

|   |    |
|---|----|
| Définitions.....  | 3  |
| Est <i>action</i> ( <i>praxis</i> ) ce dont la fin est immanente.....                                     | 3  |
| Nous sommes « actifs » quand quelque chose se fait dont nous sommes « cause adéquate ». ....              | 3  |
| Action et passion sont une même chose qui a deux noms, selon le « sujet » auquel on la rapporte.....      | 4  |
| L'action est à la fois cause et effet.....  | 4  |
| Une action est un événement qui peut, sous un aspect au moins, être décrit comme intentionnel.....        | 4  |
| L'action est-elle simplement un « événement causé par une personne » (F. Wolff) ? .....                   | 4  |
| Espèces et domaines de l'action .....   | 5  |
| Action transitive et action immanente .....   | 5  |
| Action téléologique, action réglée par des normes, action dramaturgique et action communicationnelle..... | 6  |
| 1) Agir téléologique.....   | 6  |
| 2) Agir régulé par des normes .....   | 6  |
| 3) Agir dramaturgique .....   | 6  |
| 4) Agir communicationnel.....   | 7  |
| Connaissance de l'action : approches philosophiques et scientifiques .....                                | 7  |
| Analyse linguistique et phénoménologie de l'action .....  | 7  |
| Faut-il opposer l'explication des événements naturels à l'interprétation des actions humaines ?           |    |
| Causes et raisons.....  | 7  |
| Théorie des jeux et théories de la décision. Praxéologie. ....  | 7  |
| Bibliographie.....  | 7  |
| Ces théories sont fondées sur le concept aristotélicien (téléologique) de l'action .....                  | 8  |
| Approches sociologiques.....  | 8  |
| Théorie des rôles.....  | 8  |
| Distinctions.....   | 8  |
| Faire et agir.....  | 8  |
| Action naturelle et action morale.....  | 9  |
| Acte et action .....  | 9  |
| Action et comportement.....   | 9  |
| L'action est individuelle et nous distingue, le comportement est social et prévisible .....               | 9  |
| Action et événement.....  | 10 |
| Délibération, décision et action volontaire.....  | 10 |
| Travail, œuvre et action .....  | 11 |
| Cause et action.....  | 11 |
| Le concept d'action dérive de celui de causalité.....   | 11 |
| Conscience et action.....   | 11 |
| Être et agir.....   | 12 |
| Être en puissance et être en acte.....  | 12 |
| « Puissance d'agir » ( <i>potentia agendi</i> ).....  | 12 |
| « La puissance d'agir, c'est-à-dire la force d'exister ».....   | 12 |
| « La puissance d'agir, c'est-à-dire la vertu ».....   | 12 |
| « La puissance d'agir, c'est-à-dire la puissance de connaître ».....                                      | 12 |
| La puissance d'agir de la nature, « c'est-à-dire les lois et règles de la nature ».....                   | 12 |
| La puissance d'agir d'un être est sa « nature » .....   | 12 |
| Langage et action.....  | 13 |
| La parole est nécessaire à l'action .....   | 13 |
| Pour peindre avec les mots, il faut « signifier les choses en acte ».....                                 | 13 |
| Action morale .....   | 14 |
| Le jugement moral est aussi une action, et il n'y a pas deux actions semblables.....                      | 14 |

|   |    |
|---|----|
| Nature et action.....   | 15 |
| Nous sommes nés pour agir .....   | 15 |
| Action naturelle.....   | 15 |
| Il n'y a pas d'action naturelle.....  | 15 |
| L'action de la nature et l'œuvre de l'art .....   | 16 |
| Métaphysique de la nature et problème de l'action.....  | 16 |
| Croyance en l'existence d'une « nature », condition de la croyance en « l'action » humaine .....  | 16 |
| Ouragan de l'action ( <i>Tatensturm</i> ) .....   | 16 |
| Action et passion.....  | 16 |
| Action et passion sont une même chose qui a deux noms, selon le « sujet » auquel on la rapporte.....  | 16 |
| L'affectivité, condition de l'action.....   | 17 |
| Les passions seules déterminent notre action .....  | 17 |
| Pensée et action. Vie active et vie contemplative.....  | 19 |
| La nature a indiqué un genre de vie mixte comme le plus convenable à l'espèce humaine .....   | 19 |
| Le créateur : ni acteur, ni simple spectateur .....   | 20 |
| Agir en homme de pensée et penser en homme d'action .....   | 20 |
| L'action a pour principe la pensée unie au désir (une pensée désirante et un désir pensant).....  | 21 |
| Nous ne pensons originellement que pour agir.....   | 21 |
| Il ne faut pas appliquer à l'esprit les concepts relatifs à notre action sur les choses.....  | 22 |
| Pour examiner notre vie intérieure, il ne faut pas spéculer en vue de l'action.....   | 22 |
| La vraie pensée ne s'oppose pas à l'action.....   | 22 |
| L'âme est action .....  | 23 |
| Philosophie et action.....  | 23 |
| L'homme d'action, à la différence du philosophe, est « l'homme d'une seule chose, à laquelle il dit oui », comme l'homme religieux et le passionné..... | 23 |
| Philosophie politique et action politique.....  | 23 |
| Poésie et action.....   | 24 |
| L'action, objet de la mimesis.....  | 24 |
| L'action comme principe .....   | 24 |
| « Au commencement était l'action » (« <i>Im Anfang war die Tat</i> »).....  | 24 |
| Raison et action. Action rationnelle et action raisonnable. ....  | 24 |
| La raison peut-elle être pratique par elle-même ?.....  | 24 |
| La raison seule ne peut jamais produire une action.....   | 24 |
| La raison pure est pratique par elle seule (bien que nous ne puissions pas savoir comment).....   | 27 |
| Le syllogisme pratique et les raisons d'agir.....   | 27 |
| L'objet de la délibération : les moyens possibles.....  | 27 |
| Syllogisme pratique et vertu .....  | 28 |
| Il n'y a pas de syllogisme pratique valide.....   | 28 |
| Le rêve et l'action.....  | 28 |
| L'action doit-elle être « la sœur du rêve » ?.....  | 28 |
| L'homme d'action n'est ni un rêveur, ni un impulsif.....  | 28 |
| Source de nos actions. Principe de l'action.....  | 29 |
| Nos actions dépendent de nous .....   | 29 |
| L'action a pour principe l'homme, c'est-à-dire le choix préférentiel ( <i>proairesis</i> ).....   | 29 |
| Représentation d'une fin .....  | 30 |
| Force et concupiscence.....   | 30 |
| Les passions seules déterminent notre action .....  | 30 |
| L'élan vital.....   | 33 |
| Sujet de l'action.....  | 33 |
| Être l'auteur de ses actions.....   | 33 |

|   |    |
|---|----|
| L'action devenue étrangère à soi.....   | 33 |
| L'action révélatrice du sujet .....   | 34 |
| Le concept de l'action conduit au concept de substance .....  | 34 |
| L'action et le temps.....   | 34 |
| Il faut se placer dans la durée pure pour saisir la nature intime de l'action.....  | 34 |
| L'action insère l'une dans l'autre la mémoire du corps et la mémoire pure.....  | 35 |
| Toute action est un empiétement sur l'avenir.....   | 36 |
| L'homme d'action embrasse une succession dans une vision instantanée.....   | 36 |
| Volonté et action. Intention et action.....   | 36 |
| Double effet de l'action.....   | 36 |
| La volonté, action de l'âme .....   | 36 |
| Toutes nos actions ne sont pas des actions de l'âme ( <i>i.e.</i> des volontés, <i>i.e.</i> des actions dépendant du libre arbitre) ..... | 37 |
| Action individuelle et action collective.....   | 37 |
| L'action sociale, objet de la sociologie .....  | 37 |

## Définitions

### Est action (*praxis*) ce dont la fin est immanente

« Puisqu'aucune des actions (*tôn praxeôn*) qui ont un terme n'est elle même une fin, mais que toutes ont rapport à une fin; qu'ainsi le fait de maigrir ou l'amaigrissement, et les différentes parties du corps elles-mêmes, quand on les rend maigres, sont en mouvement (*kinesis*) de cette façon-là, c'est-à-dire que ces <actes> ne sont pas ce en vue de quoi le mouvement (*kinesis*) s'effectue : il en résulte que, dans tous les cas, nous ne sommes pas en présence d'une action (*praxis*), ou du moins d'une action achevée, car ce n'est pas une fin : cela seul dont la fin est immanente est action. Par exemple, en même temps on voit et on a vu, on conçoit et on a conçu, on pense et on a pensé, alors qu'on ne peut pas apprendre et avoir appris, ni guérir et avoir été guéri. Mais on peut à la fois bien vivre et avoir bien vécu, goûter le bonheur et avoir goûté le bonheur. Sans cela, ne faudrait-il pas qu'il y eût arrêt à un moment donné, comme cela se produit pour l'amaigrissement ? Mais en réalité, il n'y a pas de points d'arrêt : on vit et on a vécu. Ces différents processus doivent être appelés les uns des mouvements (*kinesis*), les autres des actes (*energeia*); car tout mouvement est imparfait, comme l'amaigrissement, l'étude, la marche, la construction : ce sont là des mouvements, et certes incomplets. On ne peut pas, en effet, en même temps, marcher et avoir marché, bâtir et avoir bâti, devenir et être devenu, recevoir un mouvement et l'avoir reçu, et mouvoir et avoir mû sont aussi des choses différentes. Au contraire, on a vu et on voit en même temps, c'est une même chose, et on pense et on a pensé. Un tel processus, je l'appelle un acte (*energeia*), et l'autre, un mouvement (*kinesis*). » Aristote, *Métaphysique*, IX (Thêta), 6, 1048 b 18-36.

### Nous sommes « actifs » quand quelque chose se fait dont nous sommes « cause adéquate ».

« I. J'appelle cause adéquate celle dont on peut percevoir l'effet clairement et distinctement par elle-même ; j'appelle cause inadéquate ou partielle celle dont on ne peut connaître l'effet par elle seule.

II. Je dis que nous sommes actifs, quand, en nous ou hors de nous, quelque chose se fait dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire (Déf. préc.) quand, en nous ou hors de nous, il suit de notre nature quelque chose qui se peut par elle seule connaître clairement et

distinctement. Au contraire, je dis que nous sommes passifs quand il se fait en nous quelque chose ou qu'il suit de notre nature quelque chose, dont nous ne sommes la cause que partiellement.

III. J'entends par Affection (*affectus*) les affections (*affectiones*) du Corps par lesquelles la puissance d'agir de ce Corps est accrue ou diminuée, secondée ou réduite, et en même temps les idées de ces affections. Quand nous pouvons Être la cause adéquate de quelqu'une de ces affections, j'entends donc par affection une action ; dans les autres cas, une passion. » Spinoza, *Éthique*, III, définitions.

### **Action et passion sont une même chose qui a deux noms, selon le « sujet » auquel on la rapporte**

« Tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau est généralement appelé par les philosophes une passion au regard du sujet auquel il arrive, et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive. En sorte que, bien que l'agent et le patient soient souvent fort différents, l'action et la passion ne laissent pas d'être toujours une même chose qui a ces deux noms, à raison des deux divers sujets auxquels on la peut rapporter. » Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 1.

### **L'action est à la fois cause et effet**

« Ces deux termes cause et effet s'unissent dans l'action qui est le déploiement de la cause et la réalisation de l'effet. » Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, PUF, 1953, p. 168.

### **Une action est un événement qui peut, sous un aspect au moins, être décrit comme intentionnel**

« Un homme est l'agent d'un acte si ce qu'il fait peut être décrit sous un aspect qui rende cet acte intentionnel » Davidson, *Actions et événements*, p. 71 ; « Une personne est l'agent d'un événement si et seulement s'il y a une description de ce qu'il fait qui rende vraie une phrase qui dit qu'il l'a fait intentionnellement. » (*Ibid.*, p. 71).

« Une action est par principe *intentionnelle*. Le fumeur maladroit qui a fait, par mégarde, exploser une poudrière n'a pas agi. Par contre, l'ouvrier chargé de dynamiter une carrière et qui a obéi aux ordres donnés a agi lorsqu'il a provoqué l'explosion prévue : il savait, en effet, ce qu'il faisait ou, si l'on préfère, il réalisait intentionnellement un projet conscient. Cela ne signifie pas, certes, qu'on doive prévoir toutes les conséquences de son acte. » Sartre, *L'être et le néant*, IV, I, 1, p. 477.

### **L'action est-elle simplement un « événement causé par une personne » (F. Wolff) ?**

« Un homme est l'agent d'un acte si ce qu'il fait peut être décrit sous un aspect qui rende cet acte intentionnel » Davidson, *Actions et événements*, p. 71. Francis Wolff préfère définir l'action comme un *événement causé par une personne* : « Par définition, un acte est un événement causé par une personne. Un même accident du monde est appelé « acte » lorsqu'il est causé par une personne et « événement » lorsqu'il ne met personne en cause » (F. Wolff, *Dire le monde*, p. 109-110), et ne distingue pas conceptuellement « acte » et « action » (« Ici comme dans la suite de ce livre, nous entendons par « action » le fait d'agir en général, et par « acte » n'importe laquelle de ses manifestations singulières », *Ibid.*, p. 109, note 2). Cela le conduit à critiquer la définition citée plus haut de Davidson : « C'est, semble-t-il, utiliser le défini dans sa définition : car il faut déjà supposer l'existence d'un acte, sous la forme de la relation de l'agent à ce qu'il fait (« il le fait », c'est donc un acte) pour pouvoir le dire « intentionnel ». C'est d'autre part définir le clair (« Pierre fait ») par l'obscur (une « intention ») : Fume-t-on *intentionnellement* ou non ? Enfin, on peut très bien considérer que de vrais actes ne comportent pas la moindre trace d'« intention ». » (*Dire le monde*, p. 110, note 1). L'existence d'« actes » ne dépend pas, « comme on le prétend parfois, d'entités comme l'« intention » (ou la « délibération », « le calcul », le « libre-arbitre », etc.), car ces prédicats ne font que modaliser une relation de causalité déjà supposée entre la personne-sujet et

le prédicat d'action : « c'est bien lui qui a fait cela, mais il ne l'a pas fait exprès » ; il en est la cause, mais moins que s'il l'avait fait exprès. Autrement dit, « l'intention » (ou la délibération, etc.) ne sont pas des conditions *sine qua non* de l'action, mais des modalités adverbiales de l'agir, traduisant des modes différents et graduels de causalité. » (*Dire le monde*, p. 110). La définition de Davidson échappe cependant à la première critique de Wolff, si on retient la reformulation plus rigoureuse qu'il en donne quelques lignes après : « Une personne est l'agent d'un événement si et seulement s'il y a une description de ce qu'il fait qui rende vraie une phrase qui dit qu'il l'a fait intentionnellement. » (*Ibid.*, p. 71). Et Davidson pourrait retourner à Wolff sa seconde critique : le concept de « cause » est au moins aussi obscur que celui d'« intention ». Reste à savoir s'il est conforme à l'usage d'appeler « action » ce que quelqu'un « fait », lorsque ce n'est pas intentionnel *sous quelque description que ce soit*.

## Espèces et domaines de l'action

### Action transitive et action immanente

« L'œuvre (*ergon*) est la fin (*telos*), et l'acte (*energeia*) est l'œuvre (*ergon*) ; de ce fait aussi, le mot *energeia*, qui est dérivé d'*ergon*, tend vers le sens d'*entéléchie*. Dans certains cas, la fin (*telos*) se confond avec l'exercice (*ekbrésis*) même : ainsi la vue a pour terme la vision, sans qu'il résulte de la vision aucune autre œuvre (*ergon*) que la vue ; dans d'autres cas au contraire, c'est une autre chose qui est produite : par exemple, de l'art de bâtir dérive, non seulement l'activité de bâtir, mais la maison. Toutefois <l'œuvre> n'en est pas moins, dans un cas, la fin, et dans l'autre, davantage la fin que la puissance : en effet l'activité de bâtir est dans ce qui est bâti, elle naît et existe en même temps que la maison. Dans tous les cas, donc, où en dehors de l'exercice, il y a production de quelque chose, l'acte (*energeia*) est dans l'objet produit, l'activité de bâtir, par exemple, dans ce qui est bâti, l'activité de tisser dans ce qui est tissé ; il en est de même pour le reste, et, en général, le mouvement est dans le mû. Par contre, dans tous les cas où aucune œuvre (*ergon*) n'est produite en dehors de l'acte (*energeia*), l'acte réside dans l'agent même : c'est ainsi que la vision est dans le sujet voyant, la contemplation (*theoria*) dans celui qui contemple, et la vie dans l'âme, et c'est pourquoi aussi le bonheur est dans l'âme, car il est un certain genre de vie. » Aristote, *Métaphysique*, IX, 8, 1050a21-b2.

« [1] *J'ai médité sur toutes tes œuvres (opera), sur ce que tu as fait de tes mains je méditais* (Psaume 140, 5). [2] On ne peut avoir la connaissance parfaite d'une chose si l'on ne connaît pas son opération (*operatio*). Car c'est à partir du mode et de l'espèce de l'opération que s'évalue la grandeur et la qualité de la « vertu », et c'est la « vertu » qui manifeste la nature de la chose. En effet, chacun est né pour opérer (*natum est operari*) selon ce qui est déterminé en acte (*actu*) par une telle nature. [3] Or, l'opération d'une chose est double (*est autem duplex rei operatio*), comme l'enseigne le philosophe au livre IX de la *Métaphysique* [1050a23-b2] : l'une demeure dans l'agent lui-même (*in ipso operante*), et est une perfection de celui-ci, comme sentir, penser (*intelligere*), vouloir ; l'autre passe dans une chose extérieure, et est une perfection de la chose faite (*perfectio facti*), qui est constituée par cette opération, comme chauffer, sécher et construire. [4] Chacune de ces deux opérations convient à Dieu : la première dans la mesure où il pense, veut, se réjouit et aime ; la seconde, dans la mesure où il fait venir les choses dans l'être, et qu'il les conserve et gouverne. Puisque la première opération est la perfection de ce qui opère (*perfectio operantis*), la seconde celle de ce qui est produit (*perfectio facti*), et que l'agent est naturellement antérieur au produit et en est la cause, la première opération doit donc être la raison de la seconde et doit la précéder naturellement comme la cause précède l'effet. C'est bien ce qui se passe chez les hommes : l'acte de considérer (*consideratio*) et la volonté de l'artisan sont principe et raison de la construction. [5] La première des deux opérations, en tant que perfection simple de l'agent, revendique donc pour

soi le nom d'opération (*operatio*) ou encore d'action (*actio*)<sup>1</sup>, tandis que la seconde, puisqu'elle est une perfection de la chose faite, prend le nom de production (*factio*), de sorte qu'on appelle manufacturé (*manufacta*) ce qu'un artisan fait venir à l'être par une action de ce genre. » Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, II, 1.

