout au moins les idées réputées les plus majoritaires et les plus répandues, car si les objections soulevées sont résolues pour ne laisser subsister que les idées réputées, notre preuve aura suffisamment rempli son objet. » (Trad. Tricot légèrement modifiée).

<sup>22</sup> Voir « Aristotle and the Methods of Ethics », *Revue Internationale de Philosophie*, 34, 1980, p. 494.

<sup>23</sup> Aristote détermine les *endoxa* au début des *Topiques* (I, 1, 100b21-23) : ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἔνδοξοις. « sont des idées admises en revanche les opinions partagées par tous les hommes, ou par presque tous, ou par ceux qui représentent l'opinion éclairée, et pour ces derniers par tous, ou par presque tous, ou par les plus connus et les mieux admis comme autorité » (trad. J. Brunschwig). Cette détermination des *endoxa* se trouve au début des *Topiques*, lorsqu'Aristote distingue entre prémisses dialectiques et prémisses démonstratives.

v) Quant au prudent, tantôt on dit qu'il n'est pas possible qu'il soit acratique, tantôt que certains hommes alors qu'ils sont prudents et habiles, sont aussi acratiques - 1145b17-19.

vi) On parle d'acratique en ce qui concerne colère, honneur et gain -1145b19-20.

À partir de ces six *endoxa*, Aristote construit six apories<sup>24</sup>, mais il ne va en résoudre que deux :

1) L'acratique sait-il que ce qu'il fait est mal ? ou bien l'ignore-t-il ? En quel sens l'acratique sait-il ? En quel sens ignore-t-il ?

2) L'extension de l'acrasie : sur quels objets porte l'acrasie ? Est-on acratique absolument ou seulement dans certains domaines<sup>25</sup> ?

Comparées aux autres, l'aporie 1) et sa résolution font l'objet d'un traitement développé. Comment Aristote procède-t-il pour construire cette aporie ? Et comment va-t-il la résoudre ?

### III- L'acratique sait et ne sait pas

Conformément à la méthode qu'il a exposée au début du livre VII, Aristote va construire l'aporie à partir d'un *endoxon*. Voici l'*endoxon* qu'Aristote rapporte aux lignes 1145b17-19 :

τὸν δὲ φρόνιμον ὅτε μὲν οὐ φασιν ἐνδέχεσθαι εἶναι ἀκρατῆ, ὅτε δ' ἐνίου  
φρονίμους ὄντας καὶ δεινοὺς ἀκρατεῖς εἶναι.

Quant au prudent, tantôt on dit qu'il n'est pas possible qu'il soit acratique, tantôt que certains hommes alors qu'ils sont prudents et habiles, sont aussi acratiques.

Le *phronimos*, le prudent, est l'homme qui a la sagesse pratique par excellence. Or on rencontre deux types d'opinions à son sujet : soit il est impossible que le prudent soit acratique ; soit il est possible que le prudent soit acratique.

De là, Aristote construit son aporie en exposant des idées admises opposées sur cette question.

Ἀπορήσειε δ' ἂν τις πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεύεται τις. ἐπιστάμενον μὲν οὖν οὐ φασι τινες οἶόν τε εἶναι· δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὴν ὥσπερ ἀνδράποδον. Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας· οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν. οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς, καὶ δεῖν ζητεῖν περὶ τὸ πάθος, εἰ δι' ἄγνοιαν, τίς ὁ τρόπος γίνεται τῆς ἀγνοίας. ὅτι γὰρ οὐκ οἶεται γε ὁ ἀκρατευόμενος πρὶν ἐν τῷ πάθει γενέσθαι, φανερόν. εἰσὶ δὲ τινες οἱ τὰ μὲν συγχωροῦσι τὰ δ' οὐ· (1145b21-1146a9)

La question qui nous met dans l'embarras est la suivante : comment celui qui juge droitement peut-il tomber dans l'acrasie ? Quand on a la science ce n'est pas possible selon certains. Car, comme le croyait Socrate, il serait étrange que, alors que la science est présente <en l'âme>, quelque chose d'autre la domine et la tourne en tous sens comme un esclave. En effet, Socrate se battait en général contre ce raisonnement dans l'idée que l'acrasie n'est pas possible. Car il n'est personne qui, comprenant le meilleur, ne puisse agir contre le meilleur, mais c'est par ignorance. Or ce raisonnement s'oppose manifestement aux phénomènes, et il aurait dû

<sup>24</sup> Aporie 1 : 3, 1145b21-1146a9 (> *endoxon* 5) ; aporie 2 : 1146a9-16 (> *endoxon* 2) ; aporie 3 : 1146a16-21 (> *endoxa* 1 et 2) ; aporie 4 : 1146a22-31 (> *endoxa* 1 et 3) ; aporie 5 : 1146a31-1146b2 (> *endoxa* 2 et 4) ; aporie 6 : 1146b2-5 (> *endoxon* 2).

<sup>25</sup> Voir la phrase de transition en 1147b19-21. Cette deuxième aporie est résolue dans la suite du livre VII.



chercher au sujet de la passion, si c'est bien à cause de l'ignorance qu'elle advient, quelle est la manière dont cette ignorance advient. En effet, l'acratique ne pense pas que son action soit bonne, avant que la passion n'advienne, cela est évident. Mais certains sont d'accord avec certains éléments, et ne sont pas d'accord avec d'autres.

Pour construire l'aporie, Aristote oppose à l'*endoxon* concernant le prudent qui ne peut agir mal une objection constituée par le paradoxe bien connu de cette autorité que fut Socrate : « Nul n'est méchant volontairement ». Plus exactement, Aristote rapporte non pas ce paradoxe<sup>26</sup> (qu'il a déjà mentionné au livre III, le livre sur le volontaire), mais sa raison, son explication<sup>27</sup> : la science, dès lors qu'elle est dans l'âme, est la plus forte ; si je sais ce qu'est le bien, je ne peux que faire le bien. Il est donc impossible que le prudent soit acratique

D'une part, on retrouve quasiment le *Protagoras* 352b9-352c2 mot pour mot<sup>28</sup>. D'autre part, Socrate, selon Aristote, combat une opinion : la possibilité de l'acrasie. Ce qui signifie qu'Aristote identifie la thèse socratique « Nul n'est méchant volontairement » à la thèse : l'acrasie n'est pas possible (voir lignes 1145b25-26). Après avoir identifié l'explication socratique à la raison de l'impossibilité de l'acrasie, Aristote présente des objections à cette explication<sup>29</sup> : ce ne serait pas la science qui est ballottée, mais l'opinion. Tout lecteur du

<sup>26</sup> Selon les *Topiques*, un paradoxe est un *endoxon*, quand bien même il heurte l'opinion, s'il est prononcé par quelqu'un d'illustre, tel Socrate (voir *Topiques* I, 11, 104b19-28).

