



**HAL**  
open science

## Indifférence et irrationalité chez Descartes

Kim Sang Ong-Van-Cung

► **To cite this version:**

Kim Sang Ong-Van-Cung. Indifférence et irrationalité chez Descartes. Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie, 2003, pp. 725-748. hal-02121072

**HAL Id: hal-02121072**

**<https://hal.science/hal-02121072>**

Submitted on 6 May 2019

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

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

# Indifférence et irrationalité chez Descartes<sup>1</sup>

KIM SANG ONG-VAN-CUNG *Université de Poitiers*

*ABSTRACT: Indifference in the choice, in the twofold sense found in Letter to Mesland, 9 February 1645, is similar to akrasia or incontinence. The aim in this article is to provide an explanation of the Cartesian analysis of the choice against better judgement which has different faces: "irresolution," "extravagance," "resolution grounded on false opinion," the last two nowadays being called "megalomania." Just as Descartes emphasizes the representative function of idea and the resolution to follow the better judgement, his conception of incontinence is to be understood on the basis of lack of representation, rather than on deliberation, in the Fifth Responses to Gassendi. Nevertheless, indifference is not deemed "irrational" by Descartes. I give an interpretation of this Cartesian abstention and conclude with a discussion of Davidson's conception of paradoxes of irrationality.*

Dans l'histoire de la philosophie, Descartes est considéré comme un intellectueliste, c'est-à-dire comme un théoricien qui considère que la raison est souveraine dans l'action. Il soutient donc qu'il suffit de bien juger pour bien faire<sup>2</sup>, et il reprend à son compte la thèse socratique selon laquelle nul ne commet le mal volontairement :

Je ne crois point que, pour mal faire, il soit besoin de voir clairement que ce que nous faisons est mauvais [...]; car, si nous le voyions clairement, il nous serait impossible de pécher, pendant le temps que nous le verrions de cette sorte; c'est pourquoi on dit que *omnis peccans est ignorans*<sup>3</sup>.

Or c'est justement contre l'adage socratique qu'Aristote a tenté de faire droit à l'existence de l'incontinence (*akrasia*), que Davidson nomme «faiblesse de la volonté» et dont il fait un exemple privilégié d'irrationalité. En s'efforçant d'expliquer comment un homme peut juger qu'un parti est meilleur et ne pas le prendre, ou en prendre un pire, le problème d'Aristote est de nier la négation socratique de l'*akrasie*<sup>4</sup>. Car dans la volonté d'être cohérent, l'intellectualiste strict, de type socratique, nie purement et simplement toute réalité aux actions irrationnelles en considérant que la mise en valeur de l'irrationalité est un faux problème : ce serait une erreur de logique, et de psychologie, que de prétendre qu'un être humain qui ne serait pas délirant ou diabolique puisse choisir volontairement le pire tout en voyant clairement le meilleur<sup>5</sup>.

Faire droit à l'irrationalité, comme Aristote ou Davidson, parce qu'on estime que les faits tendent clairement à montrer son existence a pour conséquence que l'on est amené à poser, à l'intérieur de la pensée rationnelle, l'existence d'un raisonnement pratique qui, sans être contradictoire, comporte cependant une erreur cognitive. En effet, l'action est intentionnelle, autrement dit elle a une raison, mais dans le cas de l'*akrasie*, l'agent se trouve paradoxalement amené à agir contre les raisons qu'il juge les meilleures. La mise en valeur de l'existence d'un tel raisonnement tendrait donc à prouver qu'il existe bien des actions qu'on pourrait décrire légitimement comme irrationnelles. Selon Aristote, lorsque les prémisses du raisonnement sont posées, la conclusion s'ensuit nécessairement; l'*akratique* ne se tient pas à son raisonnement : tout en reconnaissant la validité des principes, il ne tire pas la conclusion qui en découle, ou bien il la viole à peine l'a-t-il posée. Davidson explique pour sa part que l'*akratique* est irrationnel parce qu'il ne suit pas le principe de continence selon lequel il est censé accomplir l'action jugée la meilleure sur la base de toutes les raisons dont il dispose : l'agent avait des raisons de faire *a*, mais il avait de meilleures raisons d'agir autrement. À la question de savoir quelle est la raison pour laquelle il a fait *a*, quand il croit, tout bien considéré, qu'il est meilleur d'agir autrement, il faut répondre que pour cela, l'agent n'a pas de raison<sup>6</sup>.

Admettre l'irrationalité serait donc paradoxal, car cela conduit à admettre une explication paradoxale d'un fait somme toute ordinaire. Mais si nous devons expliquer l'irrationalité, il est crucial de renoncer à la réduire au rationnel ou bien, au contraire, à l'identifier à une forme de délire non rationnel, et il faut expliquer que seul un être rationnel soit capable d'être irrationnel :

Le paradoxe sous-jacent de l'irrationalité, qu'aucune théorie ne peut vraiment éviter, est le suivant : si nous l'expliquons trop bien, nous la transformons en une forme déguisée de rationalité; alors que si nous attribuons l'incohérence avec trop de désinvolture, nous ne faisons que compromettre notre capacité à dia-gnostiquer l'irrationalité en retirant l'arrière-plan de rationalité requis pour justifier un diagnostic quelconque<sup>7</sup>.

À première vue, il paraît donc peu probable que Descartes ait fourni une explication intéressante des conduites irrationnelles qui ne les ramène pas en définitive à la négation de l'irrationalité, puisque, dans la citation précédente de Descartes, l'ignorance sert de prétexte pour réaffirmer une forme de rationalité qui dénie à l'irrationalité toute possibilité d'existence. Il faudrait dire, en glosant Davidson, que réduire l'irrationalité à l'ignorance, comme Socrate et Descartes, ou à l'aveuglement passionnel qui ôte à l'action son caractère intentionnel, comme les tragiques grecs ou comme Freud, serait manquer le paradoxe de l'irrationalité. Car le phénomène en question doit être conçu au plan qui lui est propre, celui de l'action volontaire ou intentionnelle, pour que l'agent akratique en l'occurrence ait *opté* pour le pire.

Néanmoins, la possibilité de choisir le pire a un nom dans le cartésianisme : l'indifférence, qui est un caractère du libre arbitre<sup>8</sup>. Dans la *Lettre à Mesland* du 9 février 1645, Descartes admet un autre sens du terme «indifférence» que l'indétermination dans le choix ou le manque de connaissance suffisant à l'action : la faculté positive de se déterminer éventuellement au pire. À côté du premier sens, celui des *Méditations métaphysiques*, qui est une forme d'indétermination ou d'hésitation de la volonté entre deux partis, il admet ce deuxième sens :

L'indifférence me semble signifier proprement l'état dans lequel se trouve la volonté lorsqu'elle n'est pas poussée d'un côté plutôt que de l'autre par la perception du vrai ou du bien [...] Mais peut-être d'autres entendent-ils par indifférence la faculté positive de se déterminer pour l'un ou pour l'autre de deux contraires, c'est-à-dire de poursuivre ou de fuir, d'affirmer ou de nier. Cette faculté positive, je n'ai pas nié qu'elle fût dans la volonté. Bien plus, j'estime qu'elle s'y trouve, non seulement dans ces actes où elle n'est poussée par aucune raison évidente d'un côté que de l'autre, mais dans tous les autres; à tel point que lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère choisir le contraire, absolument parlant nous le pouvons. Car il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre<sup>9</sup>.