## Action téléologique, action réglée par des normes, action dramaturgique et action communicationnelle.

Ces quatre formes d'action (*Handeln*) correspondent à quatre rapports de « l'acteur » au monde, et à quatre formes de « rationalité » possibles.

### 1) Agir téléologique

« Le concept de l'agir téléologique se trouve depuis Aristote au centre de la théorie philosophique de l'action. L'acteur réalise un but ou provoque l'apparition d'un état souhaité en choisissant et utilisant de façon appropriée les moyens qui, dans une situation donnée, paraissent lui assurer le succès. Le concept central est la *décision* entre des alternatives d'action, une décision orientée vers la réalisation d'un but, régie par des maximes, et étayée par une interprétation de la situation. Le modèle téléologique d'action s'élargit en modèle *stratégique* lorsque l'acteur fait intervenir dans son calcul de conséquences l'attente de décision d'au moins un acteur supplémentaire qui agit en vue d'un objectif à atteindre. Ce modèle d'action est souvent interprété en un sens utilitariste ; on suppose alors que l'acteur choisit et calcule les moyens et les fins du point de vue de l'utilité maximale ou de l'utilité attendue. Ce modèle d'action est au fondement des théories de la décision et des théories des jeux en économie, en sociologie et en psychologie sociale. » J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, I, p. 101.

### 2) Agir régulé par des normes

« Le concept d'un agir *régulé par des normes* (*normenreguliert*) n'a pas trait au comportement d'un acteur principalement solitaire, qui trouve d'autres acteurs dans son monde environnant ; il concerne au contraire les membres d'un groupe social qui orientent leur action selon des valeurs communes. L'acteur individuel suit une norme (ou l'enfreint) dès lors que sont remplies, dans une situation donnée, les conditions auxquelles la norme trouve une application. Les normes expriment un accord existant dans un groupe social. Tous les membres du groupe pour qui vaut une certaine norme peuvent attendre les uns des autres que dans des situations déterminées ils mettent à exécution, ou bien délaissent, les actions prescrites. Le concept central de l'*obéissance à une norme* signifie qu'est satisfaite une attente généralisée de comportement. L'attente de comportement n'a pas le sens cognitif que revêt l'attente d'un comportement pronostiqué, mais le sens normatif d'une attente de comportement *justifiée* de la part des membres du groupe. Ce modèle normatif d'action est au fondement de la théorie des rôles. » J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, I, p. 101.

### 3) Agir dramaturgique

« Le concept de l'agir *dramaturgique* ne concerne au départ ni l'acteur isolé ni le membre d'un groupe social, mais les participants d'une interaction, qui constituent réciproquement pour eux-

---

<sup>1</sup> Le vocabulaire de saint Thomas semble flottant. Dans le *De veritate* (q. 8 a. 6 resp.), c'est l'action transitive qui est « proprement » une *actio* : « Dicendum, quod *duplex est actio*. Una quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat; et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie *actio* nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et haec proprie dicitur *operatio*, et haec est sicut lucere. ». Par contre, dans la *Somme théologique* (Ia-IIae, q. 57a.4 resp.), le verbe *agere* désigne l'action immanente (par opposition à *facere*) : « Differt autem *facere* et *agere* quia, ut dicitur in IX Metaphys., *factio* est actus transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare, et huiusmodi; *agere* autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle, et huiusmodi. ».

mêmes un public devant lequel ils se présentent. L'acteur fait naître chez son public une certaine impression, une certaine image de lui-même, en dévoilant plus ou moins intentionnellement sa subjectivité. Chaque acteur peut exercer un contrôle sur l'accès public à la sphère de ses intentions intimes, de ses propres pensées, dispositions, souhaits, sentiments, etc. auxquels il a un accès privilégié. Dans l'agir dramaturgique les participants mettent ce fait à profit, et ils gèrent leurs interactions en régulant l'accès réciproque à la subjectivité propre de chacun. Le concept central d'*autoprésentation* (*selbsrepräsentation*) ne signifie donc pas un comportement spontané d'expression, mais la stylisation, à l'usage du spectateur, de l'expression d'expériences propres. Ce modèle d'action dramaturgique sert au premier chef à décrire phénoménologiquement des interactions ; mais l'élaboration de ce modèle n'a pas encore atteint le niveau d'une théorie générale. » J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, I, p. 101-102.

#### 4) Agir communicationnel

« Le concept de l'agir *communicationnel* concerne l'interaction d'au moins deux sujets capables de parler et d'agir qui engagent une relation interpersonnelle (que ce soit par des moyens verbaux ou extra-verbaux) Les acteurs cherchent une entente (*Verständigung*) sur une situation d'action, afin de coordonner consensuellement (*einvernehmlich*) leurs plans d'action et de là même leurs actions. Le concept central d'*interprétation* intéresse au premier chef la négociation de définition de situations, susceptibles de consensus. Dans ce modèle d'action, le langage occupe, comme nous le verrons, une place prééminente. » J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, I, p. 102.

## Connaissance de l'action : approches philosophiques et scientifiques

### Analyse linguistique et phénoménologie de l'action

« Paradoxalement, le *linguistic turn*, en dépit de la tournure référentielle de la sémantique philosophique, a bien souvent signifié un refus de « sortir » du langage et une méfiance égale à celle du structuralisme français à l'égard de tout l'ordre extralinguistique. Il est même important de souligner que l'axiome implicite selon lequel « tout est langage » a conduit bien souvent à un sémantisme clos, incapable de rendre compte de l'agir humain comme *arrivant* effectivement dans le monde, comme si l'analyse linguistique condamnait à sauter d'un jeu de langage dans l'autre, sans que la pensée puisse jamais rejoindre un faire *effectif*. À cet égard, une phénoménologie comme celle de Husserl, selon laquelle la couche du langage est « inefficace » par rapport à la vie de la conscience intentionnelle, a valeur de correctif, en vertu même de son outrance inverse. » P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 349-350.

### Faut-il opposer l'explication des événements naturels à l'interprétation des actions humaines ? Causes et raisons.

Ricœur (*Du texte à l'action*, p. 168-176) présente cette opposition et montre qu'il faut la dépasser, en se servant des analyses de G.H. von Wright, *Explanation and Understanding* (1971).

### Théorie des jeux et théories de la décision. Praxéologie.

#### Bibliographie

Oskar Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, 1953 - publié en français sous le titre *Théorie des jeux et comportements économiques*, Université des sciences sociales de Toulouse, 1977.

Article « Praxéologie » de l'*Encyclopedia Universalis*.

## Ces théories sont fondées sur le concept aristotélicien (téléologique) de l'action

« Le concept de l'agir téléologique se trouve depuis Aristote au centre de la théorie philosophique de l'action. L'acteur réalise un but ou provoque l'apparition d'un état souhaité en choisissant et utilisant de façon appropriée les moyens qui, dans une situation donnée, paraissent lui assurer le succès. Le concept central est la *décision* entre des alternatives d'action, une décision orientée vers la réalisation d'un but, régie par des maximes, et étayée par une interprétation de la situation. Le modèle téléologique d'action s'élargit en modèle *stratégique* lorsque l'acteur fait intervenir dans son calcul de conséquences l'attente de décision d'au moins un acteur supplémentaire qui agit en vue d'un objectif à atteindre. Ce modèle d'action est souvent interprété en un sens utilitariste ; on suppose alors que l'acteur choisit et calcule les moyens et les fins du point de vue de l'utilité maximale ou de l'utilité attendue. Ce modèle d'action est au fondement des théories de la décision et des théories des jeux en économie, en sociologie et en psychologie sociale. » J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, I, p. 101.

## Approches sociologiques

### Théorie des rôles

#### Bibliographie

Mead, George Herbert, *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1934 ; DOI : [10.7208/chicago/9780226516608.001.0001](https://doi.org/10.7208/chicago/9780226516608.001.0001)

Parsons, Talcott, *The Social System*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1951.

Parsons, Talcott et Shils, E. A., *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951.

Jacques Coenen-Huther, « Heurs et malheurs du concept de rôle social », dans *Revue européenne des sciences sociales*, XLIII-132, 2005, p. 65-82.

## Ces théories se fondent sur un concept de l'action « régulée par des normes »

« Le concept d'un agir *régulé par des normes (normenreguliert)* n'a pas trait au comportement d'un acteur principalement solitaire, qui trouve d'autres acteurs dans son monde environnant ; il concerne au contraire les membres d'un groupe social qui orientent leur action selon des valeurs communes. L'acteur individuel suit une norme (ou l'enfreint) dès lors que sont remplies, dans une situation donnée, les conditions auxquelles la norme trouve une application. Les normes expriment un accord existant dans un groupe social. Tous les membres du groupe pour qui vaut une certaine norme peuvent attendre les uns des autres que dans des situations déterminées ils mettent à exécution, ou bien délaissent, les actions prescrites. Le concept central de l'*obéissance à une norme* signifie qu'est satisfaite une attente généralisée de comportement. L'attente de comportement n'a pas le sens cognitif que revêt l'attente d'un comportement pronostiqué, mais le sens normatif d'une attente de comportement *justifiée* de la part des membres du groupe. Ce modèle normatif d'action est au fondement de la théorie des rôles. » J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, I, p. 101.

## Distinctions

### Faire et agir

« Faire (*facere*) se distingue d'agir (*agere*), car, comme il est dit dans le livre IX de la *Métaphysique*, la production (*factio*) est un acte (*actus*) qui passe dans une matière extérieure, comme <l'acte> de construire, de couper, et autres cas de ce genre ; par contre agir (*agere*) est un acte qui reste à l'intérieur de l'agent lui-même, comme <l'acte de> voir, de vouloir, et autres cas de ce genre. / *Differt autem facere et agere quia, ut dicitur in IX Metaphys., factio est actus transiens in exteriorem*



*materiam, sicut aedificare, secare, et huiusmodi; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle, et huiusmodi.* » Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 57a.4 resp.

« L'art est distingué de la nature, comme le « faire [Tun] » (*facere*) l'est de l'agir [*Handeln*] ou causer [*Wirken*] en général (*agere*) et le produit ou la conséquence de l'art se distingue en tant qu'*œuvre* (*opus*) du produit de la nature en tant qu'effet [*Wirkung*] (*effectus*). » Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 43.

### Action naturelle et action morale

« Toute chose dans la nature agit [*wirkt*] d'après des lois. Il n'y a qu'un être raisonnable qui ait la faculté d'agir [*Handeln*] d'après la représentation des lois, c'est-à-dire d'après des principes, en d'autre terme qui ait une volonté. » Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, AK., IV, 412.

### Acte et action

« Dans le mot *action*, il semble que l'esprit se borne à considérer l'effet comme provenant de sa cause, et dans le mot *acte* il semble considérer l'effet par rapport à l'objet auquel il se rapporte. Cet homme a par devers lui des *actions* justes, des *actions* vertueuses et non pas des *actes* de justice ou de vertu. Car je n'envisage les actions qu'en lui, et mon attention ne se porte sur aucun autre rapport. Mais je dirai que cet homme a fait à cette occasion un *acte* de justice ou de vertu ; parce qu'alors mon attention commence à se porter sur ce qui a été l'objet de cet *acte*. » Condillac, *Dictionnaire des synonymes*, au mot *Action*.

« L'acte permanent ou durable n'est autre chose que la forme, substantielle ou accidentelle : la forme substantielle (comme l'âme, par exemple) est permanente tout à fait, au moins selon moi, et l'accidentelle ne l'est que pour un temps. Mais l'acte entièrement passager, dont la nature est transitoire, consiste dans l'action. » Leibniz, *Théodicée*, I, § 87.

### Action et comportement

#### L'action est individuelle et nous distingue, le comportement est social et prévisible

« [L']égalité moderne, fondée sur le conformisme inhérent à la société et qui n'est possible que parce que le comportement a remplacé l'action comme mode primordial de relations humaines, diffère à tous les points de vue de l'égalité antique, notamment de celle des cités grecques. Appartenir au petit nombre des « égaux » (*homoioi*), c'était pouvoir vivre au milieu de ses pairs ; mais le domaine public lui-même était animé d'un farouche esprit de compétition : on devait constamment s'y distinguer de tous les autres, s'y montrer constamment par des actes, des succès incomparables, le meilleur de tous (*aiēn aristēuēin*<sup>2</sup>). En d'autres termes, le domaine public était réservé à l'individualité ; c'était le seul qui permettait à l'homme de montrer ce qu'il était réellement, ce qu'il avait d'irremplaçable. C'est pour pouvoir courir cette chance, par amour d'une cité qui la leur procurait à tous, que les citoyens acceptaient de prendre leur part des charges de la défense, de la justice et de l'administration.

C'est le même conformisme, supposant que les hommes n'agissent pas les uns avec les autres mais qu'ils ont entre eux un certain comportement, que l'on trouve à la base de la science moderne de l'économie, née en même temps que la société et devenue avec son outil principal, la statistique, la science sociale par excellence. L'économie – jusqu'aux temps modernes chapitre assez secondaire de la morale et de la politique, fondée sur l'hypothèse que les hommes agissent par rapport à leurs activités économiques comme ils agissent à tout autre égard – l'économie ne put prendre un caractère scientifique que lorsque les hommes furent devenus des êtres sociaux et suivirent unanimement certaines normes de comportement, ceux qui échappaient à la règle

---

<sup>2</sup> *Aiēn aristēuēin kai hupēirochōn emmenai allōn* (« toujours être le meilleur et l'emporter sur les autres »), c'est le but premier des héros d'Homère (*Iliade*, VI, 208), Homère « l'éducateur de la Grèce ». [Note d'H. Arendt]

pouvant passer pour asociaux ou pour anormaux. » H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, ch. 2, p. 80-81.

### Action et événement

« Un homme est l'agent d'un acte si ce qu'il fait peut être décrit sous un aspect qui rende cet acte intentionnel » Davidson, *Actions et événements*, p. 71. Francis Wolff préfère définir l'action comme un *événement causé par une personne* : « Par définition, un acte est un événement causé par une personne. Un même accident du monde est appelé « acte » lorsqu'il est causé par une personne et « événement » lorsqu'il ne met personne en cause » (F. Wolff, *Dire le monde*, p. 109-110), et ne distingue pas conceptuellement « acte » et « action » (« Ici comme dans la suite de ce livre, nous entendons par « action » le fait d'agir en général, et par « acte » n'importe laquelle de ses manifestations singulières », *Ibid.*, p. 109, note 2). Cela le conduit à critiquer la définition citée plus haut de Davidson : « C'est, semble-t-il, utiliser le défini dans sa définition : car il faut déjà supposer l'existence d'un acte, sous la forme de la relation de l'agent à ce qu'il fait (« il le fait », c'est donc un acte) pour pouvoir le dire « intentionnel ». C'est d'autre part définir le clair (« Pierre fait ») par l'obscur (une « intention ») : Fume-t-on *intentionnellement* ou non ? Enfin, on peut très bien considérer que de vrais actes ne comportent pas la moindre trace d'« intention ». » (*Dire le monde*, p. 110, note 1). L'existence d'« actes » ne dépend pas, « comme on le prétend parfois, d'entités comme l'« intention » (ou la « délibération », « le calcul », le « libre-arbitre », etc.), car ces prédicats ne font que modaliser une relation de causalité déjà supposée entre la personne-sujet et le prédicat d'action : « c'est bien lui qui a fait cela, mais il ne l'a pas fait exprès » ; il en est la cause, mais moins que s'il l'avait fait exprès. Autrement dit, « l'intention » (ou la délibération, etc.) ne sont pas des conditions sine qua non de l'action, mais des modalités adverbiales de l'agir, traduisant des modes différents et graduels de causalité. » (*Dire le monde*, p. 110). La définition de Davidson échappe cependant à la première critique de Wolff, si on retient la reformulation plus rigoureuse qu'il en donne quelques lignes après : « Une personne est l'agent d'un événement si et seulement s'il y a une description de ce qu'il fait qui rende vraie une phrase qui dit qu'il l'a fait intentionnellement. » (*Ibid.*, p. 71). Et Davidson pourrait retourner à Wolff sa seconde critique : le concept de « cause » est au moins aussi obscur que celui d'« intention ». Reste à savoir s'il est conforme à l'usage d'appeler « action » ce que quelqu'un « fait », lorsque ce n'est pas intentionnel *sous quelque description que ce soit*.