<sup>27</sup> Plus exactement encore, si l'on se réfère au *Protagoras*, Socrate rapporte l'opinion courante selon laquelle la science est ballottée en tout sens comme un esclave et qu'elle ne peut rien contre les plaisirs. C'est précisément à cette opinion que Socrate s'oppose en affirmant que nul n'est méchant volontairement. 352b9-c7 : πώς ἔχεις πρὸς ἐπιστήμην; πότερον καὶ τοῦτό σοι δοκεῖ ὥσπερ τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἄλλως; δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς περὶ ἐπιστήμης τοιοῦτόν τι, οὐκ ἰσχυρόν οὐδ' ἡγεμονικόν οὐδ' ἀρχικόν εἶναι· οὐδὲ ὡς περὶ τοιοῦτου αὐτοῦ ὄντος διανοοῦνται, ἀλλ' ἐνούσης πολλάκις ἀνθρώπῳ ἐπιστήμης οὐ τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ ἀρχεῖν ἀλλ' ἄλλο τι, τοτὲ μὲν θυμόν, τοτὲ δὲ ἡδονήν, τοτὲ δὲ λύπην, ἐνίοτε δὲ ἔρωτα, πολλάκις δὲ φόβον, ἀτεχνῶς διανοοῦμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων. ἄρ' οὖν καὶ σοὶ τοιοῦτόν τι περὶ αὐτῆς δοκεῖ, ἢ καλόν τε εἶναι ἢ ἐπιστήμη καὶ οἷον ἀρχεῖν τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἐάνπερ γινώσκη τις τάγαθὰ καὶ τὰ κακά, μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενὸς ὥστε ἄλλ' ἄττα πράττειν ἢ ἂν ἐπιστήμη κελεύη, ἀλλ' ἰκανὴν εἶναι τὴν φρόνησιν βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ; Allez Protagoras, découvre-moi ta pensée sur ce point : quelle est ta position à l'égard de la science ? Es-tu du même avis que la plupart des hommes ou non ? » L'avis de la plupart, c'est à peu près qu'il y a en elle quelque chose qui n'est du ressort de la force, ni de la direction, ni du commandement ; ils pensent qu'il n'y a dans la science rien qui soit de cet ordre, mais que souvent chez l'homme où elle réside, ce n'est pas elle qui commande en lui, mais autre choses : tantôt la fougue, tantôt le plaisir, tantôt la peine, quelque fois l'amour, souvent la crainte, ce qui fait que nous nous représentons la science tout bonnement comme un esclave tiraillé de tous les côtés. Partages-tu cet avis sur la science, ou est-ce que la science te paraît belle et capable de commander à l'homme ? Si quelqu'un connaît ce qui est bon et ce qui est mauvais, est-ce que rien ne peut le dominer et lui faire faire des choses différentes de celles que la science lui prescrit ? Est-ce que l'intelligence peut constituer un secours suffisant pour l'homme ? (trad. Ildefonse).

<sup>28</sup> En particulier ἐνούσης, ἀνδραπόδου, περιελκομένης.

<sup>29</sup> 1145b32-35 sq. : τὸ μὲν γὰρ ἐπιστήμης μὴθὲν εἶναι κρείττον ὁμολογοῦσιν, τὸ δὲ μὴθὲν ἀττα πράττειν παρὰ τὸ δόξαν βέλτιον οὐχ ὁμολογοῦσιν, καὶ διὰ τοῦτο τὸν ἀκράτη φασὶν οὐκ ἐπιστήμην ἔχοντα κρατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἀλλὰ δόξαν. « En effet, qu'il n'y ait rien de plus fort que la science, ils sont d'accord, mais qu'il n'y a personne qui agisse contre sa meilleure opinion, ils ne l'accordent pas, et c'est à cause de cela qu'ils disent que l'acratique n'ayant pas un savoir mais une opinion, est vaincu par les plaisirs. » 1145b36 sq. : ἀλλὰ μὴν εἴγε δόξα καὶ μὴ ἐπιστήμη, μὴδ' ἰσχυρὰ ὑπόληψις ἢ ἀντιτείνουσα ἀλλ' ἡρεμαία, καθάπερ ἐν τοῖς διατάξουσι, συγγνώμη τῷ μὴ μένειν ἐν αὐταῖς πρὸς ἐπιθυμίας ἰσχυράς· τῇ δὲ μοχθηρίᾳ οὐ συγγνώμη, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδενὶ τῶν ψεκτῶν. « mais si c'est bien de l'opinion et non pas du savoir, et que c'est un jugement faible et non pas fort qui résiste (aux plaisirs), comme dans les doutes, il y a lieu d'être indulgent pour celui qui faisant face à de forts appétits, ne reste pas ferme quant à ses opinions. Mais nous n'avons pas d'indulgence pour la méchanceté, pas plus que pour les autres attitudes blâmables. » (trad. Tricot)

*Ménon* sait en effet que l'opinion n'est pas solidement enchaînée dans un raisonnement, qu'elle n'est pas justifiée, et qu'elle peut dès lors être « vaincue » par les plaisirs – ce qu'Aristote écarte par l'argument suivant : l'opinion est faible face à de forts appétits, certes. Mais dans ce cas, nous sommes indulgents. Pourtant, nous avons plutôt tendance à blâmer celui qui fait montre d'acrasie.

En 1146a4-9, Aristote mentionne un *endoxon* faisant intervenir sa propre définition du prudent :

φρονήσεως ἄρα ἀντιτεινούσης; αὕτη γὰρ ἰσχυρότατον. ἀλλ' ἄτοπον· ἔσται γὰρ ὁ αὐτὸς ἅμα φρόνιμος καὶ ἀκρατής, φήσειε δ' οὐδ' ἂν εἰς φρονίμου εἶναι τὸ πράττειν ἐκόντα τὰ φαυλότατα. πρὸς δὲ τούτοις δέδεικται πρότερον ὅτι πρακτικὸς γε ὁ φρόνιμος (τῶν γὰρ ἐσχάτων τις) καὶ τὰς ἄλλας ἔχων ἀρετάς.