Cette déclaration signifie que nous ne pouvons vouloir le faux ou le mal inconditionnellement, c'est-à-dire sans aucune raison. C'est certes seulement *sub ratione boni* que le faux, le mal ou le pire sont en mesure d'être voulus. Mais si le sujet fait aussi preuve de liberté lorsqu'il fait «le plus grand usage de cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, tout en voyant le meilleur<sup>10</sup>», il paraît donc aussi faire preuve d'incontinence.

L'incontinence du sujet consiste dans le fait d'avoir une satisfaction de soi-même fondée sur de mauvaises raisons<sup>11</sup>, et donc une certaine propension à *affirmer* son libre arbitre en choisissant le pire tout en voyant le meilleur. L'incontinence de l'*ego*, qu'on nomme plus volontiers aujourd'hui

mégélanie, a donc partie liée avec l'indifférence; elle est un phénomène complexe qui suppose un mélange de duperie de soi-même — autre exemple d'irrationalité pour Davidson — et d'akrasie. Davidson a relevé lui-même le lien entre la faiblesse de la volonté et la duperie de soi-même<sup>12</sup>.

Je voudrais délimiter le phénomène de l'indifférence, et de l'incontinence de l'*ego*, dans la présente étude pour voir s'il est correct de la nommer «irrationalité», dès lors que Descartes ne le fait pas. L'absence du terme me paraît signifier que même s'il est attentif aux faits et à la psychologie, Descartes propose plutôt une figure de l'intellectualisme différente de celle qu'on attribue, à tort ou à raison, à la thèse socratique : en effet, Descartes admet l'existence d'actes akratiques et il en donne une explication. Mon argument est que Descartes reconnaît l'existence de l'incontinence de l'*ego* et de la faiblesse de la volonté. Il n'est donc pas intellectualiste au sens où il nierait le fait, il l'est — et c'est à cette condition qu'il peut l'être de manière réaliste — au sens où, tout en en fournissant une explication, à la différence de Davidson, il n'élève pas les cas d'irrationalité qu'il étudie au rang de paradoxes, et il ne fait pas non plus de l'irrationalité une condition pour penser l'action<sup>13</sup>. Ainsi, en n'utilisant pas le terme d'«irrationalité», Descartes ne ferait pas subrepticement d'un jugement de valeur un objet réel qu'il faudrait expliquer. Mon but est de montrer comment l'attitude théorique du cartésianisme est susceptible d'interroger les présupposés de la lecture davidsonienne des *paradoxes* de l'irrationalité.

### Descartes, le rationnel et l'irrationnel

Les termes «irrationnel» et «irrationalité» ne font pas en effet partie du vocabulaire de Descartes, mais il en existe un équivalent : le mot latin *demens*, opposé, dans la *Première Méditation*, à *amens*. *Amens* est traduit par «fou» et *demens* par «extravagant», avec l'accord de Descartes, qui a, comme on le sait, relu la traduction des *Meditationes de prima philosophia* réalisée par le duc de Luynes : «Mais quoi ce sont des fous [*amentes sunt*], et je ne serais pas moins extravagant [*nec minus demens viderer*] si je me réglais sur leurs exemples<sup>14</sup>.»

Le couple *amens* et *demens* appartient au vocabulaire juridique, et non pas au vocabulaire strictement médical. Il signifie que si l'on démet le fou de ses droits, c'est dans la mesure où il est considéré comme *a-mens*, c'est-à-dire comme n'ayant pas, ou plus, tout son esprit. Qu'il y ait là une conception dogmatique de la folie est assez indiscutable pour des yeux un tant soit peu foucaaldiens — son objet est de justifier juridiquement la privation de droits des fous —, mais ce qui m'importe pour le moment, c'est le caractère d'*aliénation* mentale du fou. Autrement dit, si la déraison est l'autre de la raison, le fou n'est pas, pour sa part, irrationnel, puisqu'il est considéré comme dénué d'esprit, de *mens*, ou de raison, laquelle constitue, comme on le sait, la nature propre de l'*ego*<sup>15</sup>.

Mais, au cœur du doute, celui qui médite se demande s'il peut *ratione*, «raisonnablement», douter qu'il soit ici, «assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains», et il se le demande parce que, quoi que Descartes en dise, il reste quand même sensible aux normes sociales auxquelles il adhère plus ou moins superficiellement, même si théoriquement il est censé pouvoir s'en abstraire dans la méditation philosophique. Il s'interroge pour savoir si finalement la vraie nature du scepticisme n'est pas purement et simplement la folie et s'il n'est pas déraisonnable, dans ces conditions, d'aller prendre la figure du fou comme image de la démarche de la pensée rationnelle. Alors, dit Descartes, je paraîtrais m'être dépouillé de manière déraisonnable, «extravagante» de mon esprit, je paraîtrais m'en priver : *viderer de-mens*.

Mon analyse permet de retracer d'une autre façon le «grand partage» que Foucault diagnostique à l'âge classique<sup>16</sup> : le fou est *amens* — négation — et le penseur qui irait jusqu'à prendre la figure du fou comme moyen de comparaison et d'évaluation de sa démarche semble *demens* — privation. Seul ce dernier serait donc irrationnel, au sens où la profondeur de son doute le rendrait incapable de se rendre justice; il se croirait démuné de ce qui, par définition, ne peut lui faire défaut. La dépréciation de soi est comme on le sait l'envers de la mégalomanie; la dénégation ainsi que la mélancolie expliquent que le sujet se porte ainsi aux extrêmes et sorte en quelque façon de ses gonds : le *nec minus*, dans le passage cité, corrige la norme inscrite dans la grammaire de l'usage des deux termes, et il désigne l'étrange proximité de la négation et de la privation dans le psychisme humain. L'extravagance de l'*ego* méditant désigne un phénomène propre de la pensée raisonnable, laquelle peut toujours sentir sa force assiégée par la possibilité de la folie. L'irrationalité n'est pas une notion totalement absente chez Descartes, elle a un équivalent, l'«extravagance<sup>17</sup>», c'est-à-dire une certaine manière de se porter aux extrêmes, que ce soit le supérieur ou l'inférieur.

Le terme «rationnel» ne se trouve pas non plus dans les textes de Descartes; on y lit plus volontiers «raison» et «raisonnablement». Mais il faut remarquer que chez Descartes, la «raison» n'est pas tout à fait identique à l'«entendement». En effet, l'entendement n'est pas toujours suffisamment éclairé pour pouvoir régler infailliblement la volonté en éliminant tout risque d'erreur et en supprimant tout problème de choix. La raison est par excellence la culture de nos facultés, entendement *et* volonté : la lutte contre les préjugés exige un effort constant et n'est donc pas quelque chose d'inné. Dès les *Règles pour la direction de l'esprit*, Descartes soutient que la raison est une volonté de rechercher une certaine forme de clarté de l'entendement et de vouloir s'y conformer :

Qu'il [celui qui veut rechercher sérieusement la vérité des choses] songe seulement à développer la lumière naturelle de sa raison, non pour résoudre telle ou

telle difficulté d'école, mais pour qu'en chaque occasion de sa vie son entendement montre à sa volonté le choix qu'il faut faire<sup>18</sup>.