### Délibération, décision et action volontaire

« La première distinction à justifier est celle de la *décision* et de la *motion* volontaire. Elle ne signifie pas qu'un intervalle de temps doive nécessairement séparer la décision de l'exécution. C'était le défaut de la psychologie éclectique de donner de la réalité une image artificielle en distinguant des *phases* différentes dans le processus volontaire : délibération, décision, exécution. Nous critiquerons longuement, quand nous aurons réintroduit la durée dans la vie volontaire, la distinction temporelle de la délibération et de la décision ; par contre, la distinction de la décision et de l'action peut être établie ici, car l'intervalle qui les sépare n'est pas nécessairement de temps mais de sens. Autre chose est de *signifier* une action par un *projet*, autre chose est d'agir corporellement *conformément au projet*. Le rapport de la décision à l'exécution est celui d'une espèce particulière d'idée (dont la structure reste à déterminer) à une action qui la remplit, un peu comme une intuition remplit une représentation théorique vide. Ce rapport peut être instantané, c'est-à-dire que le projet et son exécution peuvent être simultanés, le projet restant implicite comme le sens continué que j'impose à mon action ; on dira alors que l'action est projetée à mesure que l'action elle-même est dessinée par le corps dans le monde. Ce type d'action que tout le monde appelle volontaire répond au schéma des actions simplement contrôlées. Le projet peut même être tellement implicite qu'il est en quelque sorte perdu dans l'action même : c'est ainsi que je roule une cigarette en parlant ; je ne doute pourtant point que cette action ne soit volontaire ; en quel sens est-elle volontaire ? En ce sens que j'aurai pu la projeter clairement dans la situation actuelle à laquelle elle convient ou du moins avec laquelle elle n'est pas incompatible. Dès qu'un

automatisme est quelque peu surveillé – en quelque sorte du coin de l'œil – et qu'une volonté expresse pourrait le reconnaître après coup et repasser sur lui, il commence à répondre à la structure que nous essayons de démêler. » P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, I, p. 38-39.

Sur la distinction des actes *volontaires* et des actes *involontaires*, voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 1-3 ; sur la *décision* (*proairesis*, « choix préférentiel »), voir *Éthique à Nicomaque*, III, 4 ; sur la *délibération*, voir *Éthique à Nicomaque*, III, 5.

## Travail, œuvre et action

« Le travail est l'activité qui correspond au processus biologique du corps humain, dont la croissance spontanée, le métabolisme et éventuellement la corruption, sont liées aux productions élémentaires dont le travail nourrit ce processus vital. La condition humaine du travail est la vie elle-même.

L'œuvre est l'activité qui correspond à la non-naturalité de l'existence humaine, qui n'est pas incrustée dans l'espace, et dont la mortalité n'est pas compensée par l'éternel retour cyclique de l'espèce. L'œuvre fournit un monde « artificiel » d'objets, nettement différent de tout milieu naturel. C'est à l'intérieur de ses frontières que se loge chacune des vies individuelles, alors que ce monde lui-même est destiné à leur survivre et à les transcender toutes. La condition humaine de l'œuvre est l'appartenance-au-monde.

L'action, la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets, ni de la matière, correspond à la condition humaine de la pluralité, au fait que ce sont des hommes et non pas l'homme, qui vivent sur terre et habitent le monde. » H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, ch. 1, p. 41-42.

## Cause et action

### Le concept d'action dérive de celui de causalité

« Les catégories, comme vrais *concepts-souches* de l'entendement pur, ont leurs *concepts* dérivés, également purs, qui ne peuvent en aucune façon être laissés de côté dans un système complet de la philosophie transcendantale, mais que je puis me contenter de mentionner simplement dans simple essai critique. Qu'il me soit permis de nommer ces concepts purs, mais dérivés de l'entendement les *prédicables* de la raison pure (par opposition aux prédicaments). Quand on a les concepts primitifs et originaires, on peut ajouter aisément les concepts dérivés et subalternes, et dessiner entièrement l'arbre généalogique de l'entendement pur. Comme je n'ai pas à m'occuper ici du caractère complet du système, mais seulement des principes en vue du système, je réserve ce complément pour un autre travail. Mais on peut atteindre à peu près ce but, si on prend les manuels d'ontologie et si on subordonne, par exemple à la catégorie de causalité les prédicables de la force, de l'action (*Handlung*), de la passion. » » (*Critique de la raison pure*, Ak., III, 94)

« La succession est l'unique critère empirique de l'effet, en relation avec la causalité de la cause qui précède. (...) Cette causalité conduit au concept de l'action, celle-ci au concept de force, et par là au concept de substance. » Kant, *Critique de la raison pure*, Ak., III, 176.

## Conscience et action

« Tous nos actes sont au fond incomparablement personnels, uniques, immensément personnels, il n'y a à cela aucun doute; mais dès que nous les transcrivons dans la conscience, *il ne paraît plus qu'il en soit ainsi...* » Nietzsche, *Le gai savoir*, § 354.

## Être et agir

### Être en puissance et être en acte

Aristote, *Métaphysique*, IX.

#### « Puissance d'agir » (*potentia agendi*)

##### « La puissance d'agir, c'est-à-dire la force d'exister »

« La puissance d'agir, c'est-à-dire la force d'exister (*agendi potentia sive existendi vis*) » Spinoza, *Éthique*, III, Définition générale des affections.

« Cet Être éternel et infini que nous appelons Dieu ou la Nature, agit avec la même nécessité qu'il existe. Car la même nécessité de nature par laquelle il existe, est celle aussi, nous l'avons fait voir (Prop. 16, p. I), par laquelle il agit. Donc la raison, ou la cause, pourquoi Dieu, ou la Nature, agit et pourquoi il existe est une et toujours la même. N'existant pour aucune fin, il n'agit donc aussi pour aucune ; et comme son existence, son action aussi n'a ni principe, ni fin.

##### « La puissance d'agir, c'est-à-dire la vertu »

« La vraie puissance d'agir de l'homme ou sa vertu (*seu virtus*) est la Raison elle-même (Prop. 3, p. III) que l'homme considère clairement et distinctement (Prop. 40 et 43, p. III). Le Contentement de soi tire donc son origine de la Raison. De plus, tandis que l'homme se considère lui-même clairement et distinctement, c'est-à-dire adéquatement, il ne perçoit rien sinon ce qui suit de sa propre puissance d'agir (Déf. 2, p. III), c'est-à-dire de sa puissance de connaître (*intelligendi potentia*) (Prop. 3, p. III) ; de cette seule considération donc naît le Contentement le plus grand qu'il puisse y avoir. » Spinoza, *Éthique*, IV, 52.

##### « La puissance d'agir, c'est-à-dire la puissance de connaître »

« Tandis que l'homme se considère lui-même clairement et distinctement, c'est-à-dire adéquatement, il ne perçoit rien sinon ce qui suit de sa propre puissance d'agir (*agendi potentia*) (Déf. 2, p. III), c'est-à-dire de sa puissance de connaître (*intelligendi potentia*) (Prop. 3, p. III) ; de cette seule considération donc naît le Contentement le plus grand qu'il puisse y avoir. » Spinoza, *Éthique*, IV, 52.

##### La puissance d'agir de la nature, « c'est-à-dire les lois et règles de la nature ».

« Rien n'arrive dans la Nature qui puisse être attribué à un vice existant en elle ; elle est toujours la même en effet ; sa vertu et sa puissance d'agir est une et partout la même, c'est-à-dire les lois et règles de la Nature, conformément auxquelles tout arrive et passe d'une forme à une autre, sont partout et toujours les mêmes ; par suite, la voie droite pour connaître la nature des choses, quelles qu'elles soient, doit être aussi une et la même ; c'est toujours par le moyen des lois et règles universelles de la Nature. » Spinoza, *Éthique*, III, Préface.

##### La puissance d'agir d'un être est sa « nature »

« Si je dis que quelqu'un passe d'une moindre à une plus grande perfection, ou inversement, je n'entends point par là que d'une essence ou forme il se mue en une autre. Un cheval, par exemple, est détruit aussi bien s'il se mue en homme que s'il se mue en insecte ; c'est sa puissance d'agir, en tant qu'elle est ce qu'on entend par sa nature, que nous concevons comme accrue ou diminuée. » Spinoza, *Éthique*, IV, Préface.

## Langage et action

### La parole est nécessaire à l'action

« Sans l'accompagnement du langage, l'action ne perdrait pas seulement son caractère révélateur, elle perdrait aussi son sujet, pour ainsi dire ; il n'y aurait pas d'hommes, mais des robots exécutant des actes qui, humainement parlant, resteraient incompréhensibles. L'action muette ne serait plus action parce qu'il n'y aurait plus d'acteur, et l'acteur, le faiseur d'actes, n'est possible que s'il est en même temps diseur de paroles. L'action qu'il commence est révélée humainement par le verbe, et bien que l'on puisse percevoir son acte dans son apparence physique brute sans accompagnement verbal, l'acte ne prend un sens que par la parole dans laquelle l'agent s'identifie comme acteur, annonçant ce qu'il fait, ce qu'il a fait, ce qu'il veut faire. Il n'y a pas d'activité humaine qui ait autant que l'action besoin de la parole. Dans toutes les autres activités, le langage joue un rôle secondaire, comme moyen de communication ou simple accompagnement de quelque chose qui pourrait aussi bien se faire en silence. » H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, ch. 5, p. 235.

### Pour peindre avec les mots, il faut « signifier les choses en acte ».

« Je dis que les mots peignent (*pro ommatón poiein*) quand ils signifient les choses en acte (*energounta sêmeinein*) : par exemple, dire que l'homme vertueux est carré, c'est faire une métaphore, car ce sont là deux choses parfaites ; seulement, cela ne signifie pas l'acte ; mais « en pleine fleur et à l'apogée de sa vigueur », c'est l'acte ; de même : « toi, comme un animal lâché [libre] », c'est aussi l'acte (...). Tous ces mots rendent le mouvement et la vie ; ou l'acte est le mouvement (*hè energieia kînêsis*). » Aristote, *Rhétorique*, III, 11, 1411b25-1412a10.

« Signifier les choses en acte », note Ricœur dans *La métaphore vive* (p. 391), cela peut s'entendre de trois manières :

- 1) *Voir les choses comme des actions* : « C'est le cas bien évidemment dans la tragédie, qui montre les hommes « comme agissant, comme en acte ». Et, en effet, le privilège de l'action, c'est que l'acte y est tout entier dans l'agent, comme la vision est dans le voyant, la vie dans l'âme, la contemplation dans l'esprit. Dans l'action, l'acte est complet et achevé en chacun de ses moments et ne cesse pas quand la fin est atteinte : « car on peut, à la fois, avoir vécu pleinement et vivre encore, avoir goûté le bonheur et être heureux » (*Métaphysique*, IX, 6, 1048b25-26). Cette vision du monde comme une grande geste pourrait être celle d'un Goethe récrivant le Prologue de saint Jean : Au commencement était l'action. » En revanche, voir toutes choses comme des actions, n'est-ce pas aussi les voir comme « humaines, trop humaines » ? et, par là, accorder à l'homme un privilège abusif ? »
- 2) *Voir les choses à la façon d'une œuvre d'art, d'une production technique* : « La réalité adviendrait alors sous nos yeux comme un vaste artifice qu'engendrerait une volonté artiste, « qui ne rencontrerait aucun obstacle extérieur », comme il est dit en *Métaphysique*, IX, 7 ? Mais n'est-ce pas imposer au regard le poids d'un anthropomorphisme plus lourd encore que dans l'interprétation précédente ? »
- 3) *Voir les choses comme des éclosions naturelles* : « Signifier l'acte, serait voir les choses comme non empêchées d'advenir, les voir comme cela qui éclot. Mais alors, signifier l'acte, ne serait-ce pas aussi bien signifier la puissance, au sens englobant qui s'adresse à toute production de mouvement ou de repos. Le poète serait-il alors celui qui aperçoit la puissance comme acte et l'acte comme puissance ? Celui qui voit comme achevé et complet ce qui s'ébauche et se fait, celui qui aperçoit toute forme atteinte comme une promesse de nouveauté... ? Bref, celui qui atteint « ce principe immanent qui existe dans les êtres naturels, soit en puissance, soit en entéléchie », que le grec nomme *physis* ? » (*Ibid.*, p. 391-392).

## Action morale

### Le jugement moral est aussi une action, et il n'y a pas deux actions semblables.

#### « 335. Vive la physique!

Combien y a-t-il d'hommes qui s'entendent à observer? Et parmi le petit nombre qui s'y entend, - combien y en a-t-il qui s'observent eux-mêmes? « Chacun est à soi-même le plus lointain » - C'est ce que savent, à leur plus grand déplaisir, tous ceux qui scrutent les âmes; et la maxime « connais-toi toi-même! », dans la bouche d'un dieu et adressée aux hommes, est presque une méchanceté. Mais pour démontrer combien l'observation de soi se trouve à un niveau désespéré, il n'y a rien de tel que la façon dont *presque chacun* parle de l'essence d'un acte moral, cette façon d'être prompte, empressée, convaincue, bavarde, avec son regard, son sourire, sa complaisance! On semble vouloir te dire : « Mais, mon cher ceci justement est *mon* affaire! Tu t'adresses avec ta question à celui qui a *le droit* de répondre : le hasard veut qu'en rien je ne sois aussi sage qu'en cela. Donc : lorsque l'homme décide que " *cela est bien ainsi* ", lorsqu'il conclut ensuite que " *c'est pour cela qu'il faut que cela soit* ", et lorsque, enfin il *fait* ce qu'il a ainsi reconnu juste et désigné comme nécessaire - alors l'essence de son acte est *morale!* » - Mais, mon ami, tu me parles là de trois actions au lieu d'une : car son jugement « cela est bien ainsi », par exemple, est aussi une action, - ne pouvait-on dès l'abord émettre un jugement moral ou immoral? *Pourquoi* considères-tu cela, et cela en particulier, comme juste? - «Parce que ma conscience me l'indique; la conscience ne parle jamais immoralement, car c'est elle qui détermine ce qui doit être moral ! » - Mais pourquoi écoutes-tu la voix de ta conscience? Et en quoi as-tu un droit à accepter comme vrai et infallible un pareil jugement? Pour cette *croiance*, n'y a-t-il plus là de conscience? Ne sais-tu rien d'une conscience intellectuelle? D'une conscience derrière ta « conscience »? Ton jugement « cela est bien ainsi » a une première histoire dans tes instincts, tes penchants, tes antipathies, tes expériences et tes inéxpériences; il te faut demander : « Comment s'est-il formé là? » et encore après : « Qu'est-ce qui me pousse en somme à l'écouter? » Tu peux prêter l'oreille à son commandement, comme un brave soldat qui entend les ordres de son officier. Ou bien comme une femme qui aime celui qui commande. Ou bien comme un flatteur et un lâche qui a peur de son maître. Ou bien comme un sot qui obéit parce qu'il n'a rien à répliquer à l'ordre donné. Bref, tu peux obéir à ta conscience, de cent façons différentes. Mais si tu écoutes tel ou tel jugement, comme la voix de ta conscience, en sorte que tu considères quelque chose comme juste, c'est peut-être parce que tu n'as jamais réfléchi sur toi-même et que tu as accepté aveuglément ce qui, depuis ton enfance, t'a été désigné comme *juste*, ou encore parce que le pain et les honneurs te sont venus jusqu'à présent avec ce que tu appelles ton devoir; - tu considères ce devoir comme « juste » puisqu'il te semble être *ta* « condition d'existence » (car ton *droit* à l'existence te paraît irréfutable). La *fermeté* de ton jugement moral pourrait encore être une preuve d'une pauvreté personnelle, d'un manque d'individualité, ta « force morale » pourrait avoir sa source dans ton entêtement - ou dans ton incapacité de percevoir un idéal nouveau! En un mot : si tu avais pensé d'une façon plus subtile, mieux observé et appris davantage, à aucune condition tu n'appellerais plus devoir et conscience ce « devoir » et cette « conscience » que tu crois t'être personnels : ta religion serait éclairée sur la façon *dont se sont toujours formés les jugements moraux*, et elle te ferait perdre le goût pour ces termes pathétiques, - tout comme tu as déjà perdu le goût pour d'autres termes pathétiques, par exemple « le péché », « le salut de l'âme », « la rédemption ». - Et maintenant ne me parle pas de l'impératif catégorique, mon ami! - ce mot chatouille mon oreille et me fait rire malgré ta présence si sérieuse : il me fait songer au vieux Kant qui, comme punition pour s'être emparé *subrepticement* de la « chose en soi » - encore quelque chose de bien risible! - fut saisi subrepticement par l'« impératif catégorique » pour *s'égarer* de nouveau avec lui, au fond de son cœur, vers « Dieu », « l'âme », « la liberté » et « l'immortalité », pareil à un renard qui, croyant s'échapper, s'égarait de nouveau dans sa cage; - et c'avait été *sa* force et *sa* sagesse qui avaient *brisé* les barreaux de cette cage! - Comment? Tu admires l'impératif catégorique en toi? Cette fermeté de ce que tu appelles ton jugement moral? Ce sentiment « absolu » que « tout le monde porte en

ce cas le même jugement que toi » ? Admire plutôt ton *égoïsme* ! Et l'aveuglement, la petitesse et la modestie de ton égoïsme ! Car c'est de l'égoïsme de considérer son propre jugement comme une loi générale; un égoïsme aveugle, mesquin et modeste, d'autre part, puisqu'il révèle que tu ne t'es pas encore découvert toi-même, que tu n'as pas encore créé, à ton usage, un idéal propre, qui n'appartiendrait qu'à toi seul : - car cet idéal ne pourrait jamais être celui d'un autre, et, encore moins celui de tous ! — Celui qui juge encore : « Dans ce cas chacun devrait agir ainsi », n'est pas avancé de cinq pas dans la connaissance de soi : autrement il saurait qu'il n'y a pas d'actions semblables et qu'il ne peut pas y en avoir; - que toute action qui a été exécutée l'a été d'une façon tout à fait unique et irréparable, qu'il en sera ainsi de toute action future, et que tous les préceptes ne se rapportent qu'au grossier côté extérieur des actions (de même que les préceptes les plus ésotériques et les plus subtils de toutes les morales jusqu'à aujourd'hui), - qu'avec ces préceptes on peut atteindre, il est vrai, une apparence d'égalité, mais *rien qu'une apparence* - que toute action, par rapport à eux, est et demeure une chose impénétrable, - que nos opinions sur ce qui est « bon », « noble », « grand » ne peuvent jamais être démontrées par nos actes, puisque tout acte est inconnaissable, - que certainement nos opinions, nos appréciations et nos tables de valeurs, font partie des leviers les plus puissants dans les rouages de nos actions, mais que pour chaque action particulière la loi de leur mécanique est indémontrable. *Restreignons-nous* donc à l'épuration de nos opinions et de nos appréciations et à la *création de nouvelles tables de valeurs qui nous soient propres* : - mais nous ne voulons plus faire de réflexions minutieuses sur « la valeur de nos actions » ! Oui, mes amis, il est temps de montrer son dégoût pour ce qui concerne tout le bavardage moral des uns sur les autres. Rendre des sentences morales doit nous être contraire. Laissons ce bavardage et ce mauvais goût à ceux qui n'ont rien de mieux à faire qu'à traîner un peu plus loin le passé, à travers le temps, et qui ne représentent eux-mêmes jamais le présent, - à beaucoup donc, au plus grand nombre ! Mais nous autres, nous voulons *devenir ceux que nous sommes*, - les hommes uniques, incomparables, ceux qui se donnent leurs propres lois, ceux qui se créent eux-mêmes ! Et, dans ce but, il faut que nous soyons de ceux qui apprennent et découvrent le mieux tout ce qui est loi et nécessité dans le monde : il faut que nous soyons *physiciens*, pour pouvoir être, en ce sens-là, des créateurs, - tandis que toute évaluation et tout idéal, jusqu'à ce jour, se fondaient sur une *méconnaissance* de la physique, en *contradiction* avec elle. C'est pourquoi : vive la physique ! Et vive davantage encore ce qui nous *contraint* vers elle - notre probité ! » Nietzsche, *Le gai savoir*, § 335.