Est-ce la prudence qui résiste ? En effet, elle est la plus forte. Mais c'est absurde : car le même homme serait prudent et acratique, alors que personne ne dirait que c'est le propre du prudent de faire les actions les plus viles de plein gré. Et en plus de cela, nous avons montré que le prudent est l'homme pratique car il agit dans le particulier, et qu'il a les autres vertus. (trad. Tricot)

Celui qui a la *phronêsis* ne peut être acratique. Aristote avance d'abord une sorte d'argument par l'absurde : le prudent, décrit comme l'homme qui a la sagesse pratique par excellence dans les chapitres précédents, ne peut pas agir mal volontairement. Aristote ajoute ensuite un argument elliptique que l'on peut reformuler de la manière suivante dès lors qu'on a lu le livre VI de l'*EN* : les dispositions du prudent sont telles qu'il n'est pas possible qu'il suive ses appétits contre sa raison. On a ici une thèse qu'Aristote endosse et défend, comme le montre l'expression « et de plus nous avons montré », ainsi qu'un premier indice quant à l'explication de l'acrasie. Le prudent ne peut être acratique non seulement parce qu'il sait théoriquement ce qu'est le bien, mais surtout parce qu'il est disposé à agir vertueusement : ses dispositions sont telles qu'il peut résister à un appétit, une pulsion. Le fait que ce passage sur le *phronimos* se trouve dans l'exposé des apories n'enlève rien au fait qu'on a ici une thèse aristotélicienne : Aristote est en train de construire des apories et pour ce faire met à l'épreuve des *endoxa* – aussi bien une thèse socratique que la sienne.

À partir de l'idée reçue selon laquelle le prudent peut (ou ne peut pas) être acratique et de l'*endoxon* numéro 3, Aristote construit l'aporie en convoquant le paradoxe socratique et son explication. Ce qu'il va avoir à résoudre est alors une aporie sur la notion de savoir : l'acratique sait-il qu'il est en train de faire quelque chose de mal ? ou bien l'ignore-t-il ? En quel sens l'acratique sait-il ?

La résolution de l'aporie va consister à revenir sur le sens de savoir et donc sur celui d'ignorance – l'ignorance est-elle la cause de l'action acratique ? D'abord en 1146b24-3<sup>30</sup> est

<sup>30</sup> Περὶ μὲν οὖν τοῦ δόξαν ἀληθῆ ἀλλὰ μὴ ἐπιστήμην εἶναι παρ' ἣν ἀκρατεύονται, οὐδὲν διαφέρει πρὸς τὸν λόγον· ἐνιοὶ γὰρ τῶν δοξάζοντων οὐ διστάζουσιν, ἀλλ' οἴονται ἀκριβῶς εἰδέναι. εἰ οὖν διὰ τὸ ἡρέμα πιστεύειν οἱ δοξάζοντες μᾶλλον τῶν ἐπισταμένων παρὰ τὴν ὑπόληψιν πράξουσιν, οὐθὲν διοίσει ἐπιστήμη δόξης· ἐνιοὶ γὰρ πιστεύουσιν οὐδὲν ἥττον οἷς δοξάζουσιν ἢ ἕτεροι οἷς ἐπίστανται· δηλοῖ δ' Ἡράκλειτος. 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 de façon acratique, cette doctrine ne présente aucun intérêt pour notre raisonnement. (Certains en effet de ceux qui professent une opinion n'ont aucune hésitation et croient posséder une connaissance exacte ; si donc on prétend que c'est grâce à la faiblesse de leur conviction que ceux qui ont une simple opinion sont plus portés à agir à l'encontre de leur conception du bien que ceux qui possèdent la science, il n'y aura aucune différence à cet égard



rejetée la distinction entre science et opinion : il n'y a pas de supériorité de la science sur l'opinion du point de vue de la force de la conviction. Aristote ajoute en 1146b31sq. que la solution réside dans la distinction de deux sens du verbe *savoir* : savoir, c'est avoir la science sans l'utiliser ou bien l'avoir en l'utilisant : celui qui agit mal, même s'il sait, mais qu'il ne contemple pas ce qu'il sait, agira mal, il n'y a là rien d'étonnant.

La détermination du sens du verbe *savoir* passe aussi pour une analyse du raisonnement. L'acratique aurait-il un problème de raisonnement ? L'acratique serait-il illogique, inconséquent ?

Examinons d'abord les lignes 1146b35-1147a9 :

ἔτι ἐπεὶ δύο τρόποι τῶν προτάσεων, ἔχοντα μὲν ἀμφοτέρως οὐδὲν κωλύει πράττειν παρὰ τὴν ἐπιστήμην, χρώμενον μέντοι τῇ καθόλου ἀλλὰ μὴ τῇ κατὰ μέρος· πρακτὰ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα. διαφέρει δὲ καὶ τὸ καθόλου· τὸ μὲν γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ δ' ἐπὶ τοῦ πράγματός ἐστιν· οἷον ὅτι παντὶ ἀνθρώπῳ συμφέρει τὰ ξηρά, καὶ ὅτι αὐτὸς ἄνθρωπος, ἢ ὅτι ξηρὸν τὸ τοιόνδε· ἀλλ' εἰ τότε τοιόνδε, ἢ οὐκ ἔχει ἢ οὐκ ἐνεργεῖ· κατὰ τε δὴ τούτους διοίσει τοὺς τρόπους ἀμήχανον ὅσον, ὥστε δοκεῖν οὕτω μὲν εἰδέναι μηδὲν ἄτοπον, ἄλλως δὲ θαυμαστόν.

De plus, puisqu'il y a deux sortes de prémisses, si l'on a les deux, rien n'empêche d'agir contre la science, en utilisant pourtant l'universelle et non pas la particulière ; en effet, les choses pratiques sont de l'ordre du singulier. Il y a aussi une différence quant à l'universel. En effet, il y a l'universel de l'agent, et l'universel de la chose. Par exemple « les aliments secs sont bons pour tout homme », et « je suis moi-même un homme », ou « ceci est un aliment sec ». Mais si c'est « cet aliment-ci est de telle sorte », soit il ne l'a pas, soit il ne l'a pas en acte. Entre ces deux façons, il y a une telle différence qu'il n'est pas surprenant que cela ne semble en rien absurde que l'on sache ainsi, tandis que connaître de l'autre façon serait extraordinaire.