Ma remarque permet de pallier l'absence du terme «rationnel» dans les textes de Descartes. La notion n'est pas pour autant absente chez lui, puisque si la raison est une certaine volonté de cultiver la lumière naturelle ou le bon usage des facultés, elle est en quelque sorte une volonté de second ordre : loin d'être, comme le veut une critique aussi facile que traditionnelle, un vouloir vouloir, elle est la volonté d'exercer sa volonté en conformité avec ce que lui représente l'entendement. J'emprunte à Harry Frankfurt la notion de «volonté de second ordre» pour la réutiliser à propos de Descartes. Cette notion sert en effet à Frankfurt, qui la thématise dans un article important pour la philosophie de l'action, à distinguer les individus réflexifs des membres d'autres espèces qui sont aussi susceptibles d'avoir des désirs ou des motifs de faire des choix. L'être humain est en mesure d'avoir une volonté réfléchie, c'est-à-dire de former des «volitions de second ordre»; sa volonté ne lui indiffère pas : alors que la volonté de premier ordre est la volition actuelle, celle de second ordre est réflexive et prend la volonté de premier ordre pour objet<sup>19</sup>.

Si la raison est une sorte de volition de second niveau, c'est-à-dire un effort réflexif, contre quoi la raison s'exerce-t-elle? Est-ce nécessairement contre ce qui ne tourne pas rond dans son propre processus? Descartes, comme chacun de nous, peut admettre une forme d'extravagance chez l'être humain à titre de phénomène local, c'est-à-dire sans que cela signifie que la rationalité soit l'ensemble des forces qui luttent contre l'irrationalité. Si la notion de rationalité est bien présente, est-ce que l'irrationalité est son adversaire? C'est loin d'être évident, car chez Descartes, c'est invariablement à un manque de clarté de l'entendement que la raison remédie. Or la confusion n'est pas comme telle irrationnelle; elle est plutôt un état ordinaire du mental chez l'être humain. La confusion mentale n'est irrationnelle que si le sujet n'est pas du tout disposé à éclaircir sa pensée qu'il sent néanmoins confuse et s'il refuse, en agissant de cette manière contre son intérêt, de faire un effort pour y voir plus clair.

Lorsqu'il explique ce que c'est que «mal concevoir», Descartes prévient toute assimilation hasardeuse de la confusion avec l'irrationalité :

Lorsque nous ne jugeons pas bien, nous ne voulons pas pour cela mal, mais peut-être quelque chose de mauvais — *Cum autem prave judicamus, non ideo prave volumus, sed forte pravum quid* —, et même on peut dire que nous ne concevons rien de mal, mais seulement que nous sommes dits mal concevoir lorsque nous croyons concevoir quelque chose de plus qu'en effet nous ne concevons<sup>20</sup>.

Reprenons l'exemple que Descartes développe pour Gassendi : en percevant une pomme, qui se trouve être par hasard empoisonnée, quelqu'un peut

«concevoir fort bien» — c'est-à-dire se représenter clairement — que son odeur, sa couleur ou même son goût sont agréables. Mais si le sujet conçoit que cette pomme doit être pour lui un aliment utile, il se représente alors confusément un objet au-delà de ce qu'il conçoit effectivement. En réalité, aucun objet n'est ici à proprement parler offert, ou représenté, dans le jugement, et c'est parce qu'il veut juger que la pomme est pour lui un aliment utile qu'il la juge telle; autrement dit, il n'en juge pas à partir de ce que lui représente l'entendement, et il se trompe en disant conçu ce qui ne l'est pas.

Qu'il y ait un contenu de pensée dans la perception, Descartes évidemment le pense, mais ce contenu n'est peut-être pas d'emblée conceptuel au point que s'il devient un objet pour le jugement, quelque chose qui n'est pas conçu est posé comme existant. Le sujet décroche du réel parce qu'il affirme l'existence d'un contenu conçu qui ne l'est pas effectivement; son désir est la racine de la production illusoire d'un objet non existant. Le sujet croit qu'il y a un objet représenté alors qu'il n'y en a pas. C'est là précisément le sens de la notion de l'idée matériellement fausse qui est introduite dans la *Méditation troisième* : «il se peut néanmoins trouver dans les idées une certaine fausseté matérielle, à savoir, lorsqu'elles représentent ce qui n'est rien comme si c'était quelque chose — *cum non rem tanquam rem representant*<sup>21</sup>». C'est dans le jugement que le contenu perceptuel devient conceptuel, parce que le jugement affirme ou nie une liaison entre deux notions. C'est à ce niveau qu'il y a une erreur. Mais dans quelle mesure se tromper peut-il au juste constituer un cas d'irrationalité?

À la lecture, ce passage des *Cinquièmes Réponses* est susceptible d'être compris de deux manières et d'offrir à cette question diverses réponses. Une première lecture consiste à n'y concevoir rien d'autre que la négation intellectualiste de toute forme d'incontinence ou de duperie de soi-même; l'erreur est humaine, c'est la marque du fait que notre esprit est fini, et, comme telle, ce n'est pas un cas d'irrationalité : je crois concevoir quelque chose qu'en réalité je ne conçois pas du tout. La faute morale est réductible à l'erreur et à la mauvaise conception qui me fait croire que je comprends plus de choses que je n'en comprends en fait. C'est effectivement ce qu'explique la *Méditation quatrième* :

D'où est-ce donc que naissent mes erreurs? C'est à savoir de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et que je pêche<sup>22</sup>.

Suivant la seconde interprétation, le sujet prend en fait ses désirs pour des réalités (*wishful thinking*), et il tombe dans la duperie de soi-même; le désir de croire quelque chose est ici la raison de la croyance et, pour parler comme Davidson, cette raison n'est pas une bonne raison d'avoir la croyance en question :

Certainement vous ne le concevez point, mais seulement vous le voulez croire, parce que vous l'avez déjà cru auparavant — *profecto non intellegis, sed tantummodo vis credere*. [...] Ainsi, lorsque vous jugez qu'une pomme qui de hasard est empoisonnée sera bonne pour votre aliment, vous concevez à la vérité fort bien que son odeur, sa couleur, et même son goût sont agréables, mais vous ne concevez pas pour cela que cette pomme vous doive être utile si vous en faites votre aliment; mais, parce que vous le voulez ainsi, vous en jugez de la sorte — *non autem ideo ipsum pomum tibi esse utile in alimentum [intelligis]; sed quia ita vis, ita judicas*<sup>23</sup>.

En effet, préjuger que la pomme en question est utile correspond, chez le sujet, au désir de croire qu'il conçoit les choses qui le concernent, eu égard à l'agréable et à l'utile, plus clairement qu'il ne les conçoit en réalité. Ce désir est tenu pour une réalité (*wishful thinking*) — le sujet s'imagine concevoir clairement ce qui lui est utile, parce que, comme tout un chacun, il s'affirme comme un *ego* qui sait se guider et n'est pas perdu dans la vie. Bien sûr, une telle duperie de soi-même (*self-deception*) n'a lieu que dans la mesure où le sujet est aussi dupe de son désir de manger la pomme.