## Nature et action

### Nous sommes nés pour agir

« Nous sommes nés pour agir : *Cum moriar, medium solvar et inter opus* [« Je veux que la mort me surprenne au milieu de mon travail », Ovide, *Amours*, II, 10, 36]. Je veux qu'on agisse, et qu'on allonge les offices de la vie, tant qu'on peut : et que la mort me trouve plantant mes choux, mais nonchallant d'elle, et encore plus de mon jardin imparfait. » Montaigne, *Essais*, I, 20 (PUF, p. 89).

### Action naturelle

#### Il n'y a pas d'action naturelle

La thèse de Malebranche, selon laquelle Dieu seul agit, est la conséquence de la thèse cartésienne selon laquelle l'étendue est la substance des corps : « Si on n'a que de l'étendue, c'est-à-dire que de la géométrie, il ne saurait y avoir d'efficace. Où le loger, en effet ? Ou alors il faut introduire des forces obscures, des choses incompréhensibles. Si vous n'avez que l'espace euclidien, que des figures et des mouvements, comment pouvez-vous avoir de l'énergie, donc de l'efficacité ? Il n'y a pas d'énergie intranaturelle, pas d'action naturelle. » A. Badiou, *Malebranche*, Fayard, 2013, p. 37.

## L'action de la nature et l'œuvre de l'art

« L'art est distingué de la *nature*, comme le « faire » (*facere*) l'est de l' « agir » ou « causer » en général (*agere*) et le produit ou la conséquence de l'art se distingue en tant qu'*œuvre* (*opus*) du produit de la nature en tant qu'effet (*effectus*). » Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 43.

## Métaphysique de la nature et problème de l'action

« C'est après avoir décidé sur la question de l'origine du pour-soi et de la nature du phénomène de monde que la métaphysique pourra aborder différents problèmes de première importance, en particulier celui de l'action. L'action, en effet, est à considérer à la fois sur le plan du pour-soi et sur celui de l'en-soi, car il s'agit d'un projet d'origine immanente qui détermine une modification dans l'être du transcendant. Il ne servirait à rien, en effet, de déclarer que l'action modifie seulement l'apparence phénoménale de la chose : si l'apparence phénoménale d'une tasse peut être modifiée jusqu'à l'anéantissement de la tasse en tant que tasse, et si l'être de la tasse n'est autre que sa qualité, l'action envisagée doit être susceptible de modifier l'être même de la tasse. Le problème de l'action suppose donc l'élucidation de l'efficace transcendant de la conscience, et nous met sur le chemin de son véritable rapport d'être avec l'être. Il nous révèle aussi, par suite des répercussions de l'acte dans le monde, une relation de l'être avec l'être qui, bien que saisie en extériorité par le physicien, n'est ni l'extériorité pure, ni l'immanence, mais nous renvoie à la notion de *forme* gestaltiste. C'est donc à partir de là qu'on pourra tenter une métaphysique de la nature. » Sartre, *L'Être et le néant*, Conclusion, p. 673.

## Croyance en l'existence d'une « nature », condition de la croyance en « l'action » humaine

« Peut-être la force du préjugé naturaliste (...) tient-elle à ce caractère éminemment anthropocentrique : car ce qui est réputé se faire « par nature » est d'abord ce qui se fait sans l'homme. C'est un référentiel anthropocentrique – ce que l'homme est censé pouvoir ou ne pas pouvoir accomplir – qui décide, dans tous les cas, de cette différence métaphysique entre la nature et l'artifice : ce socle, d'un anthropocentrisme fragile, sert de fondement, avoué ou non, à toutes les représentations naturalistes, quelle que soit la variété des sens auxquels a pu prétendre jusqu'à présent l'idée de nature. Si la nature apparaît comme indéniable, c'est qu'on se représente d'abord comme indéniable la nature humaine, c'est-à-dire la faculté d'agir sur la nature : nier qu'existe une nature reviendrait à nier, d'une certaine manière, que l'homme puisse jamais « agir » (accomplir des actes spécifiques faisant relief sur quoi que ce soit, c'est-à-dire essentiellement sur la nature). Aussi bien n'est-il, en effet, pas du tout évident – aux yeux d'un penseur « artificialiste » – que l'homme ait jamais été susceptible d'une quelconque action, entendue en ce sens. » Clément Rosset, *L'anti-nature*, p. 10-11.

## Ouragan de l'action (*Tatensturm*)

« Dans les flots de la vie, dans l'ouragan de l'action (*Tatensturm*), je m'élève et je m'abaisse », déclare l'Esprit de la Terre dans le *Faust* de Goethe (v. 500-501).

## Action et passion

### Action et passion sont une même chose qui a deux noms, selon le « sujet » auquel on la rapporte

« Tout ce qui se fait ou qui arrive de nouveau est généralement appelé par les philosophes une passion au regard du sujet auquel il arrive, et une action au regard de celui qui fait qu'il arrive. En sorte que, bien que l'agent et le patient soient souvent fort différents, l'action et la passion ne



laissent pas d'être toujours une même chose qui a ces deux noms, à raison des deux divers sujets auxquels on la peut rapporter. » Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 1.

### L'affectivité, condition de l'action

« Comment reconnaître que l'Archi-donation en laquelle se tient l'autodonation qui fait de tout pouvoir un pouvoir véritable et libre, puise elle-même son effectuation phénoménologique dans l'Archi-possibilité de la Vie absolue ? À ceci que cette autodonation constitutive de tout pouvoir trouve elle-même sa matière phénoménologique dans l'affectivité. Dans la philosophie moderne, deux analyses admirables portent cette situation décisive à l'évidence : la problématique biranienne du cogito interprété comme un Je peux dont la possibilité phénoménologique relève précisément du pathos, s'il est vrai que *toute action effective est un effort, et tout effort un « sentiment d'effort »*. C'est Kierkegaard qui a porté à sa radicalité cette intuition de l'Affectivité comme condition phénoménologique ultime de toute action, elle-même saisie non pas comme l'exercice d'un pouvoir mais, de manière explicite, comme une *possibilité de pouvoir...* », Michel Henry, *Incarnation*, p. 175.

### Les passions seules déterminent notre action

« Je m'efforcerai de prouver, premièrement, que la seule raison ne peut jamais être un motif pour une action de la volonté et, deuxièmement, qu'elle ne peut jamais s'opposer à la passion pour diriger la volonté.

L'entendement s'exerce de deux façons différentes selon qu'il juge par démonstration ou par probabilité, c'est-à-dire selon qu'il considère les relations abstraites de nos idées ou qu'il considère les relations des objets dont l'expérience seule nous informe. On n'affirmera guère, je pense, que la première espèce de raisonnement seule puisse jamais être la cause d'une action. Comme son domaine propre est le monde des idées et comme la volonté nous place toujours dans le monde des réalités, la démonstration et la volition semblent pour cette raison être totalement distantes l'une de l'autre. À vrai dire, les mathématiques sont utiles dans les opérations mécaniques et l'arithmétique dans presque tous les arts et métiers ; mais ce n'est pas par elles-mêmes qu'elles ont une influence. La mécanique est l'art de régler les mouvements des corps pour une *certaine fin visée, un certain but* ; et la raison pour laquelle nous employons l'arithmétique pour fixer la proportion des nombres est que nous pouvons découvrir les proportions de leur influence et de leur opération. Un marchand désire connaître la somme totale de ses comptes avec une personne. Pourquoi ? Mais parce qu'il peut savoir quelle somme aura les mêmes *effets*, pour payer ses dettes et acheter des marchandises, que l'ensemble de tous les articles particuliers. Un raisonnement abstrait ou démonstratif n'influence donc jamais aucune de nos actions, sinon en ce qu'il dirige notre jugement sur les causes et les effets ; ce qui nous conduit à la seconde opération de l'entendement.

Il est évident que, quand nous attendons d'un objet de la douleur ou du plaisir, nous ressentons en conséquence une émotion d'aversion ou d'inclination et nous sommes portés à éviter ou rechercher ce qui donnera du déplaisir ou de la satisfaction. Mais il est évident que cette émotion n'en reste pas là mais qu'elle porte nos vues de tous les côtés et nous fait comprendre quels objets sont en connexion avec l'objet originel par la relation de cause à effet. C'est donc ici qu'a lieu le raisonnement, pour découvrir cette relation et, selon que notre raisonnement varie, nos actions reçoivent une variation subséquente. Mais il est évident que, dans ce cas, l'impulsion ne provient pas de la raison mais est seulement dirigée par elle. C'est parce que nous attendons une douleur ou un plaisir que naît l'aversion ou l'inclination envers un objet ; et ces émotions s'étendent aux causes et aux effets de cet objet, tels que nous l'indiquent la raison et l'expérience. Nous ne nous soucions pas le moins du monde de savoir que tels objets sont les causes et tels autres les effets si ces causes et ces effets nous sont tous les deux indifférents. Quand les objets eux-mêmes ne nous affectent pas, leur connexion ne peut jamais leur donner une influence et il est clair que, comme la raison n'est rien d'autre que la découverte de cette connexion, ce ne peut être que par elle les objets sont capables de nous affecter.

Puisque la raison seule ne peut jamais produire une action ou donner naissance à une volition, j'en infère que la même faculté est tout autant incapable d'empêcher une volition ou de disputer la préférence à une passion ou une émotion. Cette conséquence est nécessaire. Il est impossible que la raison puisse avoir ce dernier effet d'empêcher une volition, sinon en donnant une impulsion dans une direction contraire à notre passion, et cette impulsion, si elle opérât seule, devrait être capable de produire la volition. Rien ne peut s'opposer à l'impulsion d'une passion ou la retarder, sinon une impulsion contraire ; et si cette impulsion contraire ne vient jamais de la raison, cette dernière faculté doit avoir une influence originelle sur la volonté et doit être capable de causer aussi bien que d'empêcher un acte de volition. Mais si la raison n'a pas d'influence originelle, elle ne peut pas résister à un principe qui a une telle efficacité ni garder l'esprit en suspens un moment. Ainsi il apparaît que le principe qui s'oppose à notre passion ne peut être identique à la raison et qu'il n'est appelé tel qu'en un sens impropre. Nous ne parlons pas rigoureusement et philosophiquement quand nous disons qu'il y a un combat de la passion et de la raison. La raison est et ne peut qu'être l'esclave des passions et elle ne peut jamais prétendre à une autre fonction que celle de servir les passions et de leur obéir. Comme cette opinion peut sembler quelque peu extraordinaire, il ne serait peut-être pas inapproprié de la confirmer par quelques autres considérations.

Une passion est une existence originelle ou, si vous voulez, une modification d'une existence et elle ne contient pas de qualité représentative qui en fasse une copie d'une autre existence ou d'une autre modification. Quand j'ai faim, je suis effectivement dominé par la passion et, dans l'émotion, je ne me réfère pas plus à un autre objet que quand j'ai soif, que je suis malade ou que je fais plus de cinq pieds de haut. Il est donc impossible que cette passion soit en opposition ou en contradiction avec la vérité et la raison puisque cette contradiction consiste dans le désaccord des idées, considérées comme des copies, avec les objets qu'elles représentent.

Ce qui peut se présenter sur ce point est que, comme rien ne peut être contraire à la vérité ou la raison si ce n'est ce qui s'y réfère, et comme les jugements de notre entendement ont seuls cette référence, il doit s'ensuivre que les passions ne sauraient être contraires à la raison que dans la mesure où elles sont *accompagnées* d'un jugement ou d'une opinion. Selon ce principe si évident et si naturel, c'est seulement en deux sens qu'une affection peut être dite déraisonnable. Premièrement, quand une passion telle que l'espoir ou la crainte, le chagrin ou la joie, le désespoir ou la confiance, se fonde sur la supposition de l'existence d'objets qui n'existent pas dans la réalité. Deuxièmement, quand, pour mettre en pratique une passion, nous choisissons des moyens insuffisants pour atteindre la fin poursuivie et que nous nous trompons dans nos jugements de causalité. Quand une passion n'est pas fondée sur de fausses suppositions, quand nous ne choisissons pas des moyens impropres pour atteindre la fin, l'entendement ne peut jamais la légitimer ou la condamner. Il n'est pas contraire à la raison que je préfère la destruction du monde entier à l'égratignure de mon doigt. Il n'est pas contraire à la raison que je choisisse ma ruine totale pour empêcher le moindre déplaisir d'un *Indien* ou d'une personne qu'est m'est entièrement inconnue. Il est même aussi peu contraire à la raison que je préfère un bien reconnu moindre à un bien supérieur et que j'ai une ardente affection pour le premier plutôt que pour le second. Un bien banal peut, en certaines circonstances, produire un désir supérieur à ce qui provient de la jouissance la plus grande et la plus estimable. Il n'y a rien de plus extraordinaire en cela que ce qu'on voit en mécanique, un poids d'une livre soulever un poids de cent livres par l'avantage de sa situation. En bref, une passion doit être accompagnée d'un faux jugement pour être déraisonnable et, même alors, ce n'est, à proprement parler, la passion qui est déraisonnable, c'est le jugement.

Les conséquences sont évidentes. Puisqu'une passion ne peut jamais, en aucun sens, être dite déraisonnable, sinon si elle se fonde sur une fausse supposition ou si elle choisit des moyens insuffisants pour atteindre la fin visée, il est impossible que la raison et la passion puissent jamais s'opposer l'une à l'autre ou se disputer le gouvernement de la volonté et des actions. Au moment où nous percevons la fausseté d'une supposition ou l'insuffisance des moyens, nos passions

cèdent à notre raison sans aucune opposition. Je peux désirer un fruit en pensant son goût excellent mais, dès que vous me convainquez de mon erreur, mon envie cesse. Je peux vouloir accomplir certaines actions comme moyens d'obtenir le bien désiré mais, comme la volonté de faire ces actions n'est que secondaire et fondée sur la supposition qu'elles sont des causes de l'effet projeté, dès que je découvre la fausseté de cette supposition, elles me deviennent nécessairement indifférentes.

Il est naturel que quelqu'un qui n'examine pas les objets avec un regard rigoureusement philosophique imagine que les actions de l'esprit qui ne produisent pas des sensations différentes et qui ne sont pas immédiatement discernables au sentiment et à la perception sont identiques. La raison, par exemple, s'exerce sans produire d'émotion sensible et, si ce n'est dans les spéculations les plus sublimes de la philosophie ou dans les subtilités frivoles des écoles, elle ne communique guère de plaisir ou de déplaisir. Il s'ensuit que toute action de l'esprit qui opère avec le même calme et la même tranquillité est confondue avec la raison par ceux qui jugent des choses à première vue et selon l'apparence. Or il est certain qu'il y a certains désirs et certaines tendances calmes qui, quoiqu'ils soient de véritables passions, ne produisent que peu d'émotion dans l'esprit et sont plus connus par leurs effets que par le sentiment immédiat ou la sensation immédiate. Ces désirs sont de deux sortes : soit certains instincts originellement implantés dans notre nature, tels que la bienveillance et le ressentiment, l'amour de la vie, la tendresse pour les enfants, soit l'appétit général pour le bien et l'aversion générale pour le mal, considérés simplement en tant que tels. Quand certaines de ces passions sont calmes et qu'elles ne causent pas de désordre en l'âme, elles sont très facilement prises pour des déterminations de la raison et on suppose qu'elles procèdent de la même faculté que celle qui juge du vrai et du faux. Leur nature et leurs principes ont été supposés identiques parce qu'il n'y a pas de différence manifeste entre leurs sensations.

Outre ces passions calmes qui déterminent souvent la volonté, il existe des émotions violentes du même genre qui ont également une grande influence sur cette faculté. Quand quelqu'un me fait subir une injustice, je ressens une violente passion de ressentiment qui me fait désirer qu'il subisse du mal et une punition, et cela indépendamment de toute considération d'un avantage ou d'un plaisir qui me reviendraient. Quand je suis directement menacé d'un grave mal, mes craintes, mes appréhensions et mes aversions s'élèvent à un haut niveau et produisent une émotion sensible.