Aristote évoque dans ce passage deux sortes de prémisses (πρότασεων) - on peut donc en déduire qu'il est question de syllogisme, de raisonnement<sup>31</sup>. Il semble ici que l'acratique agisse contre son savoir, alors même qu'il utilise l'universelle, et non pas la particulière. Le texte est pour le moment assez elliptique, mais l'on comprend qu'il y aurait comme une dysfonctionnement dans la mise en rapport de la prémisses universelle et la prémisses particulière. Ainsi le syllogisme pratique est constitué d'une prémisses universelle et d'une prémisses particulière. Aristote explicite ce qu'est l'universel ici. Il peut être compris de deux façons. L'exemple d'Aristote est le suivant : « les aliments secs sont bons pour tout homme ». Sorte de règle générale qui met en rapport de façon universelle un certain type d'aliments et les hommes, l'universel peut ainsi être mis en rapport avec deux particuliers – cet homme-ci, ou cet aliment-ci. La dernière phrase d'Aristote n'est pas claire. On peut cependant comprendre que c'est dans le rapport entre proposition universelle et proposition particulière que va se jouer la détermination du sens du verbe « savoir ».

---

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, et on peut le voir par l'exemple d'Héraclite). (trad. Tricot modifiée).

<sup>31</sup> On a coutume de parler de syllogisme pratique à propos des raisonnements éthiques. Aristote emploie une fois dans l'*EN* (VI, 12, 1144a3131-32) l'expression οἱ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν, à propos du prudent. On pourrait traduire littéralement : « les syllogismes des choses faisables ».

Aristote fait ensuite une autre remarque sur le sens du verbe savoir en 1147a10-24<sup>32</sup> : il y a ignorance quand le savoir est en puissance comme dans le cas du dormeur, du fou et de l'ivrogne qui illustrent la possibilité du savoir sans savoir. Je peux dire « ce gâteau est nocif », mais sans le savoir, comme une sorte de récitation d'ivrogne, sans conviction. On aurait affaire dans ce cas à un savoir sans savoir, c'est-à-dire à un savoir conçu comme une disposition, actualisée ou non selon les cas.

Aristote ajoute ensuite un argument, en le présentant comme un examen de la cause. Va-t-il expliquer la cause de l'acrasie ?

ἔτι καὶ ὧδε φυσικῶς ἄν τις ἐπιβλέψειε τὴν αἰτίαν. ἡ μὲν γὰρ καθόλου δόξα, ἡ δ' ἐτέρα περὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν, ὧν αἴσθησις ἤδη κυρία· ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν, ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν ἔνθα μὲν φάναι τὴν ψυχὴν, ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐθύς· οἶον, εἰ παντὸς γλυκέος γεύεσθαι δεῖ, τουτὶ δὲ γλυκὺ ὡς ἔν τι τῶν καθ' ἕκαστον, ἀνάγκη τὸν δυνάμενον καὶ μὴ κωλυόμενον ἅμα τοῦτο καὶ πράττειν. ὅταν οὖν ἡ μὲν καθόλου ἐνῆ κωλύουσα γεύεσθαι, ἡ δέ, ὅτι πᾶν γλυκὺ ἡδύ, τουτὶ δὲ γλυκὺ (αὕτη δὲ ἐνεργεῖ), τύχη δ' ἐπιθυμία ἐνοῦσα, ἡ μὲν οὖν λέγει φεύγειν τοῦτο, ἡ δ' ἐπιθυμία ἄγει· κινεῖν γὰρ ἕκαστον δύναται τῶν μορίων· ὥστε συμβαίνει ὑπὸ λόγου πως καὶ δόξης ἀκρατεῦσθαι, οὐκ ἐναντίας δὲ καθ' αὐτήν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός—ἡ γὰρ ἐπιθυμία ἐναντία, ἀλλ' οὐχ ἡ δόξα—τῷ ὀρθῷ λόγῳ· ὥστε καὶ διὰ τοῦτο τὰ θηρία οὐκ ἀκρατῆ, ὅτι οὐκ ἔχει καθόλου ὑπόληψιν ἀλλὰ τῶν καθ' ἕκαστα φαντασίαν καὶ μνήμην. πῶς δὲ λύεται ἡ ἄγνοια καὶ πάλιν γίνεται ἐπιστήμων ὁ ἀκρατής, ὁ αὐτὸς λόγος καὶ περὶ οἰνωμένου καὶ καθεύδοντος καὶ οὐκ ἴδιος τούτου τοῦ πάθους, ὃν δεῖ παρὰ τῶν φυσιολόγων ἀκούειν. (1147a24-1147b9)

<sup>32</sup> ἔτι τὸ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην ἄλλον τρόπον τῶν νῦν ῥηθέντων ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις· ἐν τῷ γὰρ ἔχειν μὲν μὴ χρῆσθαι δὲ διαφέρουσαν ὁρῶμεν τὴν ἕξιν, ὥστε καὶ ἔχειν πως καὶ μὴ ἔχειν, οἶον τὸν καθεύδοντα καὶ μαινόμενον καὶ οἰνωμένον. ἀλλὰ μὴν οὕτω διατίθενται οἱ γε ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες· θυμοὶ γὰρ καὶ ἐπιθυμίαι ἀφροδισίων καὶ ἔνια τῶν τοιούτων ἐπιδήλως καὶ τὸ σῶμα μεθιστάσιν, ἐνίοις δὲ καὶ μανίας ποιοῦσιν. δῆλον οὖν ὅτι ὁμοίως ἔχειν λεπτέον τοὺς ἀκρατεῖς τούτοις. τὸ δὲ λέγειν τοὺς λόγους τοὺς ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης οὐδὲν σημεῖον· καὶ γὰρ οἱ ἐν τοῖς πάθεσι τούτοις ὄντες ἀποδείξεις καὶ ἔπη λέγουσιν Ἐμπεδοκλέους καὶ οἱ πρῶτον μαθόντες συνείρουν μὲν τοὺς λόγους, ἴσασι δ' οὕπω· δεῖ γὰρ συμφυῆναι, τοῦτο δὲ χρόνου δείται· ὥστε καθάπερ τοὺς ὑποκρινομένους, οὕτως ὑποληπτέον λέγειν καὶ τοὺς ἀκρατευομένους. « De plus, la possession de la science en un autre sens encore que ceux dont nous avons parlé, peut se rencontrer chez l'homme : car même 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 vin. Or c'est là précisément la condition de ceux qui sont sous l'influence de la passion, puisque les accès de colère, les appétits sexuels et quelques autres passions de ce genre, de toute évidence altèrent également l'état corporel, et même dans certains cas produisent la folie. Il est clair, par conséquent, que la possession de la science chez l'homme acratique doit être déclarée de même nature pour ces gens-là. Le fait pour les acratiques de parler le langage découlant de la science n'est nullement un signe qu'ils la possèdent : car même ceux qui se trouvent dans les états affectifs que nous avons indiqués répètent machinalement des démonstrations de géométrie ou des vers d'Empédocle, et ceux qui ont commencé à apprendre une science débitent tout d'une haleine ses formules, quoiqu'ils n'en connaissent pas encore la signification : la science, en effet, doit s'intégrer à leur nature, mais cela demande du temps. Par suite c'est par comparaison avec le langage des histrions que nous devons apprécier celui qu'emploient les hommes qui versent dans l'acrasie. » (trad. Tricot modifiée)