Dans le cas considéré, la duperie de soi-même, qui repose sur le fait que le sujet induit en lui la «faiblesse de la garantie<sup>24</sup>», autrement dit qu'il a une croyance simplement parce qu'il veut l'avoir (ce qui est une garantie faible), a pour conséquence une forme d'akrasie. Car le sujet, en prétendant de manière extravagante en savoir plus qu'il n'en sait en réalité sur soi-même et sur la vie, sent bien en lui-même, plus ou moins confusément, que les choses ne sont pas aussi claires qu'il le prétend, de sorte que s'il était mis en garde contre cette pomme, ce sujet pourrait parfaitement la manger, éventuellement par défi, en disant que c'est un bien d'affirmer par là son libre arbitre : de la même manière qu'il conçoit confusément quelque chose dans le jugement, alors qu'aucun objet ne lui est offert, et qu'il conçoit donc au-delà de ce qu'il conçoit, il est le genre de sujet qui s'affirme comme quelqu'un de volontaire qui sait ce qu'il veut<sup>25</sup>!

L'explication de l'irrationalité ne se fonde pas, comme chez Aristote, sur une analyse du raisonnement pratique, mais repose sur les lacunes de la représentation que le sujet compense en projetant un objet qui n'est pas conçu, si bien que l'inférence, c'est-à-dire, pour le cartésianisme, la composition des termes ou le jugement conçu, est une croyance injustifiée à laquelle la volonté a d'emblée adhéré.

Pour expliquer comment quelqu'un en vient à agir contrairement à ses principes, Aristote et Davidson fournissent en effet une analyse du raisonnement pratique. Un tel raisonnement comprend, selon Aristote, une prémisse majeure universelle et une prémisse mineure particulière dérivée de la perception sensible. Lorsque les deux prémisses sont combinées et que le désir est présent, l'agent agit en accord avec sa délibération. L'akratique possède pour sa part deux prémisses majeures, l'une qui reste implicite, c'est-à-dire dont l'agent a la science seulement en puissance et pas en acte, et qui interdit un certain type

d'actes — par exemple goûter des choses sucrées —, et l'autre qui affirme que toutes les choses sucrées sont agréables. Il éprouve un réel désir pour ce type d'actes, ou de choses, qui est interdit. Parce que la prémisse mineure, dérivée de la perception sensible, gouverne l'action et que la perception dépend du corps et est susceptible d'être affectée par les changements du corps qui accompagnent la passion, l'agent akratique cède à la tentation; parce qu'il désire les choses sucrées, la majeure permissive devient chez lui opérante<sup>26</sup>.

Davidson fournit une analyse de l'*akrasia* à partir d'une analyse du raisonnement pratique dans «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible?», dont le but est de corriger la conception déductive du syllogisme pratique, laquelle ne paraît pas à même d'expliquer l'*akrasia* :

Tant que nous suivons le schème général de la théorie d'Aristote, je pense que nous ne pouvons pas manquer de réaliser qu'il ne peut pas nous fournir d'analyse satisfaisante de l'action incontinent. Il ne fait pas de doute que ce schème peut expliquer pourquoi, dans les cas limites, nous sommes tentés de dire à la fois qu'un agent a agi intentionnellement et qu'il connaissait une action meilleure. Mais si nous postulons un désir fort comme origine de son action, alors, selon la théorie en question, nous attribuons aussi à l'agent un jugement fort quant à la désirabilité de l'action; et si nous soulignons que l'aptitude qu'a l'agent à raisonner en concluant que son action est mauvaise était affaiblie ou déformée, dans cette mesure nous montrons qu'il n'appréciait pas totalement le fait que ce qu'il faisait était indésirable. [...] Si l'on modifie [...] la théorie d'Aristote [...], il nous faudrait expliquer pourquoi dans certains cas le désir et la croyance causent une action, alors que dans d'autres cas ils conduisent seulement à juger qu'une certaine ligne de conduite était désirable<sup>27</sup>.

Aux yeux de Davidson, et contrairement à Aristote, la prémisse ne peut pas être traitée comme un conditionnel quantifié universellement, mais comme un jugement relationnel, ou *prima facie*, qui relie entre elles des propositions. Au lieu de dire que «mentir est mauvais», il faudrait dire que «mentir est *prima facie* mauvais», en symboles *pf* ( $Wx, Lx$ ). Dire que le jugement est *prima facie*, c'est dire qu'il est fait sur la base des raisons pertinentes disponibles. Le principe de continence ne fait pas partie de la logique du raisonnement, mais il requiert qu'on accomplisse l'action jugée la meilleure sur la base de toutes les raisons disponibles pertinentes.

Sans partager le monisme anomal de Davidson, puisqu'il est dualiste, Descartes pourrait souscrire à l'idée que certaines raisons agissent à la manière de causes, bien que les causes physiques ne soient pas les raisons susceptibles d'expliquer les mouvements volontaires<sup>28</sup>. Davidson caractérise en effet l'explication de l'irrationalité d'un point de vue logique et causal :

En premier lieu, il doit y avoir une relation logique. Les croyances et les désirs ont un contenu, et ces contenus doivent être tels qu'ils impliquent qu'il y a

quelque chose de valable ou de désirable dans l'action. [...] En second lieu, les raisons qu'a un agent d'agir doivent, s'il faut qu'elles expliquent l'action, être les raisons pour lesquelles il a agi; les raisons doivent avoir joué un rôle *causal* dans l'occurrence de l'action<sup>29</sup>.

Descartes refuse cependant de faire du syllogisme le modèle logique de la pensée<sup>30</sup> et, *a fortiori*, de l'action; il fait peu de cas de la délibération. En effet, il n'identifie pas le libre arbitre au choix. Au contraire, une action libre serait justement celle qui, par une inclination infaillible, porterait spontanément le sujet vers le bien qui lui est représenté par l'entendement, en sorte que l'indifférence est le plus bas degré de la liberté :

Car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent<sup>31</sup>.

La délibération replace au contraire le sujet dans le cas où il doit choisir, parce que les termes de l'alternative manquent justement de clarté. C'est le cas ordinaire qui n'est pas du tout idéal. Descartes rejette le syllogisme, mais il est quand même en mesure de fournir une analyse du conflit moral où se trouve le sujet qui se surestime et est conduit à choisir le pire tout en voyant le meilleur. Parce qu'il a une conception inférentielle du jugement, le sujet, en choisissant le pire tout en connaissant le meilleur, conçoit quelque chose qu'il ne conçoit pas du tout, et il est amené à l'akrasie par une erreur cognitive. En se centrant sur les lacunes de la représentation, Descartes est donc en mesure de fournir une conception inférentielle de l'action fondée sur le jugement.

Expliquer l'incontinence de l'*ego* sur le modèle de l'erreur n'implique pas forcément une position intellectualiste stricte peu soucieuse de la réalité, mais un intellectualisme au second sens, lequel fournit l'analyse des processus mentaux qui en sont les causes; explication pratique du choix du pire, fondée sur le modèle théorique d'une mauvaise collaboration des facultés responsable de l'erreur. L'exemple de Descartes se métamorphose, suivant la lecture que je propose, en une explication naturelle du péché originel, mythe dans lequel, comme on le sait, les pommes sont les fruits de l'arbre de la connaissance. L'assurance de l'*ego*, autre nom d'une position rationnelle de soi comme sujet, est donc susceptible d'une forme de duperie de soi et d'incontinence<sup>32</sup>. Reste à savoir pourquoi Descartes n'a pas thématiqué l'irrationalité et n'en a pas fait un objet d'investigation.