L'erreur commune des métaphysiciens est d'attribuer entièrement la direction de la volonté à l'un de ces principes en supposant que l'autre n'a aucune influence. Les hommes agissent souvent sciemment contre leur intérêt, et c'est la raison pour laquelle la vue du plus grand bien possible ne les influence pas toujours. Les hommes répriment souvent une violente passion en poursuivant leurs desseins et leur intérêt. Ce n'est donc pas le seul mal présent qui les détermine. En général, nous pouvons remarquer que ces deux principes agissent sur la volonté et que, quand ils sont contraires, l'un des deux prédomine selon le caractère *général* ou la disposition *actuelle* de la personne. Ce que nous appelons « force d'âme » implique la prédominance des passions calmes sur les passions violentes, quoique nous puissions facilement observer qu'aucun homme ne possède une vertu assez constante pour ne jamais avoir l'occasion de succomber aux sollicitations de la passion et du désir. De ces variations du tempérament provient la grande difficulté qu'il y a à décider des actions et des résolutions des hommes quand il y a une contrariété des motifs et des passions. » Hume, *Traité de la nature humaine*, II, 3, 3 (« Des motifs qui influencent la volonté »).

## **Pensée et action. Vie active et vie contemplative.**

### **La nature a indiqué un genre de vie mixte comme le plus convenable à l'espèce humaine**

« L'homme est un être raisonnable, et, comme tel, c'est dans la science qu'il puise l'aliment, la nourriture qui lui conviennent ; mais si étroites sont les bornes de l'entendement humain, qu'il ne peut espérer que peu de satisfaction, soit de l'étendue, soit de la certitude des connaissances qu'il

acquiert. L'homme est un être sociable autant que raisonnable ; mais il ne lui est pas toujours donné d'avoir la jouissance d'une compagnie agréable et amusante ou de conserver lui-même son goût pour la société. L'homme est aussi un être actif ; et cette disposition, autant que les diverses nécessités de la vie humaine, fait de lui l'esclave de ses affaires et de ses occupations ; mais l'esprit demande qu'on lui donne un peu de relâche ; il ne peut rester constamment tendu vers les soucis et le travail. Il semble donc que la nature ait indiqué un genre de vie mixte comme le plus convenable à l'espèce humaine et qu'elle nous ait en secret exhortés à ne laisser aucun de ces penchants tirer par trop chacun de son côté, au point de nous rendre incapables d'autres occupations et d'autres divertissements. Abandonnez vous à votre passion de la science, nous dit-elle ; mais que votre science soit humaine, et qu'elle ait un rapport direct avec l'action et avec la société (...) Soyez philosophe : mais que toute votre philosophie ne vous empêche pas de rester homme. » Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, I.

### Le créateur : ni acteur, ni simple spectateur

« *Illusion des contemplatifs*. – Les hommes supérieurs se distinguent des inférieurs en ce qu'ils voient et entendent infiniment plus, et ils ne voient et n'entendent qu'en méditant – et cela précisément distingue l'homme de l'animal et l'animal supérieur de l'inférieur. Le monde s'enrichit sans cesse davantage aux yeux de qui se développe en s'élevant dans les hauteurs de l'humain ; les appâts de l'intérêt, de plus en plus nombreux, sont lancés vers lui : la quantité de ses excitations s'accroît sans cesse en même temps que ses différentes sortes de plaisir et de déplaisir, – l'homme supérieur devient à la fois plus heureux et plus malheureux. Mais en même temps une illusion l'accompagne sans cesse : il croit en effet être placé en *spectateur* et *auditeur* devant le grand spectacle symphonique, la vie ; il nomme sa nature *contemplative* sans s'apercevoir qu'il est lui-même le véritable poète et le créateur de la vie, – que sans doute il se distingue de *l'acteur* de ce drame, le soi-disant homme d'action (*dem sogenannten handelden Menschen*), mais davantage encore du simple spectateur, d'un invité placé *devant* la scène. Il a certainement en propre, étant poète (*Dichter*), la *vis contemplativa*, le regard rétrospectif sur son œuvre, mais davantage et avant tout, la *vis creativa*, qui fait totalement défaut à l'homme d'action (*dem handelden Menschen*), en dépit des apparences et de l'opinion courante. Nous autres méditatifs-sensibles, sommes en réalité ceux qui *faisons* (*machen*) sans cesse quelque chose qui n'existe pas encore : la totalité du monde, éternellement en croissance, des appréciations, des couleurs, des évaluations, des perspectives, des degrés, des affirmations et des négations. Cette création poétique de notre invention, est sans cesse étudiée, répétée pour être représentée par nos propres acteurs que sont les soi-disant hommes pratiques (*den sogenannten praktischen Menschen*), incarnée, réalisée par eux, voire traduit en banalités quotidiennes. Tout ce qui a quelque *valeur* dans le monde actuel, ne l'a pas en soi, ne l'a pas de sa nature – la nature est toujours sans valeur : – on lui a un jour donné et attribué une la valeur, tel un don, et c'est nous qui avons été les donateurs ! C'est nous qui avons créé le monde *qui concerne l'homme* ! Mais c'est là justement la notion qui nous manque, et s'il nous arrive de la saisir un instant, nous l'avons oubliée l'instant d'après : nous méconnaissons notre meilleure force, nous nous sous-estimons quelque peu, nous autres contemplatifs, – nous ne sommes *ni aussi fiers, ni aussi heureux* que nous pourrions l'être. » Nietzsche, *Le gai savoir*, § 301.

### Agir en homme de pensée et penser en homme d'action

« Il faut agir en homme de pensée et penser en homme d'action » Bergson, *Message au Congrès Descartes*, 1937, dans *Mélanges*, PUF, 1972, p. 1579.

C'est le propre du « bon sens », ou « sens pratique » :

« Je vois donc dans le bon sens l'énergie intérieure d'une intelligence qui se reconquiert à tout moment sur elle-même, éliminant les idées toutes faites pour laisser place libre aux idées qui se font, et se modelant sur le réel par l'effort continu d'une attention persévérante. Et je vois aussi en lui le rayonnement intellectuel d'un foyer moral intense, la justesse des idées se mouvant sur le sentiment de justice, enfin l'esprit redressé par le caractère. Notre philosophie, éprise de distinctions tranchées, trace une ligne de démarcation bien nette entre l'intelligence et la volonté,

entre la moralité et la connaissance, entre la pensée et l'action. Et ce sont bien là, en effet, deux directions très différentes où s'engage, en se développant, la nature humaine. Mais l'action et la pensée me semblent avoir une source commune, qui n'est ni pure volonté, ni pure intelligence, et cette source est le bon sens. Le bon sens n'est-il pas, en effet, ce qui donne à l'action son caractère raisonnable, et à la pensée son caractère pratique. » Bergson, « Le bon sens et les études classiques » (1895), dans *Écrits philosophiques*, p. 157-158.

« Ce qui caractérise l'homme d'action, c'est la promptitude avec laquelle il appelle au secours d'une situation donnée tous les souvenirs qui s'y rapportent ; mais c'est aussi la barrière insurmontable que rencontrent chez lui, en se présentant au seuil de la conscience, les souvenirs inutiles ou indifférents. Vivre dans le présent tout pur, répondre à une excitation par une réaction immédiate qui la prolonge, est le propre d'un animal inférieur : l'homme qui procède ainsi est un *impulsif*. Mais celui-là n'est guère mieux adapté à l'action qui vit dans le passé pour le plaisir d'y vivre, et chez qui les souvenirs émergent à la lumière de la conscience sans profit pour la situation actuelle : ce n'est plus un impulsif, mais un *rêveur*. Entre ces deux extrêmes se place l'heureuse disposition d'une mémoire assez docile pour suivre avec précision les contours de la situation présente, mais assez énergique pour résister à tout autre appel. Le bon sens, ou sens pratique, n'est vraisemblablement pas autre chose. » Bergson, *Matière et mémoire*, III, p. 169-170.

### **L'action a pour principe la pensée unie au désir (une pensée désirante et un désir pensant)**

« Il y a dans l'âme trois facteurs prédominants qui déterminent l'action et la vérité : sensation, intellect (*noûs*) et désir. De ces facteurs, la sensation n'est principe d'aucune action comme on peut le voir par l'exemple des bêtes, qui possèdent bien la sensation mais n'ont pas l'action en partage. Et ce que l'affirmation et la négation sont dans la pensée, la recherche et l'aversion le sont dans l'ordre du désir ; par conséquent, puisque la vertu morale est une disposition capable de choix, et que le choix est un désir délibératif, il faut par là même qu'à la fois la règle soit vraie et le désir droit, si le choix est bon, et qu'il y ait identité entre ce que la règle affirme et ce que le désir poursuit. Cette pensée (*dianoia*) et cette vérité dont nous parlons ici sont de l'ordre pratique ; quant à la pensée contemplative, qui n'est ni pratique, ni poétique, son bon et son mauvais état consiste dans le vrai et le faux auxquels son activité aboutit, puisque c'est là l'œuvre de toute partie intellectuelle, tandis que pour la partie de l'intellect pratique, son bon état consiste dans la vérité correspondant au désir, au désir correct.

Le principe de l'action (*praxis*) est ainsi le libre choix (*proairesis*) – principe étant ici le point d'origine du mouvement et non la fin où il tend – et celui du choix est le désir et la règle dirigée vers quelque fin. C'est pourquoi le choix ne peut exister ni sans intellect et pensée, ni sans une disposition morale, la bonne conduite et son contraire dans le domaine de l'action n'existant pas sans pensée et sans caractère. La pensée par elle-même cependant n'imprime aucun mouvement, mais seulement la pensée dirigée vers une fin et d'ordre pratique. Cette dernière sorte de pensée commande également l'intellect poétique puisque dans la production l'artiste agit toujours en vue d'une fin ; la production n'est pas une fin au sens absolu, mais est quelque chose de relatif et production d'une chose déterminée. Au contraire, dans l'action, ce qu'on fait : est une fin au sens absolu, car la vie vertueuse est une fin, et le désir a cette fin pour objet.

Aussi peut-on dire indifféremment que le choix préférentiel (*proairesis*) est un intellect désirant (*orektikos noûs*) ou un désir raisonnant (*orexis dianoëtikè*), et le principe qui est de cette sorte est un homme. » Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 2.

### **Nous ne pensons originellement que pour agir**

« Originellement, nous ne pensons que pour agir. C'est dans le moule de l'action que notre intelligence a été coulée. La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité. Or, pour agir, nous commençons par nous proposer un but ; nous faisons un plan, puis nous passons au détail du mécanisme qui le réalisera. Cette dernière opération n'est possible que si nous savons

sur quoi nous pouvons compter. Il faut que nous ayons extrait, de la nature, des similitudes qui nous permettent d'anticiper sur l'avenir. Il faut donc que nous ayons fait application, consciemment ou inconsciemment, de la loi de causalité. D'ailleurs, mieux se dessine dans notre esprit l'idée de la causalité efficiente, plus la causalité efficiente prend la forme d'une causalité mécanique. Cette dernière relation, à son tour, est d'autant plus mathématique qu'elle exprime une plus rigoureuse nécessité. C'est pourquoi nous n'avons qu'à suivre la pente de notre esprit pour devenir mathématiciens. Mais, d'autre part, cette mathématique naturelle n'est que le soutien inconscient de notre habitude consciente d'enchaîner les mêmes causes aux mêmes effets ; et cette habitude elle-même a pour objet ordinaire de guider des actions inspirées par des intentions ou, ce qui revient au même, de diriger des mouvements combinés en vue de l'exécution d'un modèle : nous naissons artisans comme nous naissons géomètres, et même nous ne sommes géomètres que parce que nous sommes artisans. Ainsi l'intelligence humaine, en tant que façonnée aux exigences de l'action humaine, est une intelligence qui procède à la fois par intention et par calcul, par la coordination de moyens à une fin et par la représentation de mécanismes à formes de plus en plus géométriques. Qu'on se figure la nature comme une immense machine régie par des lois mathématiques ou qu'on y voie la réalisation d'un plan, on ne fait, dans les deux cas, que suivre jusqu'au bout deux tendances de l'esprit qui sont complémentaires l'une de l'autre et qui ont leur origine dans les mêmes nécessités vitales.» Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 44-45.

### **Il ne faut pas appliquer à l'esprit les concepts relatifs à notre action sur les choses**

« Pourquoi recevoir sans réserves et réelles les données ultimes de notre conscience ? Parce que toute philosophie, quelle qu'elle soit, est bien obligée de partir de ces données. Si l'on traite du libre arbitre, soit pour l'affirmer, soit pour le nier, on part du sentiment immédiat qu'on en éprouve. Si l'on spéculer sur le mouvement, on part de la conscience immédiate de la mobilité, etc. Je ne me donne donc, en somme, que ce que tout le monde commence par admettre. Il est vrai que la plupart des philosophes, essayant ensuite à ces données immédiates les concepts naturels ou artificiels de l'esprit, et s'apercevant qu'elles ne peuvent pas tenir à l'intérieur de ces concepts, concluent de là comme M. Fouillée, que nous devons douter de la valeur de l'immédiat. Mais j'ai essayé de montrer que ces concepts sont tout relatifs à notre action sur les choses, plus particulièrement sur la matière : nous ne pouvons les employer (à moins de leur faire subir des modifications profondes) à un rôle pour lequel ils ne sont pas faits. » Bergson, « Sur l'immédiat », *Bulletin de la société française de philosophie*, 8 août 1908, p. 331.

### **Pour examiner notre vie intérieure, il ne faut pas spéculer en vue de l'action**

« L'homme choisit toujours comme point de départ de ses *spéculations* l'immobile et l'immuable, parce que c'est là qu'il trouve une base pour l'*action*. Par là, l'homme est donc conduit à croire que l'immobilité est antérieure au mouvement et plus simple que lui, comme si le mouvement n'était qu'une suite de positions. Plus généralement, il considère que le repos est le fait primitif, et que le mouvement est surajouté au repos. Il croit, pour la même raison, que ce qui ne change pas est plus simple que le changement, comme si le changement consistait en une suite d'états, chacun demeurant inchangé en lui-même. Quiconque examine directement la vie intérieure, sans voile interposé, doit commencer par se débarrasser de cette habitude et considérer l'immobilité comme plus complexe que le mouvement, et l'état comme plus complexe que le changement. » Bergson, « Le problème de la personnalité », *Gifford lectures*, 1914, traduit de l'anglais par Martine Robinet, dans *Écrits philosophiques*, p. 428-429.

### **La vraie pensée ne s'oppose pas à l'action**

« L'homme d'action doit vaincre d'abord ce genre de méditation sur les possibles, qui seraient mieux nommés impossibles (...). Quant on dit que la pensée souvent paralyse l'action, on entend mal la pensée, voulant toujours que la pensée soit une méditation sur les possibles. (...) Il y a moins de liberté en aucun lieu du monde dans ces dangereux possibles, que j'ai déjà mieux

nommés impossibles ; moins qu'à cette rugueuse muraille du monde existant (...). Chacun agit dans la situation donnée, mais qui donc pense dans la situation donnée ? Je les ai vu quasi tous, et les militaires aussi bien, toujours pensant en avant ou en arrière, délibérant sur ce qui aurait pu être (Que diable allait-il faire dans cette galère ?) ou sur ce qui sera, croient-ils, dans quinze jours. Chacun peut remarquer que prévoir est ce qui détourne merveilleusement de voir. Ici se montrent d'imposantes maximes, qui toutes détournent de vouloir. D'où l'on vient à admirer ceux qui poussent en aveugles, et à mépriser les faibles et hésitantes pensées ; mais ce ne sont point des pensées. Bref l'opposition si souvent prétendue entre les hommes d'action et les hommes de pensée est et sera toujours à surmonter. » Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, dans *Les passions et la sagesse*, Pléiade, p. 715-716.

### L'âme est action

« L'âme c'est ce qui refuse le corps. Par exemple, ce qui refuse de fuir quand le corps tremble, ce qui refuse de frapper quand le corps s'irrite, ce qui refuse de boire quand le corps a soif, ce qui refuse de prendre quand le corps désire, ce qui refuse d'abandonner quand le corps a horreur. Ces refus sont des faits de l'homme. Le total refus est la sainteté ; l'examen avant de suivre est la sagesse ; et cette force de refus, c'est l'âme. Le fou n'a aucune force de refus ; il n'a plus d'âme. On dit aussi qu'il n'a plus de conscience, et c'est vrai. Qui cède absolument à son corps, soit pour frapper, soit pour fuir, soit seulement pour parler, ne sait plus ce qu'il fait ni ce qu'il dit. On ne prend conscience que par opposition de soi à soi. Exemple : Alexandre à la traversée d'un désert reçoit un casque plein d'eau ; il remercie et le verse par terre devant toute l'armée. Magnanimité ; âme, c'est-à-dire grande âme. Il n'y a point d'âme vile, mais seulement un manque d'âme. Ce beau mot ne désigne nullement un être, mais toujours une action. » Alain. *Définitions*, définition de l'« Âme ».

### Philosophie et action

#### L'homme d'action, à la différence du philosophe, est « l'homme d'une seule chose, à laquelle il dit oui », comme l'homme religieux et le passionné.

« L'homme sérieux, s'il existe, est l'homme d'une seule chose à laquelle il dit oui. Les philosophes les plus résolus veulent toujours les contraires : réaliser, mais en détruisant, supprimer, mais en conservant. Ils ont toujours une arrière-pensée. Le philosophe donne à l'homme sérieux – à l'action, à la religion, aux passions – une attention peut-être plus aiguë que personne, mais c'est là justement qu'on sent qu'il n'en est pas. Ses propres actions sont des témoignages, elles ressemblent aux « actes significatifs » par lesquels les compagnons de Julien Sorel au séminaire chercheraient à se prouver leur piété. Spinoza écrit sur la porte des tyrans *ultimi barbarorum*, Lagneau poursuit devant les instances universitaires la réhabilitation d'un candidat malheureux. Cela fait, chacun rentre chez soi, et en voilà pour des années. Le philosophe de l'action est peut-être le plus éloigné de l'action : parler de l'action, même avec rigueur et profondeur, c'est déclarer qu'on ne veut pas agir, et Machiavel est tout le contraire d'un machiavélique : puisqu'il décrit les ruses du pouvoir, puisque, comme on l'a dit, il « vent la mèche ». » Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, p. 80.