De plus, on peut aussi examiner physiquement la cause comme suit. En effet, il y a un jugement universel, et un jugement singulier, dont la sensation est dès lors maîtresse. Quand à partir de ceux-ci, un autre est engendré, il est nécessaire que l'âme affirme aussitôt la conclusion, et que dans les productions, elle agisse aussitôt. Par exemple, si <on a comme majeure universelle> « il faut goûter tout ce qui est sucré », et « ceci est sucré » comme une prémisses singulière, il est nécessaire, si on le peut et que l'on n'est pas empêché, d'accomplir aussitôt cela. Quand est présente à l'esprit la proposition universelle interdisant de goûter, et d'autre part, la proposition « tout ce qui est sucré est agréable », et « ceci est sucré » (celle-ci est en acte), et s'il y a par hasard un appétit, celle-là peut bien dire de fuir cela, l'appétit conduit ; en effet, l'appétit est capable de mouvoir chaque partie du corps. De telle sorte qu'il arrive qu'on soit acratique sous l'effet d'une sorte d'énoncé, c'est-à-dire d'un jugement, qui est contraire non pas par soi, mais par accident – en effet ce qui est contraire c'est l'appétit, et non pas le jugement – à la droite règle. De telle sorte aussi que les bêtes ne sont pas acratiques, car elles n'ont pas de jugements universels, mais seulement représentation et mémoire du singulier. Quant à dire comment l'ignorance de l'homme acratique se résout pour faire place de nouveau à l'état de savoir, l'explication est la même que pour un homme pris de vin ou en sommeil, et n'est pas spéciale à l'état dont nous traitons : nous devons nous renseigner à cet effet auprès de ceux qui sont versés dans la science de la nature.

Dans ce passage, Aristote entend faire un examen « physique », c'est-à-dire scientifique<sup>33</sup>, de la cause – reste à savoir s'il s'agit de la cause de l'acrasie ou de l'ignorance. On retrouve ici une analyse en termes syllogistiques dans la mesure où il est question de jugement universel et de jugement singulier à partir desquels l'âme affirme un autre jugement c'est-à-dire une conclusion. Aristote évoque les étapes du syllogisme pratique : dans la sphère des productions, dit-il, l'âme agit aussitôt. Le syllogisme pratique est donc suivi d'une action.

En règle générale, il y a un enchaînement entre la prémisses universelle et la prémisses singulière<sup>34</sup>. Mais cet enchaînement est comme perturbé dans le cas de l'acrasie : une proposition universelle interdisant de goûter tout ce qui est sucré est présente. Au moment où la perception de la chose sucrée intervient, la majeure interdisant de goûter ce qui est sucré est évacuée au profit d'une autre proposition universelle, celle qui enjoint de goûter ce qui est sucré. La cause de ce changement de majeure dans le raisonnement est l'appétit : la force de l'appétit conduit le raisonnement, elle conduit l'âme à prononcer une proposition contraire à l'universelle interdisant et finalement, pousse à s'emparer de la chose sucrée, contrairement à ce qu'interdit la majeure. Aristote précise que le jugement recommandant de goûter tout ce qui est sucré est contraire seulement par accident à la droite règle. Pourquoi? Parce que ce jugement provient de l'appétit – ici, il s'agit de souligner que l'acratique n'est pas un pervers ou un vicieux qui agit délibérément selon des principes contraires à la droite règle, mais quelqu'un qui parfois ne sait maîtriser ses appétits et se laisse guider par eux. Il n'y a pas de

<sup>33</sup> L'examen *phusikôs* désigne chez Aristote l'examen propre à la science de la nature, celui qui établit les causes. Par extension, il désigne l'examen scientifique.

<sup>34</sup> Dans ce deuxième passage mobilisant le syllogisme pratique, Aristote ne parle plus de proposition « particulière », mais « singulière ».

*prohairêsis* pour le mauvais ou le mal dans le cas de l'acratie, contrairement au cas du pervers<sup>35</sup>.

La remarque d'Aristote à propos des bêtes semble indiquer que l'acrasie est liée à la présence de la proposition universelle : les bêtes ne sont pas susceptibles d'acrasie car elles sont en permanence dans le singulier. Elles sont incapables d'oublier momentanément la droite règle, n'agissant pas sous l'effet de la droite règle. Par différence, les humains sont susceptibles de tomber dans l'acrasie, c'est-à-dire cette forme d'ignorance de la droite règle. Telle que décrite ici, l'acrasie semble en effet être liée à l'ignorance de l'universelle qui représente la droite règle. Pourtant la fin du long passage visant à la résolution de l'aporie n'évoque pas l'ignorance de la proposition universelle, la majeure du syllogisme donc, mais d'ignorance de la « dernière prémisse ».

Aristote écrit en effet :

ἐπεὶ δ' ἡ τελευταία πρότασις δόξα τε αἰσθητοῦ καὶ κυρία τῶν πράξεων, ταύτην ἢ οὐκ ἔχει ἐν τῷ πάθει ὄν, ἢ οὕτως ἔχει ὡς οὐκ ἦν τὸ ἔχειν ἐπίστασθαι ἀλλὰ λέγειν ὥσπερ ὁ οἰνωμένος τὰ Ἐμπεδοκλέους. καὶ διὰ τὸ μὴ καθόλου μηδ' ἐπιστημονικὸν ὁμοίως εἶναι δοκεῖν τῷ καθόλου τὸν ἔσχατον ὄρον καὶ ἔοικεν ὁ ἐζήτει Σωκράτης συμβαίνειν· οὐ γὰρ τῆς κυρίως ἐπιστήμης εἶναι δοκούσης παρουσίας γίνεται τὸ πάθος, οὐδ' αὕτη περιέλλεται διὰ τὸ πάθος, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς. περὶ μὲν οὖν τοῦ εἰδότα καὶ μή, καὶ πῶς εἰδότα ἐνδέχεται ἀκρατεύεσθαι, τσαῦτα εἰρήσθω.