### **Intellectualisme au premier et au second sens**

Pour ce faire, examinons comment Descartes abandonne progressivement l'intellectualisme strict. La liberté n'est pas conçue, au commencement de son œuvre, comme un pouvoir de choisir, mais elle tend à s'en rapprocher

par la suite. Dans les *Regulæ*, c'est à l'entendement qu'il accorde le pouvoir de juger, et il ne différencie pas, comme il le fait dans les *Méditations*, deux facultés symétriques, l'entendement, comme faculté de se représenter, et le jugement qui, outre le contenu représenté par l'entendement, implique une action de la volonté qui y acquiesce ou le nie : «Nous distinguons en l'entendement cette faculté qui lui fait avoir l'intuition et la connaissance des choses, de celle qui lui fait juger affirmativement<sup>33</sup>.»

La détermination volontaire est subordonnée aux représentations de l'entendement jusqu'au *Discours de la méthode*; la volonté ne se porte naturellement à désirer que les choses représentées par notre entendement comme possibles et ne se porte à poursuivre ou à fuir une chose que selon que notre entendement la représente comme bonne ou mauvaise<sup>34</sup>. Néanmoins le rôle de la volonté dans le jugement n'est pas nul<sup>35</sup>. Cette position ne pouvait que le conduire à l'intellectualisme moral au premier sens, celui qui engendre la négation de la possibilité du choix du pire :

Vous rejetez ce que j'ai dit, qu'il suffit de bien juger pour bien faire; et toutefois il me semble que la doctrine ordinaire de l'École est que *voluntas non fertur in malum, nisi quatenus ei sub aliqua ratione boni representatur ab intellectu*, d'où vient ce mot : *omnis peccans est ignorans*; en sorte que, si jamais l'entendement ne représentait rien à la volonté comme bien, qui ne le fût, elle ne pourrait manquer en son élection. Mais il lui représente souvent diverses choses en même temps; d'où vient le mot *video meliora proboque* qui n'est que pour les esprits faibles<sup>36</sup>.

Descartes, de manière symptomatique, ne cite le vers d'Ovide qu'à moitié. Il renvoie au passage du *Discours* où il prétend pouvoir, à la différence des esprits faibles et autres sujets akratiques, se délivrer des repentirs et remords qui agitent ces consciences irrésolues «qui se laissent aller inconstamment à pratiquer, comme bonnes, les choses qu'ils jugent après être mauvaises<sup>37</sup>». Il admet comme un fait l'existence d'agents akratiques, même s'il ne voit pas la nécessité de rendre compte d'un paradoxe humain dans le choix du pire; ces sujets sont seulement faibles et irrésolus, ils changent leurs décisions pour de «faibles raisons» et sont ensuite en butte au remords<sup>38</sup>. L'akrasie peut alors être décrite comme une faiblesse de la volonté.

Dans la *Méditation quatrième*, il ne définit pas non plus la liberté comme le pouvoir de choisir entre les contraires et il refuse encore d'identifier la liberté et l'indifférence. La liberté consiste bien plutôt en ce que notre volonté suit une irrésistible propension à adhérer à une claire représentation du vrai ou du bien : la volonté se porte alors de manière entière, avec le maximum d'élan et de facilité, vers la chose, ou le parti, qu'elle embrasse.

Car elle [la volonté] consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que

l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne<sup>39</sup>.

Dans un souci de précision marqué par le «ou plutôt» (*vel potius*), la liberté se caractérise moins comme le pouvoir de choisir entre les contraires — qui implique l'indifférence, c'est-à-dire un certain état d'hésitation ou d'équilibre où la volonté oscille parce que le sujet manque de connaissance — que comme le sentiment de ne pas être contraint dans sa détermination, et elle est donc plutôt une spontanéité, une nécessité interne. Le pouvoir de choisir ne signifie rien d'autre qu'un état accidentel d'ignorance dans lequel il arrive à la volonté de s'exercer. Et parce que l'état d'indifférence n'est pas une condition nécessaire de la liberté et ne constitue que son plus bas degré<sup>40</sup>, la liberté se définit bien plutôt par l'absence de contrainte que par le pouvoir de choisir. Descartes identifie le libre arbitre et la «puissance d'élire<sup>41</sup>», et il apparaît ainsi que le choix et l'élection ne sont pas chez lui complètement identiques.

La négation de l'indifférence dans la liberté humaine, qui se trouve de la sorte éloignée de tout pouvoir de choix, est amendée dans les *Principes de la philosophie* et dans les *Lettres à Mesland* du 2 mai 1644 et du 9 février 1645. Ainsi l'article 41 des *Principes* affirme : «nous sommes aussi tellement assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous, qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement». Cette position nouvelle de Descartes attribue à la liberté une certaine indifférence; elle est cependant accompagnée d'une réserve : «nous sommes naturellement si enclins à donner notre consentement aux choses que nous apercevons manifestement, que nous n'en saurions douter pendant que nous les apercevons de la sorte<sup>42</sup>». Tout en attribuant sans condition à la volonté une puissance de détermination, il distingue cette puissance de toute indifférence qui impliquerait une hésitation entre les termes du choix. D'une grande lumière suit une grande inclination dans la volonté (*ex magna luce sequitur magna propensio in voluntate*). Mais la fugacité de l'attention, se détournant de la lumière, laisse au sujet la possibilité de suspendre son jugement, voire de former un jugement contraire :

Voyant très clairement qu'une chose nous est propre, il est très malaisé, et même, comme je crois, impossible, pendant qu'on demeure en cette pensée, d'arrêter le cours de notre désir. Mais, parce que la nature de l'âme est de n'être quasi qu'un moment attentive à une même chose, sitôt que notre attention se détourne des raisons qui nous font connaître que cette chose nous est propre, et que nous retenons seulement en notre mémoire qu'elle nous a paru désirable, nous pouvons représenter à notre esprit quelque autre raison qui nous en fasse douter, et ainsi suspendre notre jugement, et même aussi peut-être en former un contraire<sup>43</sup>.

La possibilité de l'akrasie s'enracine alors dans la finitude de l'entendement qui ne peut retenir clairement plusieurs choses «en même temps». La

considération du temps est essentielle pour rendre compte de l'indifférence. Parce qu'il accorde une place plus importante à l'indifférence, l'akrasie prendra une signification nouvelle dans la *Lettre à Mesland* du 9 février 1645, liée non pas à la faiblesse de la volonté ou à l'irrésolution, mais à une véritable force de la volonté fondée sur un jugement faux. L'attention joue chez Descartes un rôle similaire au couple puissance/acte dans l'explication aristotélicienne du syllogisme de l'incontinence. L'incontinent souffrirait d'une ignorance temporaire et coupable : il échoue à voir comment le principe moral s'applique à la situation dans laquelle il se trouve. De même que l'explication d'Aristote reste socratique, aux yeux de Descartes, on ne peut absolument pas refuser l'évidence lorsqu'elle est conçue actuellement. Le sujet fait une action mauvaise parce qu'il a une connaissance des raisons qui n'est pas aussi actuelle, ou attentive, qu'elle l'était auparavant, et pour faire mal : «Il suffit de le voir confusément, ou seulement de se souvenir qu'on a jugé autrefois que cela l'était, sans le voir en aucune façon, c'est-à-dire, sans avoir attention aux raisons qui le prouvent<sup>44</sup>.»