### Philosophie politique et action politique

« On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la Politique? Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la Politique. Si j'étais prince ou législateur, je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu'il faut faire; je le ferais, ou je me tairais. » Rousseau, *Contrat social*, Prologue du Livre I.

## Poésie et action

### L'action, objet de la mimesis

« Ceux qui imitent représentent des êtres en action (*prattontas*). » Aristote, *Poétique*, 2, 1448a1.

### L'action comme principe

#### « Au commencement était l'action » (« *Im Anfang war die Tat* »).

Faust traduit ainsi le début de l'Évangile de saint Jean :

« Au commencement était le *Verbe* ! »

Ici déjà j'hésite ! Qui m'aidera à aller plus loin ?

Il m'est impossible de priser si haut le Verbe,

Il faut que je traduise autrement,

Si je suis bien illuminé par l'Esprit.

Il est écrit : Au commencement était la *Pensée*.

Médite bien sur cette première ligne,

Afin que ta plume n'aile pas trop vite !

Est-ce la Pensée qui crée et produit tout ?

Il faudrait mettre : Au commencement était la *Force* !

Mais à l'instant même où je transcris ces mots,

Quelque chose m'avertit que je n'en resterai pas là.

L'Esprit me vient en aide ! Je vois soudain la solution

Et j'écris avec assurance : Au commencement était l'*Action* ! »

Goethe, *Faust*, v. 1224-1237.

## Raison et action. Action rationnelle et action raisonnable.

### La raison peut-elle être pratique par elle-même ?

#### La raison seule ne peut jamais produire une action

« Je m'efforcerai de prouver, premièrement, que la seule raison ne peut jamais être un motif pour une action de la volonté et, deuxièmement, qu'elle ne peut jamais s'opposer à la passion pour diriger la volonté.

L'entendement s'exerce de deux façons différentes selon qu'il juge par démonstration ou par probabilité, c'est-à-dire selon qu'il considère les relations abstraites de nos idées ou qu'il considère les relations des objets dont l'expérience seule nous informe. On n'affirmera guère, je pense, que la première espèce de raisonnement seule puisse jamais être la cause d'une action. Comme son domaine propre est le monde des idées et comme la volonté nous place toujours dans le monde des réalités, la démonstration et la volition semblent pour cette raison être totalement distantes l'une de l'autre. À vrai dire, les mathématiques sont utiles dans les opérations mécaniques et l'arithmétique dans presque tous les arts et métiers ; mais ce n'est pas par elles-mêmes qu'elles ont une influence. La mécanique est l'art de régler les mouvements des corps pour une *certaine fin visée, un certain but* ; et la raison pour laquelle nous employons l'arithmétique pour fixer la proportion des nombres est que nous pouvons découvrir les proportions de leur influence et de leur opération. Un marchand désire connaître la somme totale de ses comptes avec une personne. Pourquoi ? Mais parce qu'il peut savoir quelle somme aura les mêmes *effets*, pour payer ses dettes et acheter des marchandises, que l'ensemble de tous les articles particuliers. Un raisonnement abstrait ou démonstratif n'influence donc jamais aucune de nos actions, sinon en ce qu'il dirige



notre jugement sur les causes et les effets ; ce qui nous conduit à la seconde opération de l'entendement.

Il est évident que, quand nous attendons d'un objet de la douleur ou du plaisir, nous ressentons en conséquence une émotion d'aversion ou d'inclination et nous sommes portés à éviter ou rechercher ce qui donnera du déplaisir ou de la satisfaction. Mais il est évident que cette émotion n'en reste pas là mais qu'elle porte nos vues de tous les côtés et nous fait comprendre quels objets sont en connexion avec l'objet originel par la relation de cause à effet. C'est donc ici qu'a lieu le raisonnement, pour découvrir cette relation et, selon que notre raisonnement varie, nos actions reçoivent une variation subséquente. Mais il est évident que, dans ce cas, l'impulsion ne provient pas de la raison mais est seulement dirigée par elle. C'est parce que nous attendons une douleur ou un plaisir que naît l'aversion ou l'inclination envers un objet ; et ces émotions s'étendent aux causes et aux effets de cet objet, tels que nous l'indiquent la raison et l'expérience. Nous ne nous soucions pas le moins du monde de savoir que tels objets sont les causes et tels autres les effets si ces causes et ces effets nous sont tous les deux indifférents. Quand les objets eux-mêmes ne nous affectent pas, leur connexion ne peut jamais leur donner une influence et il est clair que, comme la raison n'est rien d'autre que la découverte de cette connexion, ce ne peut être que par elle les objets sont capables de nous affecter.

Puisque la raison seule ne peut jamais produire une action ou donner naissance à une volition, j'en infère que la même faculté est tout autant incapable d'empêcher une volition ou de disputer la préférence à une passion ou une émotion. Cette conséquence est nécessaire. Il est impossible que la raison puisse avoir ce dernier effet d'empêcher une volition, sinon en donnant une impulsion dans une direction contraire à notre passion, et cette impulsion, si elle opérait seule, devrait être capable de produire la volition. Rien ne peut s'opposer à l'impulsion d'une passion ou la retarder, sinon une impulsion contraire ; et si cette impulsion contraire ne vient jamais de la raison, cette dernière faculté doit avoir une influence originelle sur la volonté et doit être capable de causer aussi bien que d'empêcher un acte de volition. Mais si la raison n'a pas d'influence originelle, elle ne peut pas résister à un principe qui a une telle efficacité ni garder l'esprit en suspens un moment. Ainsi il apparaît que le principe qui s'oppose à notre passion ne peut être identique à la raison et qu'il n'est appelé tel qu'en un sens impropre. Nous ne parlons pas rigoureusement et philosophiquement quand nous disons qu'il y a un combat de la passion et de la raison. La raison est et ne peut qu'être l'esclave des passions et elle ne peut jamais prétendre à une autre fonction que celle de servir les passions et de leur obéir. Comme cette opinion peut sembler quelque peu extraordinaire, il ne serait peut-être pas inapproprié de la confirmer par quelques autres considérations.

Une passion est une existence originelle ou, si vous voulez, une modification d'une existence et elle ne contient pas de qualité représentative qui en fasse une copie d'une autre existence ou d'une autre modification. Quand j'ai faim, je suis effectivement dominé par la passion et, dans l'émotion, je ne me réfère pas plus à un autre objet que quand j'ai soif, que je suis malade ou que je fais plus de cinq pieds de haut. Il est donc impossible que cette passion soit en opposition ou en contradiction avec la vérité et la raison puisque cette contradiction consiste dans le désaccord des idées, considérées comme des copies, avec les objets qu'elles représentent.

Ce qui peut se présenter sur ce point est que, comme rien ne peut être contraire à la vérité ou la raison si ce n'est ce qui s'y réfère, et comme les jugements de notre entendement ont seuls cette référence, il doit s'ensuivre que les passions ne sauraient être contraires à la raison que dans la mesure où elles sont *accompagnées* d'un jugement ou d'une opinion. Selon ce principe si évident et si naturel, c'est seulement en deux sens qu'une affection peut être dite déraisonnable. Premièrement, quand une passion telle que l'espoir ou la crainte, le chagrin ou la joie, le désespoir ou la confiance, se fonde sur la supposition de l'existence d'objets qui n'existent pas dans la réalité. Deuxièmement, quand, pour mettre en pratique une passion, nous choisissons des moyens insuffisants pour atteindre la fin poursuivie et que nous nous trompons dans nos jugements de causalité. Quand une passion n'est pas fondée sur de fausses suppositions, quand

nous ne choisissons pas des moyens impropres pour atteindre la fin, l'entendement ne peut jamais la légitimer ou la condamner. Il n'est pas contraire à la raison que je préfère la destruction du monde entier à l'égratignure de mon doigt. Il n'est pas contraire à la raison que je choisisse ma ruine totale pour empêcher le moindre déplaisir d'un *Indien* ou d'une personne qu'est m'est entièrement inconnue. Il est même aussi peu contraire à la raison que je préfère un bien reconnu moindre à un bien supérieur et que j'ai une ardente affection pour le premier plutôt que pour le second. Un bien banal peut, en certaines circonstances, produire un désir supérieur à ce qui provient de la jouissance la plus grande et la plus estimable. Il n'y a rien de plus extraordinaire en cela que ce qu'on voit en mécanique, un poids d'une livre soulever un poids de cent livres par l'avantage de sa situation. En bref, une passion doit être accompagnée d'un faux jugement pour être déraisonnable et, même alors, ce n'est, à proprement parler, la passion qui est déraisonnable, c'est le jugement.

Les conséquences sont évidentes. Puisqu'une passion ne peut jamais, en aucun sens, être dite déraisonnable, sinon si elle se fonde sur une fausse supposition ou si elle choisit des moyens insuffisants pour atteindre la fin visée, il est impossible que la raison et la passion puissent jamais s'opposer l'une à l'autre ou se disputer le gouvernement de la volonté et des actions. Au moment où nous percevons la fausseté d'une supposition ou l'insuffisance des moyens, nos passions cèdent à notre raison sans aucune opposition. Je peux désirer un fruit en pensant son goût excellent mais, dès que vous me convainquez de mon erreur, mon envie cesse. Je peux vouloir accomplir certaines actions comme moyens d'obtenir le bien désiré mais, comme la volonté de faire ces actions n'est que secondaire et fondée sur la supposition qu'elles sont des causes de l'effet projeté, dès que je découvre la fausseté de cette supposition, elles me deviennent nécessairement indifférentes.

Il est naturel que quelqu'un qui n'examine pas les objets avec un regard rigoureusement philosophique imagine que les actions de l'esprit qui ne produisent pas des sensations différentes et qui ne sont pas immédiatement discernables au sentiment et à la perception sont identiques. La raison, par exemple, s'exerce sans produire d'émotion sensible et, si ce n'est dans les spéculations les plus sublimes de la philosophie ou dans les subtilités frivoles des écoles, elle ne communique guère de plaisir ou de déplaisir. Il s'ensuit que toute action de l'esprit qui opère avec le même calme et la même tranquillité est confondue avec la raison par ceux qui jugent des choses à première vue et selon l'apparence. Or il est certain qu'il y a certains désirs et certaines tendances calmes qui, quoiqu'ils soient de véritables passions, ne produisent que peu d'émotion dans l'esprit et sont plus connus par leurs effets que par le sentiment immédiat ou la sensation immédiate. Ces désirs sont de deux sortes : soit certains instincts originellement implantés dans notre nature, tels que la bienveillance et le ressentiment, l'amour de la vie, la tendresse pour les enfants, soit l'appétit général pour le bien et l'aversion générale pour le mal, considérés simplement en tant que tels. Quand certaines de ces passions sont calmes et qu'elles ne causent pas de désordre en l'âme, elles sont très facilement prises pour des déterminations de la raison et on suppose qu'elles procèdent de la même faculté que celle qui juge du vrai et du faux. Leur nature et leurs principes ont été supposés identiques parce qu'il n'y a pas de différence manifeste entre leurs sensations.

Outre ces passions calmes qui déterminent souvent la volonté, il existe des émotions violentes du même genre qui ont également une grande influence sur cette faculté. Quand quelqu'un me fait subir une injustice, je ressens une violente passion de ressentiment qui me fait désirer qu'il subisse du mal et une punition, et cela indépendamment de toute considération d'un avantage ou d'un plaisir qui me reviendraient. Quand je suis directement menacé d'un grave mal, mes craintes, mes appréhensions et mes aversions s'élèvent à un haut niveau et produisent une émotion sensible.

L'erreur commune des métaphysiciens est d'attribuer entièrement la direction de la volonté à l'un de ces principes en supposant que l'autre n'a aucune influence. Les hommes agissent souvent sciemment contre leur intérêt, et c'est la raison pour laquelle la vue du plus grand bien possible ne les influence pas toujours. Les hommes répriment souvent une violente passion en poursuivant leurs desseins et leur intérêt. Ce n'est donc pas le seul mal présent qui les détermine. En général,

nous pouvons remarquer que ces deux principes agissent sur la volonté et que, quand ils sont contraires, l'un des deux prédomine selon le caractère *général* ou la disposition *actuelle* de la personne. Ce que nous appelons « force d'âme » implique la prédominance des passions calmes sur les passions violentes, quoique nous puissions facilement observer qu'aucun homme ne possède une vertu assez constante pour ne jamais avoir l'occasion de succomber aux sollicitations de la passion et du désir. De ces variations du tempérament provient la grande difficulté qu'il y a à décider des actions et des résolutions des hommes quand il y a une contrariété des motifs et des passions. » Hume, *Traité de la nature humaine*, II, 3, 3 (« Des motifs qui influencent la volonté »).

### **La raison pure est pratique par elle seule (bien que nous ne puissions pas savoir comment)**

« La raison pure est pratique par elle seule et donne (à l'homme) une loi universelle que nous appelons la loi morale. » Kant, *Critique de la raison pratique*, I, 1, ch. 1, corollaire du § 7 (AK., V, 31). La conscience que nous avons d'une telle loi est un « fait de la raison » (Ibid., V, 31-32).

Mais nous ne pourrions jamais savoir *comment* la raison peut être pratique par elle-même :

« Expliquer *comment* une raison pure, sans autres mobiles, d'où qu'ils soient tirés, peut par elle-même être pratique, c'est-à-dire comment le simple *principe de la validité universelle de toutes ses maximes comme lois* (principe qui serait assurément la forme d'une raison pure pratique), sans aucune matière (objet) de la volonté à quoi on puisse prendre d'avance quelque intérêt, peut par lui-même fournir un mobile et produire un intérêt qui puisse être dit purement moral ; ou, en d'autres termes, *comment une raison pure peut être pratique*, expliquer cela, c'est ce dont est absolument incapable toute raison humaine, et toute peine, tout travail pour en chercher l'explication seraient perdus. » Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Pléiade, II, p. 334 (AK., IV, 461).

### **Le syllogisme pratique et les raisons d'agir.**

#### **L'objet de la délibération : les moyens possibles**

« Nous délibérons non pas sur les fins elles-mêmes, mais sur les moyens d'atteindre les fins. Un médecin ne se demande pas s'il doit guérir son malade, ni un orateur s'il entraînera la persuasion, ni un politique s'il établira de bonnes lois, et dans les autres domaines on ne délibère jamais non plus sur la fin à atteindre. Mais, une fois qu'on a posé la fin, on examine comment et par quels moyens elle se réalisera ; et s'il apparaît qu'elle peut être produite par plusieurs moyens, on cherche lequel entraînera la réalisation la plus facile et la meilleure. Si au contraire la fin ne s'accomplit que par un seul moyen, on considère comment par ce moyen elle sera réalisée, et ce moyen à son tour par quel moyen il peut l'être lui-même, jusqu'à ce qu'on arrive à la cause immédiate laquelle, dans l'ordre de la découverte, est dernière. En effet, quand on délibère on semble procéder, dans la recherche et l'analyse dont nous venons de décrire la marche, comme dans la construction d'une figure (s'il est manifeste que toute recherche n'est pas une délibération, par exemple l'investigation en mathématiques, par contre toute délibération est une recherche), et ce qui vient dernier dans l'analyse est premier dans l'ordre de la génération. Si on se heurte à une impossibilité, on abandonne la recherche, par exemple s'il nous faut de l'argent et qu'on ne puisse pas s'en procurer ; si au contraire une chose apparaît possible, on essaie d'agir. Sont possibles les choses qui peuvent être réalisées par nous, – et cela au sens large car celles qui se réalisent par nos amis sont en un sens réalisées par nous, puisque le principe de leur action est en nous. L'objet de nos recherches c'est tantôt l'instrument lui-même, tantôt son utilisation. Il en est de même dans les autres domaines : c'est tantôt l'instrument, tantôt la façon de s'en servir, autrement dit par quel moyen. Il apparaît ainsi, comme nous l'avons dit, que l'homme est principe de ses actions et que la délibération porte sur les choses qui sont réalisables par l'agent lui-même ; et nos actions tendent à d'autres fins qu'elles-mêmes. En effet, la fin ne saurait être un objet de délibération, mais seulement les moyens en vue de la fin. Mais il faut exclure aussi les choses particulières par exemple si ceci est du pain, ou si ce pain a été cuit comme il faut, car ce sont là matières à sensation. — Et si on devait toujours délibérer, on irait à l'infini. » Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 5.

## Syllogisme pratique et vertu

« Les syllogismes de l'action ont comme principe : "Puisque la fin, c'est-à-dire le Souverain Bien, est de telle nature", (quoique ce puisse être d'ailleurs, et nous pouvons prendre à titre d'exemple la première chose venue) ; mais ce Souverain Bien ne se manifeste qu'aux yeux de l'homme de bien car la méchanceté fausse l'esprit et nous induit en erreur sur les principes de la conduite. La conséquence évidente, c'est l'impossibilité d'être prudent sans être vertueux. » Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 13, 1144a31-36.

## Il n'y a pas de syllogisme pratique valide

Kelsen, s'appuyant sur les exemples de raisonnement pratique que donne Aristote, conclut : « Il est pour le moins douteux qu'il existe dans la logique aristotélicienne quelque chose qui ressemble à un syllogisme normatif ou pratique » (*Théorie générale des normes*, PUF, 1996, p. 548).

Exemple : « Soit, par exemple les prémisses : *il faut goûter à tout ce qui est doux, et : ceci est doux* (au sens d'être une chose douce particulière) : il faut nécessairement que l'homme capable d'agir et qui ne rencontre aucun empêchement, dans le même temps accomplisse aussi l'acte. » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 1147a29-31). Comme l'indique Aristote lui-même, la « conclusion » (et, si le syllogisme doit être « pratique », la conclusion doit être une *action*) n'a rien de nécessaire : un « empêchement » peut toujours se présenter.