Puisque la dernière prémisse est un jugement perceptif et qu'elle est souveraine dans les actions, c'est elle que ne possède pas celui qui est sous le coup de la passion ou bien il l'a au sens où posséder ne signifie pas savoir, comme l'ivrogne qui récite les vers d'Empédocle. D'autre part, il semble que c'est parce que le dernier terme n'est pas universel qu'il n'est pas un objet de savoir de la même façon que tout universel, et il semble qu'on soit arrivé à ce que cherchait Socrate : ce n'est pas sur ce que tout le monde reconnaît comme la science au sens propre que la passion advient, pas plus que cette science serait ballotée à cause de la passion, mais sur la science sensible. Que donc c'est en sachant et en ne sachant pas, et comment il est possible que celui qui sait tombe dans l'acrasie, telles sont les choses dites.

Dans ce passage conclusif qui articule les différentes étapes de l'aporie (le sens du verbe savoir et les défaillances du syllogisme pratique), Aristote nous dit que l'acratie ignore la dernière prémisse, la deuxième dans le syllogisme donc, celle issue de la perception d'un objet sensible appétissant. L'acratie ignore cette prémisse dernière et c'est pourquoi il agit de façon acratie. Par rapport au texte précédent, il y a une différence : ce n'est plus la proposition universelle qui est ignorée, mais la proposition singulière. Et parce qu'il s'agit de proposition portant sur des choses singulières, il ne peut être question de savoir au sens propre. Mais tout ceci ne va pas sans difficulté.

Tout d'abord, l'expression ἡ τελευταία πρότασις a été comprise de plusieurs façons. À première vue, il s'agit de la deuxième prémisse du syllogisme<sup>36</sup>. Mais certains considèrent que cette expression désigne le syllogisme dans son entier, c'est-à-dire aussi l'action puisque le

<sup>35</sup> Voir plus loin dans le livre VII, en 1151a5-9.

<sup>36</sup> Voir notamment P. Destrée, art. cité, p. 161.

sylogisme pratique a pour conclusion une action<sup>37</sup>. D'autres encore considèrent qu'est désigné par là le syllogisme en son entier<sup>38</sup>. Cependant, il semble d'abord difficile de considérer que l'expression *τελευταία πρότασις* puisse désigner la conclusion<sup>39</sup>. Puisqu'Aristote prend soin de nous dire que dans les choses sensibles, il ne peut être question de science au sens propre, il semble difficile de considérer que l'expression désigne tout le syllogisme. D'autre part, il semble étrange que l'acratique puisse ignorer la proposition singulière « ceci est sucré » alors même que c'est la perception de cette chose sucrée qui le pousse à manger cette chose. À moins de considérer que sous la force de l'appétit, l'acratique en vient à oublier que ce qu'il mange est précisément ce qu'il ne doit pas manger. Cette interprétation pourrait être confirmée par ce qu'Aristote dit ailleurs à propos du syllogisme pratique.

Selon ce que dit Aristote de façon explicite dans le *De motu animalium*, la conclusion d'un syllogisme pratique est une action. Plus exactement, selon les textes<sup>40</sup>, le syllogisme pratique est un raisonnement avec prémisses et conclusion, suivi d'une action qui est conforme à la conclusion du raisonnement, ou bien il s'agit d'un raisonnement avec des prémisses conduisant à une action immédiate, c'est-à-dire une action qui est la conclusion du raisonnement. Dans le *De motu* Aristote décrit très précisément des raisonnements dont la conclusion est une action et dit expressément que la conclusion du raisonnement dans le cas de la *praxis* est l'action elle-même. Il ajoute ensuite que dans un certain nombre de cas, la deuxième prémisses, la particulière, n'est même pas formulée, ou du moins l'âme ne s'y arrête pas : « il faut que je boive », je vois un verre d'eau, je bois aussitôt ; sans réfléchir. Aristote dit ici qu'il y a des cas où nous agissons, nous faisons des choses sans réfléchir, sans *logisamenoi* :

διὸ καὶ ὅσα μὴ λογισάμενοι πράττομεν, ταχὺ πράττομεν. ὅταν ἐνεργήσῃ γὰρ ἢ τῇ αἰσθήσει πρὸς τὸ οὐ ἔνεκα ἢ τῇ φαντασίᾳ ἢ τῷ νῶ, οὐ ὀρέγεται, εὐθύς ποιεῖ· ἀντ' ἐρωτήσεως γὰρ ἢ νοήσεως ἢ τῆς ὀρέξεως γίνεται ἐνέργεια. ποτέον

<sup>37</sup> Voir M. Zingano, « Akrasia and The Method of Ethics », *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, op. cit., p. 173.

<sup>38</sup> Voir C. Natali, *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action chez Aristote*, Leuven, Peeters, 2004, p. 232.

<sup>39</sup> Chez Aristote, la conclusion est désignée par le terme *συμπέρασμα*. Voir les usages de *συμπέρασμα* et de *τελευταία πρότασις* dans Bonitz.