Dans la *Lettre à Mesland* du 9 février 1645, Descartes franchit le pas : il concède qu'il est possible d'accorder à l'«indifférence» un deuxième sens, positif cette fois. Il accepte de nommer cette puissance indifférence, mais au second sens<sup>45</sup>.

La liberté peut donc consister, pour Descartes, à se détourner, en pleine conscience, du vrai et du bien. Mais, même dans ce cas, c'est parce que nous considérons que «c'est un bien de témoigner ainsi de notre liberté». La volonté continue d'obéir à un bien (le libre arbitre), bien qu'elle se détourne d'une évidence qu'elle aperçoit clairement. Cela signifie concrètement que le pouvoir de choisir entre deux positions contraires n'est jamais totalement absent dans la liberté<sup>46</sup>. Si l'on a affaire à une représentation évidente du vrai ou du bien, elle dispense de tout choix : le sujet est irrésistiblement attiré par le vrai ou par le bien sans être contraint. Mais l'indifférence est le caractère *ordinaire* qui s'attache à la liberté, lorsque, dans la vie courante, le sujet est incertain de la vérité ou de la bonté de telle ou telle chose.

Un portrait critique de l'intellectualisme aurait tendance à souligner son manque de réalisme : l'intellectualiste strict nie, contre toute vraisemblance, l'incontinence, ou faiblesse de la volonté. Cependant, il y a de la place pour une position intellectualiste et réaliste (intellectualisme au second sens), car, il faut bien le remarquer, reconnaître l'existence de l'incontinence et la décrire comme une forme d'irrationalité sont deux propositions différentes!

Que le terme «irrationnel» soit une évaluation, un jugement de valeur de la part de Davidson, en dépit de l'affirmation d'une neutralité «morale» de la philosophie de l'action, est manifeste. On le voit quand on compare la situation de l'akrasie chez Descartes et chez Davidson. En effet, dans le second sens du terme indifférence, chez Descartes, il y a de l'akrasie, mais,

d'une part, l'akrasie, dans sa saisie cartésienne, est autre chose que la faiblesse de la volonté et, d'autre part, l'indifférence, au premier comme au second sens, n'est pas susceptible d'être dite irrationnelle. À la dualité davidsonienne du rationnel et de l'irrationnel, il faut substituer une tripartition : force d'âme, c'est-à-dire résolution ou rationalité, indifférence au premier sens, qui enveloppe le risque de la faiblesse de la volonté ou de l'irrésolution, et indifférence au second sens, qui a aussi pour horizon possible l'akrasie, laquelle repose parfois sur l'irrésolution, mais aussi parfois sur l'orgueil ou sur l'arrogance — ce que j'ai nommé la «mégélanie» — et qui ne consiste pas en un cas de faiblesse de la volonté pour Descartes :

Il est vrai qu'il y a fort peu d'hommes si faibles et irrésolus qu'ils ne veulent rien de ce que leur passion leur dicte. La plupart ont des jugements déterminés, suivant lesquels ils règlent une partie de leurs actions. Et bien que souvent ces jugements soient faux, et même fondés sur quelques passions par lesquelles la volonté s'est laissé vaincre ou séduire, toutefois, à cause qu'elle continue de les suivre lorsque la passion qui les a causés est absente, on les peut considérer comme ses propres armes, et penser que les âmes sont plus fortes ou plus faibles à raison de ce qu'elles peuvent plus ou moins suivre ces jugements, et résister aux passions présentes qui leur sont contraires. Mais il y a pourtant une grande différence entre les résolutions qui procèdent de quelque fausse opinion et celles qui ne sont appuyées que sur la connaissance de la vérité; d'autant que si on suit ces dernières, on est assuré de n'en avoir jamais de regret ni de repentir, au lieu qu'on en a toujours d'avoir suivi les premières lorsqu'on en découvre l'erreur<sup>47</sup>.

Ce qui explique l'akrasie, c'est, comme on l'a vu, les lacunes de la représentation, mais aussi l'irrésolution et, dans le cas de la mégélanie, la résolution fondée sur des mauvaises raisons. Dans cet intellectualisme pris au second sens, l'évidence exerce une action sur la volonté du sujet dans le temps où il la contemple, mais, et c'est là le point essentiel, puisque l'attention est volontaire, un certain pouvoir de choix appartient toujours au sujet, même devant une évidence. Descartes est intellectualiste au sens où l'entendement détermine la volonté, bien qu'il reste toujours au sujet un certain pouvoir de choix avant l'action. Il faut distinguer la liberté de l'agent *avant l'accomplissement* de l'acte et sa liberté dans l'accomplissement de l'acte. Avant l'accomplissement, bien que le sujet soit irrésistiblement attiré vers le vrai ou le bien qu'il se représente, il a le sentiment que, s'il le désirait, il pourrait abandonner sa considération actuelle pour une considération opposée. La liberté comporte à ce moment de l'indifférence au second sens, puisque le sujet n'est pas irrésolu et qu'il choisit, avec tous les risques d'akrasie que cela comporte, mais lorsque la liberté se trouve dans l'accomplissement de l'acte, il n'y a plus d'indifférence du tout, et elle consiste dans la facilité et la spontanéité de la détermination.

Considérée dans ces actions avant leur accomplissement, la liberté implique l'indifférence entendue dans le second sens, mais non dans le premier. [...] Considérée maintenant dans les actions de la volonté, pendant qu'elles s'accomplissent, la liberté n'implique aucune indifférence, qu'on la prenne au premier ou au deuxième sens; parce que ce qui est fait ne peut pas demeurer non fait, étant donné qu'on le fait. Mais la liberté consiste dans la seule facilité d'exécution, et alors, libre, spontané et volontaire ne sont qu'une même chose. C'est en ce sens que j'ai écrit que j'étais porté d'autant plus librement vers quelque chose que j'étais poussé par plus de raisons, car il est certain que notre volonté se meut alors avec plus de facilité et d'élan<sup>48</sup>.

C'est donc à la lumière de la liberté d'action que l'indifférence n'est jamais nommée «irrationnalité» par Descartes, quand bien même elle comporterait tous les risques de l'extravagance. Car être soi-même, à mon sens, c'est toujours tenter sa chance.

L'akrasie, l'extravagance, ou la mégalomanie ne sont pas, comme telles, irrationnelles ou paradoxales; elles sont des images d'un sujet vivant qui évolue avec le temps, qui change.

Davidson privilégie le passé dans l'explication de l'action; il considère qu'il n'y a d'action *irrationnelle que sous une certaine description*<sup>49</sup>, il privilégie le domaine juridique de la justification et de l'excuse. Car s'excuser, ou se justifier, consiste à redécrire une action et à en faire comprendre la rationalité, c'est-à-dire l'adaptation efficace des moyens à la fin qu'on s'est effectivement proposée. S'excuser peut aussi consister à reconnaître la validité d'une autre description de son action où les moyens ne sont en réalité pas adaptés à la fin qu'on avait choisie, et où c'est une tout autre fin qu'on n'avait pas choisie qui se trouve en fait accomplie. La description est une reconstruction logique, ou narrative, d'une action *considérée au passé*, et cette causalité rétrospective n'est pas en mesure de se situer dans le présent.