Le but de Kelsen est de montrer qu'il n'y a pas de syllogisme pratique valide, et que la notion de raison pratique repose sur une confusion de la raison avec la volonté.

Cf. la note de Descombes « Sur le syllogisme pratique », dans *Le raisonnement de l'ours*, p. 122-136.

Voir aussi Aubenque, *La prudence chez Aristote*, p. 139-143 (montre que la présentation scolastique du « syllogisme pratique » repose sur une interprétation intellectualiste d'Aristote qui minimise le rôle de la *délibération*).

Cf. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 242 (insiste sur le caractère logiquement « monstrueux » du « syllogisme pratique » et montre que le raisonnement pratique ne fait que « mettre en ordre » des propositions pratiques en vue d'expliquer une « intention complexe »).

## Le rêve et l'action

### L'action doit-elle être « la sœur du rêve » ?

« Certes, je sortirai, quant à moi, satisfait  
D'un monde où l'action n'est pas la sœur du rêve ;  
Puissé-je user du glaive et périr par le glaive !  
Saint Pierre a renié Jésus... il a bien fait. »  
Baudelaire, *Le reniement de Saint-Pierre*.

« La sottise d'un poète moderne a été jusqu'à se désoler que l'Action ne fût pas la sœur du rêve » (...) Mon Dieu, s'il en était autrement, si le Rêve était ainsi défloré et abaissé, où donc nous sauverions-nous, nous autres malheureux que la terre dégoûte et qui n'avons que le Rêve pour refuge. Ô mon Henri, abreuve-toi d'Idéal. Le bonheur d'ici-bas est ignoble – il faut avoir les mains bien calleuses pour le ramasser. Dire « Je suis heureux ! » c'est dire « Je suis un lâche » – et plus souvent « Je suis un niais » Car il faut ne pas voir au-dessus de ce plafond de bonheur le Ciel de l'Idéal, ou fermer les yeux exprès. J'ai fait sur ces idées un petit poème « *Les Fenêtres* » je te l'envoie : et un autre « *l'assaut* » qui est vague et frêle comme une rêverie. » Mallarmé, *Lettre à Henri Cazalis* du 3 juin 1863 (dans *Correspondance*, Folio, p. 143-144).

### L'homme d'action n'est ni un rêveur, ni un impulsif

« Ce qui caractérise l'homme d'action, c'est la promptitude avec laquelle il appelle au secours d'une situation donnée tous les souvenirs qui s'y rapportent ; mais c'est aussi la barrière

insurmontable que rencontrent chez lui, en se présentant au seuil de la conscience, les souvenirs inutiles ou indifférents. Vivre dans le présent tout pur, répondre à une excitation par une réaction immédiate qui la prolonge, est le propre d'un animal inférieur : l'homme qui procède ainsi est un *impulsif*. Mais celui-là n'est guère mieux adapté à l'action qui vit dans le passé pour le plaisir d'y vivre, et chez qui les souvenirs émergent à la lumière de la conscience sans profit pour la situation actuelle : ce n'est plus un impulsif, mais un *rêveur*. Entre ces deux extrêmes se place l'heureuse disposition d'une mémoire assez docile pour suivre avec précision les contours de la situation présente, mais assez énergique pour résister à tout autre appel. Le bon sens, ou sens pratique, n'est vraisemblablement pas autre chose. » Bergson, *Matière et mémoire*, III, p. 169-170

## Source de nos actions. Principe de l'action

### Nos actions dépendent de nous

« Nous délibérons sur les choses qui dépendent de nous et que nous pouvons réaliser (...). Nous délibérons non pas sur les fins elles-mêmes, mais sur les moyens d'atteindre les fins. Un médecin ne se demande pas s'il doit guérir son malade, ni un orateur s'il entraînera la persuasion, ni un politique s'il établira de bonnes lois, et dans les autres domaines on ne délibère jamais non plus sur la fin à atteindre. Mais, une fois qu'on a posé la fin, on examine comment et par quels moyens elle se réalisera ; et s'il apparaît qu'elle peut être produite par plusieurs moyens, on cherche lequel entraînera la réalisation la plus facile et la meilleure. Si au contraire la fin ne s'accomplit que par un seul moyen, on considère comment par ce moyen elle sera réalisée, et ce moyen à son tour par quel moyen il peut l'être lui-même, jusqu'à ce qu'on arrive à la cause immédiate laquelle, dans l'ordre de la découverte, est dernière. En effet, quand on délibère on semble procéder, dans la recherche et l'analyse dont nous venons de décrire la marche, comme dans la construction d'une figure (s'il est manifeste que toute recherche n'est pas une délibération, par exemple l'investigation en mathématiques, par contre toute délibération est une recherche), et ce qui vient dernier dans l'analyse est premier dans l'ordre de la génération. Si on se heurte à une impossibilité, on abandonne la recherche, par exemple s'il nous faut de l'argent et qu'on ne puisse pas s'en procurer ; si au contraire une chose apparaît possible, on essaie d'agir. Sont possibles (*dumata*) les choses qui peuvent être réalisées par nous, – et cela au sens large car celles qui se réalisent par nos amis sont en un sens réalisées par nous, puisque le principe de leur action est en nous. L'objet de nos recherches c'est tantôt l'instrument lui-même, tantôt son utilisation. (...) Il apparaît ainsi, comme nous l'avons dit, que **l'homme est principe de ses actions** et que la délibération porte sur les choses qui sont réalisables (*prakta*) par l'agent lui-même (...). L'objet de la délibération et l'objet du choix sont identiques, sous cette réserve que lorsqu'une chose est choisie elle a déjà été déterminée puisque c'est la chose jugée préférable à la suite de la délibération qui est choisie. En effet, chacun cesse de rechercher comment il agira quand il a ramené à lui-même le principe de son acte, et à la partie directrice de lui-même car c'est cette partie qui choisit. Ce que nous disons là s'éclaire encore à la lumière des antiques constitutions qu'Homère nous a dépeintes les rois annonçaient à leur peuple le parti qu'ils avaient adopté. L'objet du choix étant, parmi les choses en notre pouvoir, un objet de désir sur lequel on a délibéré, le choix sera un désir délibératif des choses qui dépendent de nous car une fois que nous avons décidé à la suite d'une délibération, nous désirons alors conformément à notre délibération. » Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 5.

### L'action a pour principe l'homme, c'est-à-dire le choix préférentiel (*proairesis*).

« Il y a dans l'âme trois facteurs prédominants qui déterminent l'action et la vérité : sensation, intellect (*noûs*) et désir. De ces facteurs, la sensation n'est principe d'aucune action comme on peut le voir par l'exemple des bêtes, qui possèdent bien la sensation mais n'ont pas l'action en partage. Et ce que l'affirmation et la négation sont dans la pensée, la recherche et l'aversion le sont dans l'ordre du désir ; par conséquent, puisque la vertu morale est une disposition capable

de choix, et que le choix est un désir délibératif, il faut par là même qu'à la fois la règle soit vraie et le désir droit, si le choix est bon, et qu'il y ait identité entre ce que la règle affirme et ce que le désir poursuit. Cette pensée (*dianoia*) et cette vérité dont nous parlons ici sont de l'ordre pratique ; quant à la pensée contemplative, qui n'est ni pratique, ni poétique, son bon et son mauvais état consiste dans le vrai et le faux auxquels son activité aboutit, puisque c'est là l'œuvre de toute partie intellectuelle, tandis que pour la partie de l'intellect pratique, son bon état consiste dans la vérité correspondant au désir, au désir correct.

Le principe de l'action (*praxis*) est ainsi le libre choix (*proairesis*) – principe étant ici le point d'origine du mouvement et non la fin où il tend – et celui du choix est le désir et la règle dirigée vers quelque fin. C'est pourquoi le choix ne peut exister ni sans intellect et pensée, ni sans une disposition morale, la bonne conduite et son contraire dans le domaine de l'action n'existant pas sans pensée et sans caractère. La pensée par elle-même cependant n'imprime aucun mouvement, mais seulement la pensée dirigée vers une fin et d'ordre pratique. Cette dernière sorte de pensée commande également l'intellect poétique puisque dans la production l'artiste agit toujours en vue d'une fin ; la production n'est pas une fin au sens absolu, mais est quelque chose de relatif et production d'une chose déterminée. Au contraire, dans l'action, ce qu'on fait : est une fin au sens absolu, car la vie vertueuse est une fin, et le désir a cette fin pour objet.

Aussi peut-on dire indifféremment que le choix préférentiel (*proairesis*) est un intellect désirant (*orektikos nous*) ou un désir raisonnant (*orexis dianoëtikè*), et le principe qui est de cette sorte est un homme. » Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 2.

### Représentation d'une fin

« La fin est un objet de l'arbitre (d'un être raisonnable), par la représentation de laquelle l'arbitre est déterminé à une action (*Handlung*) : produire (*hervorzubringen*) cet objet » Kant, *Métaphysique des mœurs*, Doctrine de la vertu, AK., VI, 381.

### Force et concupiscence

« La concupiscence et la force sont les sources de toutes nos actions. La concupiscence fait les volontaires, la force les involontaires. » Pascal, *Pensées*, 458 Br., 83 Laf.

### Les passions seules déterminent notre action

« Je m'efforcerai de prouver, premièrement, que la seule raison ne peut jamais être un motif pour une action de la volonté et, deuxièmement, qu'elle ne peut jamais s'opposer à la passion pour diriger la volonté.

L'entendement s'exerce de deux façons différentes selon qu'il juge par démonstration ou par probabilité, c'est-à-dire selon qu'il considère les relations abstraites de nos idées ou qu'il considère les relations des objets dont l'expérience seule nous informe. On n'affirmera guère, je pense, que la première espèce de raisonnement seule puisse jamais être la cause d'une action. Comme son domaine propre est le monde des idées et comme la volonté nous place toujours dans le monde des réalités, la démonstration et la volition semblent pour cette raison être totalement distantes l'une de l'autre. À vrai dire, les mathématiques sont utiles dans les opérations mécaniques et l'arithmétique dans presque tous les arts et métiers ; mais ce n'est pas par elles-mêmes qu'elles ont une influence. La mécanique est l'art de régler les mouvements des corps pour une certaine fin visée, un certain but ; et la raison pour laquelle nous employons l'arithmétique pour fixer la proportion des nombres est que nous pouvons découvrir les proportions de leur influence et de leur opération. Un marchand désire connaître la somme totale de ses comptes avec une personne. Pourquoi ? Mais parce qu'il peut savoir quelle somme aura les mêmes effets, pour payer ses dettes et acheter des marchandises, que l'ensemble de tous les articles particuliers. Un raisonnement abstrait ou démonstratif n'influence donc jamais aucune de nos actions, sinon en ce qu'il dirige notre jugement sur les causes et les effets ; ce qui nous conduit à la seconde opération de l'entendement.

Il est évident que, quand nous attendons d'un objet de la douleur ou du plaisir, nous ressentons en conséquence une émotion d'aversion ou d'inclination et nous sommes portés à éviter ou rechercher ce qui donnera du déplaisir ou de la satisfaction. Mais il est évident que cette émotion n'en reste pas là mais qu'elle porte nos vues de tous les côtés et nous fait comprendre quels objets sont en connexion avec l'objet originel par la relation de cause à effet. C'est donc ici qu'a lieu le raisonnement, pour découvrir cette relation et, selon que notre raisonnement varie, nos actions reçoivent une variation subséquente. Mais il est évident que, dans ce cas, l'impulsion ne provient pas de la raison mais est seulement dirigée par elle. C'est parce que nous attendons une douleur ou un plaisir que naît l'aversion ou l'inclination envers un objet ; et ces émotions s'étendent aux causes et aux effets de cet objet, tels que nous l'indiquent la raison et l'expérience. Nous ne nous soucions pas le moins du monde de savoir que tels objets sont les causes et tels autres les effets si ces causes et ces effets nous sont tous les deux indifférents. Quand les objets eux-mêmes ne nous affectent pas, leur connexion ne peut jamais leur donner une influence et il est clair que, comme la raison n'est rien d'autre que la découverte de cette connexion, ce ne peut être que par elle les objets sont capables de nous affecter.

Puisque la raison seule ne peut jamais produire une action ou donner naissance à une volition, j'en infère que la même faculté est tout autant incapable d'empêcher une volition ou de disputer la préférence à une passion ou une émotion. Cette conséquence est nécessaire. Il est impossible que la raison puisse avoir ce dernier effet d'empêcher une volition, sinon en donnant une impulsion dans une direction contraire à notre passion, et cette impulsion, si elle opérait seule, devrait être capable de produire la volition. Rien ne peut s'opposer à l'impulsion d'une passion ou la retarder, sinon une impulsion contraire ; et si cette impulsion contraire ne vient jamais de la raison, cette dernière faculté doit avoir une influence originelle sur la volonté et doit être capable de causer aussi bien que d'empêcher un acte de volition. Mais si la raison n'a pas d'influence originelle, elle ne peut pas résister à un principe qui a une telle efficacité ni garder l'esprit en suspens un moment. Ainsi il apparaît que le principe qui s'oppose à notre passion ne peut être identique à la raison et qu'il n'est appelé tel qu'en un sens impropre. Nous ne parlons pas rigoureusement et philosophiquement quand nous disons qu'il y a un combat de la passion et de la raison. La raison est et ne peut qu'être l'esclave des passions et elle ne peut jamais prétendre à une autre fonction que celle de servir les passions et de leur obéir. Comme cette opinion peut sembler quelque peu extraordinaire, il ne serait peut-être pas inapproprié de la confirmer par quelques autres considérations.

Une passion est une existence originelle ou, si vous voulez, une modification d'une existence et elle ne contient pas de qualité représentative qui en fasse une copie d'une autre existence ou d'une autre modification. Quand j'ai faim, je suis effectivement dominé par la passion et, dans l'émotion, je ne me réfère pas plus à un autre objet que quand j'ai soif, que je suis malade ou que je fais plus de cinq pieds de haut. Il est donc impossible que cette passion soit en opposition ou en contradiction avec la vérité et la raison puisque cette contradiction consiste dans le désaccord des idées, considérées comme des copies, avec les objets qu'elles représentent.

Ce qui peut se présenter sur ce point est que, comme rien ne peut être contraire à la vérité ou la raison si ce n'est ce qui s'y réfère, et comme les jugements de notre entendement ont seuls cette référence, il doit s'ensuivre que les passions ne sauraient être contraires à la raison que dans la mesure où elles sont *accompagnées* d'un jugement ou d'une opinion. Selon ce principe si évident et si naturel, c'est seulement en deux sens qu'une affection peut être dite déraisonnable. Premièrement, quand une passion telle que l'espoir ou la crainte, le chagrin ou la joie, le désespoir ou la confiance, se fonde sur la supposition de l'existence d'objets qui n'existent pas dans la réalité. Deuxièmement, quand, pour mettre en pratique une passion, nous choisissons des moyens insuffisants pour atteindre la fin poursuivie et que nous nous trompons dans nos jugements de causalité. Quand une passion n'est pas fondée sur de fausses suppositions, quand nous ne choisissons pas des moyens impropres pour atteindre la fin, l'entendement ne peut jamais la légitimer ou la condamner. Il n'est pas contraire à la raison que je préfère la destruction

du monde entier à l'égratignure de mon doigt. Il n'est pas contraire à la raison que je choisisse ma ruine totale pour empêcher le moindre déplaisir d'un *Indien* ou d'une personne qu'est m'est entièrement inconnue. Il est même aussi peu contraire à la raison que je préfère un bien reconnu moindre à un bien supérieur et que j'ai une ardente affection pour le premier plutôt que pour le second. Un bien banal peut, en certaines circonstances, produire un désir supérieur à ce qui provient de la jouissance la plus grande et la plus estimable. Il n'y a rien de plus extraordinaire en cela que ce qu'on voit en mécanique, un poids d'une livre soulever un poids de cent livres par l'avantage de sa situation. En bref, une passion doit être accompagnée d'un faux jugement pour être déraisonnable et, même alors, ce n'est, à proprement parler, la passion qui est déraisonnable, c'est le jugement.

Les conséquences sont évidentes. Puisqu'une passion ne peut jamais, en aucun sens, être dite déraisonnable, sinon si elle se fonde sur une fausse supposition ou si elle choisit des moyens insuffisants pour atteindre la fin visée, il est impossible que la raison et la passion puissent jamais s'opposer l'une à l'autre ou se disputer le gouvernement de la volonté et des actions. Au moment où nous percevons la fausseté d'une supposition ou l'insuffisance des moyens, nos passions cèdent à notre raison sans aucune opposition. Je peux désirer un fruit en pensant son goût excellent mais, dès que vous me convainquez de mon erreur, mon envie cesse. Je peux vouloir accomplir certaines actions comme moyens d'obtenir le bien désiré mais, comme la volonté de faire ces actions n'est que secondaire et fondée sur la supposition qu'elles sont des causes de l'effet projeté, dès que je découvre la fausseté de cette supposition, elles me deviennent nécessairement indifférentes.

Il est naturel que quelqu'un qui n'examine pas les objets avec un regard rigoureusement philosophique imagine que les actions de l'esprit qui ne produisent pas des sensations différentes et qui ne sont pas immédiatement discernables au sentiment et à la perception sont identiques. La raison, par exemple, s'exerce sans produire d'émotion sensible et, si ce n'est dans les spéculations les plus sublimes de la philosophie ou dans les subtilités frivoles des écoles, elle ne communique guère de plaisir ou de déplaisir. Il s'ensuit que toute action de l'esprit qui opère avec le même calme et la même tranquillité est confondue avec la raison par ceux qui jugent des choses à première vue et selon l'apparence. Or il est certain qu'il y a certains désirs et certaines tendances calmes qui, quoiqu'ils soient de véritables passions, ne produisent que peu d'émotion dans l'esprit et sont plus connus par leurs effets que par le sentiment immédiat ou la sensation immédiate. Ces désirs sont de deux sortes : soit certains instincts originellement implantés dans notre nature, tels que la bienveillance et le ressentiment, l'amour de la vie, la tendresse pour les enfants, soit l'appétit général pour le bien et l'aversion générale pour le mal, considérés simplement en tant que tels. Quand certaines de ces passions sont calmes et qu'elles ne causent pas de désordre en l'âme, elles sont très facilement prises pour des déterminations de la raison et on suppose qu'elles procèdent de la même faculté que celle qui juge du vrai et du faux. Leur nature et leurs principes ont été supposés identiques parce qu'il n'y a pas de différence manifeste entre leurs sensations.