<sup>40</sup> *De motu animalium*, 7, 701a10-14 : ἀλλ' ἐκεῖ μὲν θεώρημα τὸ τέλος (ὅταν γὰρ τὰς δύο προτάσεις νοήσῃ, τὸ συμπέρασμα ἐνόησε καὶ συνέθηκεν), ἐνταῦθα δ' ἐκ τῶν δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίνεται ἢ πρᾶξις, οἷον ὅταν νοήσῃ ὅτι παντὶ βαδιστέον ἀνθρώπῳ, αὐτὸς δ' ἄνθρωπος, βαδίζει εὐθέως, « Mais dans ce dernier cas, 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, la conclusion des deux propositions est l'action : ainsi, lorsqu'on pense que tout homme doit marcher et que l'on est soi-même un homme, on marche aussitôt (...). » (trad. P. Louis modifiée). Après avoir donné deux autres descriptions de raisonnement dont la conclusion est une action (701a14-15 : il ne faut pas marcher, je reste donc sans bouger ; 701a16-17 : il faut que je fasse quelque chose de bon pour moi, or une maison est quelque chose de bon, donc je construis une maison), Aristote donne un autre exemple montrant de façon très claire que la conclusion du syllogisme pratique est une action (701a17-22) : σκεπάσματος δέομαι, ἰμάτιον δὲ σκέπασμα· ἰματίου δέομαι. οὐ δέομαι, ποιητέον· ἰματίου δέομαι· ἰμάτιον ποιητέον. καὶ τὸ συμπέρασμα, τὸ ἰμάτιον ποιητέον, πρᾶξις ἐστίν. πράττει δ' ἀπ' ἀρχῆς, εἰ ἰμάτιον ἔσται, ἀνάγκη εἶναι τότε πρῶτον, εἰ δὲ τότε, τότε· καὶ τοῦτο πράττει εὐθύς. « J'ai besoin de me couvrir ; or un manteau sert à couvrir ; j'ai donc besoin d'un manteau. Ce dont j'ai besoin, il faut que je le fasse ; j'ai besoin d'un manteau ; il faut donc faire un manteau ». Et la conclusion, « il faut faire un manteau » est une action. On agit à partir d'un principe. Si l'on pose qu'il y aura un manteau, il est nécessaire que telle proposition soit admise ; si elle l'est, telle autre ; et ce faisant, on agit aussitôt. » (trad. P. Louis). En conclusion de cette argumentation, Aristote le dit encore une fois : ὅτι μὲν οὖν ἢ πρᾶξις τὸ συμπέρασμα, φανερόν· « Ainsi donc que l'action est la conclusion, cela est évident. » (je traduis).

μοι, ἡ ἐπιθυμία λέγει· τοδὶ δὲ ποτόν, ἡ αἴσθησις εἶπεν ἢ ἡ φαντασία ἢ ὁ νοῦς· εὐθὺς πίνει<sup>41</sup>.

Et voilà pourquoi toutes les actions que nous faisons sans raisonner nous les faisons rapidement. En effet, lorsqu'on agit pour atteindre la fin que propose la sensation, l'imagination ou la raison, on fait immédiatement ce que l'on désire. À l'interrogation ou à la réflexion se substitue l'acte du désir. « Il faut que je boive », dit l'appétit ; « voici une boisson » dit la sensation ou l'imagination ou la raison et l'on boit aussitôt. (Trad. P. Louis modifiée)

À partir de cet extrait du *De motu...*, on pourrait donc penser que la cause de l'acrasie réside dans l'oubli de la proposition singulière.

On aurait donc soit :

Raisonnement 1                      jugement universel interdisant le sucré  
ceci est sucré : mineure non sue en acte  
je mange le gâteau

soit :

Raisonnement 2                      jugement universel recommandant de manger le sucré  
Ceci est sucré : mineure sue en acte  
Je mange

Il est difficile de reconstituer ce qu'Aristote veut dire ici. Mais ce dont on ne peut douter, c'est que l'appel au modèle syllogistique vise ici à montrer un dysfonctionnement dans l'âme de l'acratique<sup>42</sup>. Aristote, en éclairant le sens du verbe savoir et en proposant le raisonnement de l'acratique, entend déterminer de quelle façon on peut dire que l'acratique ignore que ce qu'il fait est mal. Par différents arguments, il répond à la question : en quel sens l'acratique sait-il ? La réponse à cette question conduit à affirmer que l'acratique est en un sens ignorant. Cette ignorance s'explique par le type de savoir : c'est un savoir perceptif qui est provoqué par l'appétit. En un sens l'acratique sait, et en un sens il ne sait pas : le savoir n'a pas le même sens.

Les jugements universels sont en jeu dans l'acrasie qui est en quelque sorte le propre de l'homme : soit je ne déduis pas à partir du jugement universel correct – celui qui contient la droite règle, celui qui exprime le meilleur jugement – soit j'ai beau avoir le jugement universel correct, je me trompe dans l'enchaînement des prémisses ; la force de l'appétit provoque une proposition singulière qui écarte la proposition universelle de l'interdit au profit de la proposition universelle de l'injonction : je mange la chose sucrée parce que mon appétit a éclipsé le jugement universel correct.

Selon Aristote, l'acratique agit contre son choix, ou du moins, il agit contrairement à ce qu'il juge être le meilleur. En VII, 1051a6-7, Aristote précise que l'acratique agit contrairement à son choix, alors que l'intempérant a choisi le vice : « les hommes acratiques ne sont pas des hommes injustes, mais ils commettent des actions injustes. » L'acratique poursuit les plaisirs corporels sans être convaincu que c'est bien de le faire, alors que le

<sup>41</sup> *De motu animalium* 7, 701a28-33.

<sup>42</sup> Voir ce que dit P.-M. Morel dans son livre intitulé *Aristote*, p. 204 : « Ainsi, le syllogisme pratique est convoqué non pas pour expliquer la délibération standard, et moins encore pour en donner la méthode, mais pour rendre compte des dysfonctionnements du processus de décision. » (Flammarion, 2003).



dérégulé veut le mal pour le mal, ou du moins il est convaincu qu'il doit agir ainsi (voir lignes 1151a10 sq).

La cause de cette ignorance réside dans le conflit entre deux parties (ou instances) psychiques<sup>43</sup>. Ce conflit est évoqué par Aristote dès le début de l'*EN*, au livre I, en 1102b13-25 lorsqu'il expose la façon dont l'âme peut être divisée. Ici, il s'agit de la partie irrationnelle qui se divise en deux : la partie végétative et la partie appétitive ou désirante qui obéit à la partie raisonnable :

ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πη λόγου. τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν· ὁρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ· φαίνεται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ. ἀτεχνῶς γὰρ καθάπερ τὰ παραλελυμένα τοῦ σώματος μόρια εἰς τὰ δεξιὰ προαιρουμένων κινήσαι τὸναντίον εἰς τὰ ἀριστερὰ παραφέρεται, καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς οὕτως· ἐπὶ τὰναντία γὰρ αἱ ὁρμαὶ τῶν ἀκρατῶν. ἀλλ' ἐν τοῖς σώμασι μὲν ὁρῶμεν τὸ παραφερόμενον, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς οὐχ ὁρῶμεν. ἴσως δ' οὐδὲν ἦττον καὶ ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναί τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον. πῶς δ' ἕτερον, οὐδὲν διαφέρει.