Pour sa part, Descartes valorise la résolution dans l'action en quoi consiste selon lui la vertu. Il est clair que sa philosophie de l'action ne peut pas être détachée de l'horizon de la morale. Il n'adhérerait pas à l'orientation caractéristique de la philosophie de l'action, c'est-à-dire à la thèse d'une psychologie moralement neutre. Il est attentif au présent dans le temps de l'action, parce que c'est justement le moment de la résolution, où la volonté est analogue à une cause. Cependant, Descartes n'emploie guère le terme de cause pour qualifier la volonté : il explique l'erreur, lorsqu'elle se produit, par le concours de deux causes (*duabus causis simul concurrentibus*<sup>50</sup>), mais il ne s'agit pas de poser l'entendement et le jugement comme des causes efficientes, mais de déterminer la cause de l'erreur (*erroris et falsitatis causam investigarim*<sup>51</sup>); or, cette cause consiste dans le mauvais usage de nos facultés, lequel est, à titre de privation, moins une cause qu'une raison formelle (*Privatio autem, in qua sola ratio formalis falsitatis et culpæ consistat*<sup>52</sup>). La cause est ici un principe d'explication plus

qu'un principe de production. Appliqué à la volonté, ou au jugement, le terme de «cause» n'est pas mécanique. Ainsi, lorsqu'il compare la volonté humaine à la volonté divine, Descartes accorde à la dernière, en raison de la connaissance et de la puissance qui y sont jointes, d'être plus ferme et plus efficace<sup>53</sup>. Mais la fermeté et l'efficacité ne tiennent pas à l'efficience de la volonté ni à la représentation de l'entendement ou, pour parler comme Davidson, à la croyance conçue comme cause des actions, mais à un usage proportionné de nos facultés dans le jugement et à la résolution de suivre son jugement. C'est différent parce que nos représentations ne sont pas causes de nos actions; elles ne les produisent pas. Nos actions reposent sur nos jugements, et sur notre «industrie» à l'endroit d'un certain caractère, ou tempérament, qui orienterait inconsciemment nos jugements : pour s'améliorer, il faut en user avec soi-même par ruse plutôt que par force<sup>55</sup>. La force d'âme, ou la force qui permet de penser l'union de l'âme et du corps, est une force de mouvoir le corps, mais pas une cause mécanique : la raison de l'action n'a pas besoin de se comporter à la manière de la cause. La résolution, ou la fermeté de la volonté, autre nom de ce que Descartes nomme vertu, le désigne suffisamment : la morale, par son enracinement psycho-physique, explique le statut de la volonté.

Davidson explique pour sa part la faiblesse de la volonté en soulignant le rôle causal de nos croyances. Les croyances ne sont pas seulement des attitudes propositionnelles destinées à expliquer les actions. Pour les expliquer, il faut encore qu'elles aient joué un rôle causal dans l'occurrence de l'action. Dans le cas de l'akrasie, il y a une cause mentale qui n'est pas la raison de ce qu'elle cause : l'akratique choisit  $x$ , mais les raisons de choisir  $x$  ne sont pas de bonnes raisons, ou ne sont pas les meilleures, à la lumière des données disponibles pour le raisonnement inductif, et cependant la somme des croyances qui aboutissent à  $x$  s'est comportée comme une cause mentale de l'action :

Tout jugement est effectué à la lumière de toutes les raisons en ce sens qu'on l'effectue en présence de, et qu'il est conditionné par, cette totalité. Mais cela ne signifie pas que tout jugement soit raisonnable, ou soit pensé être tel par l'agent, sur la base de ces raisons, ni que le jugement ait été atteint à partir de cette base par l'intermédiaire d'un processus de raisonnement. Il n'est pas paradoxal de supposer qu'une personne estime que tout ce qu'elle croit et considère comme ayant une valeur parle en faveur d'une certaine ligne de conduite, alors qu'en même temps ces mêmes croyances et valeurs sont la cause de son rejet de cette ligne de conduite. Si  $r$  est la raison qu'a quelqu'un de soutenir que  $p$ , alors le fait qu'il soutient que  $r$  doit être, je pense, une cause du fait qu'il soutient que  $p$ . Mais, et c'est ici le point crucial, le fait qu'il soutient que  $r$  peut être la cause du fait qu'il soutient que  $p$  sans que  $r$  soit sa raison pour cela : et bien entendu, l'agent peut lui-même penser que  $r$  est une raison de rejeter  $p$ <sup>56</sup>.

Dans l'akrasie, «l'agent n'a pas de raison» de choisir contre son meilleur jugement, il a certes, précise Davidson, une raison de faire *a*, mais pas de raison pour ne pas laisser sa meilleure raison de ne pas faire *a* l'emporter.

Comme on le sait, la question de la faiblesse de la volonté a pour but de rejeter la distinction entre le jeu de langage de la cause et le jeu de langage de la raison que Wittgenstein relève, par exemple dans le *Cahier bleu*<sup>57</sup>, et que des disciples de Wittgenstein, comme Anscombe, von Wright ou Kenny, ont reprise. Sur ce point, je pense, avec Davidson, qu'il n'y pas d'incompatibilité entre une explication par les causes (c'est-à-dire inductive) et une explication par les raisons (c'est-à-dire par une description de l'action selon un système moyens-fin qui n'est pas ordonné à la conjecture, comme l'est la détermination inductive de la cause)<sup>58</sup>.

Davidson dit qu'il y a irrationalité lorsqu'il y a akrasie, dans la mesure où l'agent choisit contre son meilleur jugement. Mais, en l'absence de toute référence à la morale dans la philosophie de l'action, Jacques Bouveresse me paraît fondé à juger que :

Davidson lui-même a reconnu qu'il n'avait pas de solution réellement satisfaisante à la question de savoir quel genre de cause doit être une raison pour que l'on puisse dire en même temps d'elle qu'elle rationalise l'action. «Ce que je désespère de réussir à interpréter est la manière dont les attitudes doivent causer les actions si elles doivent rationaliser l'action.» «Une action est effectuée avec une certaine intention si elle est causée de la bonne façon par des actes et des croyances qui la rationalisent.» Mais en l'absence d'une définition non circulaire de la «bonne façon», et d'une version suffisamment élaborée et plausible de la réduction causaliste espérée et annoncée, il est difficile de dire ce que l'idée que les raisons sont des causes de l'action intentionnelle contient de plus que la conviction *a priori* qu'il doit y avoir une espèce de causalité qui opère «de la bonne façon»<sup>59</sup>.

Et bien que le parti pris de la philosophie de l'action suppose la mise entre parenthèses de la problématique morale au profit de la sémantique des phrases d'action et de la psychologie<sup>60</sup>, une telle vision morale s'exprime manifestement à la fin des *Paradoxes de l'irrationalité* :

Une théorie qui ne pourrait pas expliquer l'irrationalité serait aussi une théorie qui serait incapable d'expliquer nos efforts salutaires, et les succès occasionnels que nous rencontrons, quand nous cherchons à nous critiquer et à nous améliorer nous-mêmes.