Outre ces passions calmes qui déterminent souvent la volonté, il existe des émotions violentes du même genre qui ont également une grande influence sur cette faculté. Quand quelqu'un me fait subir une injustice, je ressens une violente passion de ressentiment qui me fait désirer qu'il subisse du mal et une punition, et cela indépendamment de toute considération d'un avantage ou d'un plaisir qui me reviendraient. Quand je suis directement menacé d'un grave mal, mes craintes, mes appréhensions et mes aversions s'élèvent à un haut niveau et produisent une émotion sensible.

L'erreur commune des métaphysiciens est d'attribuer entièrement la direction de la volonté à l'un de ces principes en supposant que l'autre n'a aucune influence. Les hommes agissent souvent sciemment contre leur intérêt, et c'est la raison pour laquelle la vue du plus grand bien possible ne les influence pas toujours. Les hommes répriment souvent une violente passion en poursuivant leurs desseins et leur intérêt. Ce n'est donc pas le seul mal présent qui les détermine. En général, nous pouvons remarquer que ces deux principes agissent sur la volonté et que, quand ils sont contraires, l'un des deux prédomine selon le caractère *général* ou la disposition *actuelle* de la



personne. Ce que nous appelons « force d'âme » implique la prédominance des passions calmes sur les passions violentes, quoique nous puissions facilement observer qu'aucun homme ne possède une vertu assez constante pour ne jamais avoir l'occasion de succomber aux sollicitations de la passion et du désir. De ces variations du tempérament provient la grande difficulté qu'il y a à décider des actions et des résolutions des hommes quand il y a une contrariété des motifs et des passions. » Hume, *Traité de la nature humaine*, II, 3, 3 (« Des motifs qui influencent la volonté »).

## L'élan vital

« Celui qui agit nous apparaît comme entraîné par le mouvement immanent à l'âme humaine, qui fait qu'étant dans le présent on vit déjà dans l'avenir. Suivre cet élan qui donne d'enjamber continuellement le moment présent et le moment immédiatement postérieur est la condition essentielle de l'action. » Bergson, *Mélanges*, p. 864.

« Dans cette conférence, nous nous proposons de parler du second des groupes que nous avons distingués dans les désordres de la personnalité – à savoir ceux qui concernent non pas (comme dans la conférence précédente) la mémoire, mais la volonté. À proprement parler cependant, le mot « volonté » désigne seulement une partie ou un aspect de la fonction affectée dans les cas que nous mentionnerons ; il serait plus exact de parler d'un *élan intérieur* [*impetus*]. L'élan vers le futur est un élément essentiel de la personne humaine, comme si la personne était déjà le point vers lequel il se meut. L'élan peut se ralentir ou même s'arrêter presque complètement ; et c'est ce qui se passe dans les désordres dont nous voudrions maintenant parler.

Tous ces désordres, d'aspects très divers, constituent ce que l'on a appelé jusque-là le « désordre du doute », et ce que le Pr Pierre Janet propose d'appeler « psychasthénie ». Ils sont caractérisés en général par une incapacité ou une répugnance à l'action. Le plus souvent, ils se traduisent pas des obsessions [*whims*] de toute sorte – de petites inclinations ou aversions plus ou moins excentriques. Lorsqu'on les examine attentivement, on s'aperçoit que ces désordres sont tous, sans exception, des formes d'indécision. Et derrière cette indécision elle-même il y a une cause plus profonde, à savoir le ralentissement de l'élan normal.

Le fait est qu'il faut un élan pour se diriger au milieu de tous les raisonnements et de toutes les raisons dont l'intelligence jonche la route de l'homme qui agit. L'homme a sur les animaux l'avantage d'agir raisonnablement ; mais en théorie on n'en finirait pas d'examiner toutes les raisons possibles, ou de considérer toutes les conséquences possibles d'une décision qu'il faut prendre, comme on n'en finirait pas de prendre toutes les précautions contre tous les risques qui pourraient en résulter. Si pratiquement on en finit, c'est parce qu'intervient quelque chose d'étranger à l'intelligence, à savoir une *poussée* vers l'action. » Bergson, « Le problème de la personnalité », Gifford Lectures, 1914, dans *Écrits philosophiques*, p. 434-435 (traduit de l'anglais par Martine Robinet).

## Sujet de l'action

### Être l'auteur de ses actions

« Te tiens-tu libre dans le monde, comme moi,  
Au point de pouvoir être l'auteur de tes actions ?  
Stehst frei da in der Welt, wie ich,  
Das du der Täter deiner Taten könntest sein ? »  
Schiller, *La mort de Wallenstein*, 2181-2182.

### L'action devenue étrangère à soi

« Dans mon cœur, mon action était encore mienne ;  
À peine détachée du sûr abri  
Du cœur, de son sol maternel,

Livrée à l'élément étranger de la vie,  
Elle appartient à ces forces  
Qu'aucun art humain n'apprivoise. »  
Schiller, *La mort de Wallenstein*, 186-191.

### L'action révélatrice du sujet

« En toute action, l'intention première de l'agent, qu'il agisse par nécessité de nature ou volontairement, est de révéler sa propre image (*proprium similitudinem explicare*) ; d'où vient que tout agent, en tant qu'il agit, prend plaisir à agir puisque tout ce qui est désire son être et puisque dans l'action l'être de l'agent est en quelque sorte intensifié, le plaisir suit nécessairement, car le plaisir est toujours attaché à la chose désirée. » Dante, *Monarchie*, I, 13.

« À défaut de la révélation de l'agent dans l'acte, l'action perd son caractère spécifique et devient une forme d'activité parmi d'autres. » H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 237.

### Le concept de l'action conduit au concept de substance

« La succession est l'unique critère empirique de l'effet, en relation avec la causalité de la cause qui précède. (...) Cette causalité conduit au concept de l'action, celle-ci au concept de force, et par là au concept de substance. (...) Là où est l'action (*Handlung*), et par conséquent l'activité (*Tätigkeit*) et la force, là est aussi la substance, et c'est dans celle-ci seulement qu'il faut chercher le siège de cette source-là, féconde, des phénomènes. Voilà qui est très bien dit ; mais si l'on doit s'expliquer sur ce que l'on entend par substance, et si l'on veut éviter en cela le cercle vicieux, la réponse n'est pas si facile. Comment conclure immédiatement de l'action à la *permanence* de l'agent, ce qui est pourtant une caractéristique tellement essentielle et propre de la substance (*phaenomenon*) ? Mais, d'après ce qui précède, la solution de la question ne présente pas pourtant une telle difficulté, même si, par la manière commune de procéder (de façon purement analytique avec ses concepts) elle était tout à fait insoluble. L'action signifie déjà le rapport du sujet de la causalité à l'effet. Or, puisque tout effet consiste dans ce qui arrive, par conséquent dans quelque chose de changeant, que le temps caractérise par la succession, le dernier sujet de ce qui arrive est donc le permanent, comme substrat de ce qui change, c'est-à-dire la substance. En effet, d'après le principe de causalité, les actions sont toujours le premier fondement de toute transformation des phénomènes, et ne peuvent donc pas résider dans un sujet qui change lui-même, puisque alors il faudrait d'autres actions et un autre sujet qui déterminât ce changement. En vertu de ce principe, l'action démontre donc, comme critère empirique suffisant, la substantialité, sans que j'aie besoin de chercher d'abord la permanence du sujet par la comparaison des perceptions, ce qui ne pourrait se faire par cette voie avec le développement qu'exigent la grandeur et la stricte universalité. En effet, que le premier sujet de la causalité, dans tout ce qui naît et périt, ne puisse pas lui-même naître et périr, c'est là une conclusion certaine, qui conduit à la nécessité empirique et à la permanence dans l'existence, par conséquent au concept d'une substance comme phénomène. » Kant, *Critique de la raison pure*, Ak., III, 176-177.

## L'action et le temps

### Il faut se placer dans la durée pure pour saisir la nature intime de l'action

Après avoir formulé le principe général de sa méthode (« aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine* »), Bergson rappelle ce qu'a permis de montrer son application à la conscience :

« Nous avons tenté autrefois l'application de cette méthode au problème de la conscience, et il nous a paru que le travail utilitaire de l'esprit, en ce qui concerne la perception de notre vie

intérieure, consistait dans une espèce de réfraction de la durée pure à travers l'espace, réfraction qui nous permet de séparer nos états psychologiques, de les amener à une forme de plus en plus impersonnelle, de leur imposer des noms, enfin de les faire entrer dans le courant de la vie sociale. Empirisme et dogmatisme prennent les états intérieurs sous cette forme discontinue, le premier s'en tenant aux états eux-mêmes pour ne voir dans le moi qu'une suite de faits juxtaposés, l'autre comprenant la nécessité d'un lien, mais ne pouvant plus trouver ce lien que dans une forme ou dans une force, - forme extérieure où s'insérerait l'agrégat, force indéterminée et pour ainsi dire physique qui assurerait la cohésion des éléments. De là les deux points de vue opposés sur la question de la liberté : pour le déterminisme, l'acte est la résultante d'une composition mécanique des éléments entre eux; pour ses adversaires, s'ils étaient rigoureusement d'accord avec leur principe, la décision libre devrait être un *fiat* arbitraire, une véritable création *ex nihilo*. - Nous avons pensé qu'il y aurait un troisième parti à prendre. Ce serait de nous replacer dans la durée pure, dont l'écoulement est continu, et où l'on passe, par gradations insensibles, d'un état à l'autre : continuité réellement vécue, mais artificiellement décomposée pour la plus grande commodité de la connaissance usuelle. Alors nous avons cru voir l'action sortir de ses antécédents par une évolution *sui generis*, de telle sorte qu'on retrouve dans cette action les antécédents qui l'expliquent, et qu'elle y ajoute pourtant quelque chose d'absolument nouveau, étant en progrès sur eux comme le fruit sur la fleur. La liberté n'est nullement ramenée par là, comme on l'a dit, à la spontanéité sensible. Tout au plus en serait-il ainsi chez l'animal, dont la vie psychologique est surtout affective. Mais chez l'homme, être pensant, l'acte libre peut s'appeler une synthèse de sentiments et d'idées, et l'évolution qui y conduit une évolution raisonnable. L'artifice de cette méthode consiste simplement, en somme, à distinguer le point de vue de la connaissance usuelle ou utile et celui de la connaissance vraie. La durée où nous nous regardons agir, et où il est utile que nous nous regardions, est une durée dont les éléments se dissocient et se juxtaposent ; mais la durée où nous agissons est une durée où nos états se fondent les uns dans les autres, et c'est là que nous devons faire effort pour nous replacer par la pensée dans le cas exceptionnel et unique où nous spéculons sur la nature intime de l'action, c'est-à-dire dans la théorie de la liberté. » Bergson, *Matière et mémoire*, p. 206-208.

### **L'action insère l'une dans l'autre la mémoire du corps et la mémoire pure**

« La mémoire du corps, constituée par l'ensemble des systèmes sensori-moteurs que l'habitude a organisés, est donc une mémoire quasi instantanée à laquelle la véritable mémoire du passé sert de base. Comme elles ne constituent pas deux choses séparées, comme la première n'est, disions-nous, que la pointe mobile insérée par la seconde dans le plan mouvant de l'expérience, il est naturel que ces deux fonctions se prêtent un mutuel appui. D'un côté, en effet, la mémoire du passé présente aux mécanismes sensori-moteurs tous les souvenirs capables de les guider dans leur tâche et de diriger la réaction motrice dans le sens suggéré par les leçons de l'expérience : en cela consistent précisément les associations par contiguïté et par similitude. Mais d'autre part les appareils sensori-moteurs fournissent aux souvenirs impuissants, c'est-à-dire inconscients, le moyen de prendre un corps, de se matérialiser, enfin de devenir présents. Il faut en effet, pour qu'un souvenir reparaisse à la conscience, qu'il descende des hauteurs de la mémoire pure jusqu'au point précis où s'accomplit l'action. En d'autres termes, c'est du présent que part l'appel auquel le souvenir répond, et c'est aux éléments sensori-moteurs de l'action présente que le souvenir emprunte la chaleur qui donne la vie.

N'est-ce pas à la solidité de cet accord, à la précision avec laquelle ces deux mémoires complémentaires s'insèrent l'une dans l'autre, que nous reconnaissons les esprits « bien équilibrés », c'est-à-dire, au fond, les hommes parfaitement adaptés à la vie ? Ce qui caractérise l'homme d'action, c'est la promptitude avec laquelle il appelle au secours d'une situation donnée tous les souvenirs qui s'y rapportent ; mais c'est aussi la barrière insurmontable que rencontrent chez lui, en se présentant au seuil de la conscience, les souvenirs inutiles ou indifférents. Vivre dans le présent tout pur, répondre à une excitation par une réaction immédiate qui la prolonge, est le

propre d'un animal inférieur : l'homme qui procède ainsi est un *impulsif*. Mais celui-là n'est guère mieux adapté à l'action qui vit dans le passé pour le plaisir d'y vivre, et chez qui les souvenirs émergent à la lumière de la conscience sans profit pour la situation actuelle : ce n'est plus un impulsif, mais un *rêveur*. Entre ces deux extrêmes se place l'heureuse disposition d'une mémoire assez docile pour suivre avec précision les contours de la situation présente, mais assez énergique pour résister à tout autre appel. Le bon sens, ou sens pratique, n'est vraisemblablement pas autre chose. » Bergson, *Matière et mémoire*, III, p. 169-170.

### **Toute action est un empiètement sur l'avenir**

« Toute conscience est anticipation de l'avenir. Considérez la direction de votre esprit à n'importe quel moment : vous trouverez qu'il s'occupe de ce qui est, mais en vue surtout de ce qui va être. L'attention est une attente, et il n'y a pas de conscience sans une certaine attention à la vie. L'avenir est là; il nous appelle, ou plutôt il nous tire à lui : cette traction ininterrompue, qui nous fait avancer sur la route du temps, est cause aussi que nous agissons continuellement. Toute action est un empiètement sur l'avenir. » Bergson, « La conscience et la vie », dans *L'Énergie spirituelle*, p. 5.

« Celui qui agit nous apparaît comme entraîné par le mouvement immanent à l'âme humaine, qui fait qu'étant dans le présent on vit déjà dans l'avenir. Suivre cet élan qui donne d'enjamber continuellement le moment présent et le moment immédiatement postérieur est la condition essentielle de l'action. » Bergson, *Mélanges*, p. 864.

### **L'homme d'action embrasse une succession dans une vision instantanée**

« A quel signe reconnaissons-nous d'ordinaire l'homme d'action, celui qui laisse sa marque sur les événements auxquels la fortune le mêle ? N'est-ce pas à ce qu'il embrasse une succession plus ou moins longue dans une vision instantanée ? Plus grande est la portion du passé qui tient dans son présent, plus lourde est la masse qu'il pousse dans l'avenir pour presser contre les éventualités qui se préparent : son action, semblable à une flèche, se décoche avec d'autant plus de force en avant que sa représentation était plus tendue vers l'arrière. » Bergson, « La conscience et la vie », dans *L'Énergie spirituelle*.

## **Volonté et action. Intention et action.**

### **Double effet de l'action**

« Une action (*actus*) peut avoir deux effets dont un seul est intentionnel, l'autre ne faisant pas partie de notre intention. Les actions morales sont classées selon leur intention, et non selon ce qui se passe au-dehors de notre intention, puisque cela lui est incident. » saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, Q. 64, a. 7.

### **La volonté, action de l'âme**

La volonté est « la seule, ou du moins [la] principale action » de l'âme : Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 13.

« Après avoir ainsi considéré toutes les fonctions qui appartiennent au corps seul, il est aisé de connaître qu'il ne reste rien en nous que nous devons attribuer à notre âme, sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres, à savoir : les unes sont les actions de l'âme, les autres sont ses passions. Celles que je nomme ses actions sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme, et semblent ne dépendre que d'elle. Comme, au contraire, on peut généralement nommer ses passions toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles. » Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 17.

« Toute l'action de l'âme consiste en ce que, par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande à qui elle est étroitement jointe se meut en la façon qui est requise pour produire l'effet qui se rapporte à cette volonté. » Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 41.

### **Toutes nos actions ne sont pas des actions de l'âme (i.e. des volontés, i.e. des actions dépendant du libre arbitre)**

« Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés. Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés, et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne. » Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 152.

## **Action individuelle et action collective**

### **L'action sociale, objet de la sociologie**

« Nous appelons sociologie (au sens où nous entendons ici ce terme utilisé avec beaucoup d'équivoques) une science qui se propose de comprendre par interprétation (*deutend verstehen*) l'activité sociale et par là d'expliquer causalement (*ursächlich erklären*) son déroulement et ses effets. Nous entendons par « activité » (*Handeln*) un comportement humain (peu importe qu'il s'agisse d'un acte extérieur ou intime, d'une omission ou d'une tolérance), quand ou pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un *sens* subjectif. Et par activité « sociale », l'activité qui, d'après son sens visé (*gemeinten Sinn*) par l'agent ou les agents, se rapporte au comportement d'*autrui*, par rapport auquel s'oriente son déroulement. » Max Weber, *Économie et société*, I, p. 28.