Mais il semble bien qu'il existe encore dans l'âme une autre nature irrationnelle, laquelle toutefois participe en quelque manière à la raison. En effet, dans l'homme continent comme dans l'homme acratique, nous faisons l'éloge de leur principe raisonnable, ou de la partie de leur âme qui possède la raison, parce qu'elle les exhorte avec rectitude à accomplir les plus nobles actions. Mais il se manifeste aussi en eux un autre 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. Car il en est exactement comme dans les cas de paralysie où les parties du corps, quand nous nous proposons de les mouvoir à droite, se portent au contraire à gauche. Eh bien, pour l'âme il en est de même : c'est dans des directions contraires à la raison que se tournent les impulsions des acratiques. Il y a pourtant cette différence que, dans le cas du corps, nous voyons de nos yeux la déviation du membre, tandis que dans le cas de l'âme nous ne voyons rien : il n'en faut pas moins admettre sans doute qu'elle existe aussi dans l'âme. Quant à savoir en quel sens ces deux parties de l'âme sont distinctes, cela n'a aucune importance. » (trad. Tricot légèrement modifiée).

Il y a bien conflit psychologique, mais ce conflit donne lieu à deux énoncés (*logoi*) contraires ou deux *doxa*, jugements opposés – « ne pas manger le sucré » et « manger le sucré » - ; l'une des deux opinions, l'un des deux jugements l'emporte lorsque l'individu a des appétits trop puissants. Savoir ce qu'est la vertu est donc insuffisant pour bien agir si l'on n'a pas de disposition suffisamment stable pour résister aux appétits<sup>44</sup>. L'*akrasia* est une sorte

<sup>43</sup> Voir P. Destrée, art. cité, p. 156-161 pour l'explication physique de l'acrasie, à partir des passages du traité *De anima*.

<sup>44</sup> Voir le début du livre II de l'*EN* en 1103b26-31 : Ἐπει οὖν ἡ παρούσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἴνα εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵνα ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς), ἀναγκαῖον ἐπισκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς πρακτέον αὐτάς· αὐταὶ γὰρ εἰσι κύρια καὶ τοῦ ποιᾶς γενέσθαι τὰς ἕξεις, καθάπερ εἰρήκαμεν. « Puisque le présent travail n'a pas pour but la spéculation pure comme nos autres ouvrages (car ce n'est pas pour savoir ce qu'est la vertu en son

d'ignorance dispositionnelle due à des mauvaises habitudes et peut être décrite en termes de contradiction pratique.

Au terme de cette analyse, il s'agit maintenant de répondre à la question de savoir si Aristote est en définitive un intellectualiste. Il affirme en effet explicitement en 1147b13-15 qu'on en arrive à la même conclusion que Socrate : il y a bien ignorance. Certes, Aristote nous dit : l'acrasie, c'est de l'ignorance. Mais d'une part pour parvenir à cette conclusion, il utilise des outils typiquement aristotéliens - la distinction des sens du verbe *savoir*, l'argument *phusikôs* et le syllogisme – et d'autre part, le type d'ignorance dont souffre l'acratique est une ignorance dispositionnelle : ce que l'acratique ignore fondamentalement, ce n'est pas qu'il ne faut pas manger les choses sucrées ou la perception de cette chose-ci sucrée, mais bien la maîtrise de ses appétits. Autrement dit, il s'agit d'une ignorance éthique et non pas théorique. C'est bien parce que l'acrasie est une ignorance dispositionnelle que le prudent ne peut pas être acratique. En 1152a 6-7, Aristote précise que la prudence ne consiste pas seulement dans le savoir du bien, mais encore dans la capacité de le faire.

L'acratique n'est pas un vicieux, il n'a pas le mal pour principe d'action. Et même, dit Aristote en 1152a15-16, son choix est équitable. Il agit volontairement, mais sans vouloir le mal. Par différence, l'homme déréglé sait ce qu'est le bien et le mal et, il agit en voulant le mal. Aristote nie le « Nul n'est méchant volontairement » socratique dans le livre III : l'homme déréglé est volontairement méchant, il est responsable de ses actes et de ses dispositions. Dans le livre VII, dans le cas de l'acrasie, l'acratique agit contre son meilleur jugement volontairement, et en même temps, il y a une sorte d'ignorance. Mais le fait qu'il soit impossible que le prudent soit acratique montre qu'Aristote ne peut adopter une position intellectualiste quant à la vertu : il ne suffit pas de savoir ce qu'est la vertu pour être vertueux – cela Aristote le dit dès le début de l'*Éthique à Nicomaque*. C'est en cela que réside l'apport de l'éthique aristotélienne par rapport à Socrate.

Aristote est-il socratique ? Certes il présente une argumentation qui en un sens rend raison de l'explication socratique – il y a une ignorance et non pas un véritable savoir – savoir comme un ivrogne ou savoir sensible. Mais le but de ces pages sur l'acrasie est de montrer que le prudent ne peut être acratique non pas parce qu'il a un savoir théorique du bien, mais parce qu'il sait agir bien, il a l'*orthos logos*, la droite règle et sait agir en fonction d'elle, il est même l'*orthos logos*. L'acratique est ignorant, mais en un sens bien particulier : son ignorance ne se comprend que si l'on lit l'*EN* du début à la fin - savoir ce qu'est la vertu ne suffit pas pour être vertueux, il faut encore le devenir grâce à de bonnes habitudes. Ainsi, les nombreuses pages sur l'acrasie apparaissent après les analyses aristotéliennes des vertus dianoétiques dont la prudence (livre VI). Il s'agit ainsi de montrer que le savoir du prudent est infaillible, avant d'en venir à la question des plaisirs.

« Nul n'est méchant volontairement » : Socrate a eu tort de l'affirmer. Mais dans ce phénomène bien particulier qu'est l'*acrasie*, et non pas le vice, il y a bien une ignorance :

---

essence que nous effectuons notre enquête, mais c'est afin de devenir vertueux, puisque autrement cette étude ne servirait à rien), il est nécessaire de porter notre examen sur ce qui a rapport à nos actions, pour savoir de quelle façon nous devons les accomplir, car ce sont elles qui déterminent aussi le caractère de nos dispositions morales, ainsi que nous l'avons dit. » (trad. Tricot).

l'acratique sait sans savoir, ou bien obéit à son appétit. Puisque c'est le désir qui meut, celui qui ne sait pas maîtriser ses désirs est un ignorant. L'acratique est ignorant, au sens où il n'a pas la *phronêsis* – non pas l'intelligence pratique, mais ce savoir éthique particulier qu'Aristote invente dans l'*Éthique à Nicomaque*.

Juliette Lemaire, Centre Léon Robin, CNRS, Paris