C'est dans le but de rendre vraisemblable la possibilité de l'irrationalité dans l'être humain, que la théorie de l'action désespère d'expliquer, qu'à mon sens il introduit à son sujet la notion de *paradoxe*. Davidson choisit soigneusement ses exemples pour rendre l'irrationalité vraisemblable, mais le moins qu'on puisse dire, c'est qu'ils sont parfois si invraisem-

blables qu'on a peine à y croire et que souvent ils ne sont crédibles qu'à force d'être risibles; ainsi, le fameux D qui croit qu'il n'est pas chauve parce qu'il croit qu'il est chauve<sup>61</sup>. Mais en fait, le chauve véritable qui se croit chevelu n'existe nulle part dans la réalité ou c'est un fou! Disons, même si le rire est moins franc, que D est dégarni et qu'il veut encore plaire; c'est simplement un individu qui cherche à s'arranger, et non pas quelqu'un qui se ment à lui-même ou prend ses désirs pour des réalités, et qui, de façon somme toute rationnelle, tente sa chance. Où est passé le phénomène qu'on avait décrit comme irrationnel?

C'est peut-être la limite du style de Davidson que d'identifier cette figure un peu caricaturale de l'homme avec la réalité de l'être humain. Sans cette simplification, comment déterminer les critères d'après lesquels la norme est fixée et qui permet d'interpréter une action comme irrationnelle? Il est certain qu'il y a des règles pour conduire sa raison ou, pour parler comme Davidson, des normes de rationalité. Ainsi, la notion de principe de continence se rapproche de la résolution au sens cartésien, mais pour Davidson, il y a là un principe de rationalité, là où Descartes voit le cœur de l'action morale.

En définitive, mon sentiment est que l'introduction du terme «irrationnalité», apparemment dénuée de tout présupposé moral, est en fait, plus que la mise en valeur de l'existence de normes de rationalité, un jugement moral déguisé, une évaluation où se mêlent assez curieusement sympathie et dénigrement de l'être humain ordinaire, une pointe d'ironie adressée originellement à autrui, à cette figure populaire de l'homme stigmatisée dans les proverbes et les formules de la sagesse des nations. C'est la figure de l'homme dont il faut rire avant d'avoir à en pleurer que Davidson retourne humoristiquement sur «nous». Son geste repose en définitive sur une sorte d'anthropologie (morale) populaire.

En faisant de l'akrasie une occurrence de l'irrationalité, Davidson éprouve quand même le besoin de protéger ses arrières; il pose des limites à la sympathie et ne réussit à expliquer l'akrasie que comme une surdité mentale dont on ne peut finalement pas dire grand-chose. C'est pratique, parce que, selon lui, il n'est pas étonnant que nous désespérions de comprendre l'akratie :

Des inférences fallacieuses, des données incomplètes, l'inconstance, ou le manque de sympathie font que nous échouons souvent quand il s'agit de détecter chez autrui la présence d'une telle structure [rationnelle]. Mais dans le cas de l'incontinence, toute tentative de lire la raison dans le comportement est nécessairement sujette à un certain degré de frustration. Ce que l'incontinence a de particulier est que l'agent ne parvient pas à se comprendre lui-même; il reconnaît, dans son comportement intentionnel, quelque chose d'essentiellement sourd<sup>62</sup>.

En comparaison, l'absence du terme «irrationnel» dans le cartésianisme est susceptible de faire comprendre qu'il ne peut pas exister de psychologie

neutre qui ne serait pas orientée par un jugement de valeur. Car le problème de cette philosophie psychologique, qui n'est pas celui de la philosophie morale, est que ledit jugement de valeur n'a plus besoin d'être justifié; il a franchi la frontière de la théorie de l'action en fraude, et le phénomène dont il fallait prouver l'existence est accepté dans un éclat de rire.

## Notes

- 1 Je remercie amicalement les conseillères à la rédaction de ce numéro de *Dialogue*, Fabienne Pironet et Christine Tappolet, pour leur lecture de mon article et l'intéressante discussion à laquelle il a donné lieu.
- 2 Le volume et la pagination sont donnés dans les *Œuvres complètes*, publiées par Adam et Tannery, Paris, Cerf, 1897-1913, réédition Vrin-CNRS, 1964-1974. Cf. Descartes, *Discours de la méthode*, troisième partie, AT, VI, 28 : «Notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose, que selon que notre entendement [la] lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux.»
- 3 *Lettre à Mesland*, 2 mai 1644, AT, IV, 117.
- 4 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1145 b 25-30 : «Socrate, en effet, combattait à fond cette façon de penser, dans l'idée qu'il n'existe pas d'intempérance [*akrasia* ou incontinence], puisque personne, selon lui, exerçant son jugement, n'agit contrairement à ce qu'il croit être le meilleur parti; ce serait seulement par ignorance qu'on agit ainsi. — Or la théorie socratique est visiblement en désaccord avec les faits, et nous devons nous livrer à des recherches sur l'attitude en question.» Davidson conteste aussi un jugement similaire; cf. «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible?», dans *Actions et événements*, trad. franç. de P. Engel, PUF, 1993, p. 40 : «Je ne peux être d'accord avec Lemmon quand il écrit, dans un article par ailleurs admirable : "Peut-être l'*akrasia* est-elle l'un des meilleurs exemples de pseudo-problèmes dans la littérature philosophique : en prenant son existence en considération, si vous y voyez un problème, vous avez déjà commis une erreur philosophique.»
- 5 On peut se demander jusqu'à quel point Aristote, tout en voulant faire droit à l'existence de l'*akrasie*, n'est pas conduit à donner tout de même raison à Socrate, grâce au couple avoir la science d'un principe *en puissance* ou *en acte*; cf. *ibid.*, 1146 b 30 sq. L'article classique d'A. Kenny, «The Practical Syllogism of Incontinence», *Phronesis*, 1966, en reconstruisant avec rigueur le syllogisme pratique, donne une lecture moins intellectualiste en termes de viol de la conclusion en traduisant *teleuteia protasis*, non pas «dernière prémisse», mais «dernière proposition» (cf. 1147 b 8).
- 6 Davidson, *loc. cit.*, p. 64-65.
- 7 Davidson, *Paradoxes de l'irrationalité*, trad. franç. de P. Engel, Combas, L'Éclat, p. 40.
- 8 La reprise du terme de «péché» dans la *Lettre à Mesland* du 2 mai 1644 — «Je vous avoue qu'en tout ce où il y a occasion de pécher, il y a de l'indifférence» — alors que l'on ne trouve pas chez lui, à la différence des médiévaux et d'autres

auteurs modernes, de commentaires sur le péché originel et ses conséquences négatives sur l'exercice des facultés de l'homme, signifie que pécher, dans le contexte qui est le nôtre, n'a pas de valeur théologique : c'est seulement mal faire, ce qui est peut-être plus grave que l'erreur et moins que le vice.

- 9 *Lettre à Mesland*, 9 février 1645, AT, IV, 173 en latin. La traduction du passage se trouve dans l'édition de F. Alquié des *Œuvres philosophiques de Descartes* (ci-après FA), Garnier, 1973, vol. III, p. 551-552.
- 10 *Lettre à Mesland*, 9 février 1645, AT, IV, 174 : une plus grande liberté peut consister ou bien dans une plus grande facilité de se déterminer, ou bien *in majori usu positivæ illius potestatis quam habemus, sequendi deteriora quamvis meliora videmus* (FA, vol. III, p. 552-553).
- 11 Cf. *Traité des passions*, troisième partie, art. 190, AT, XI, 471-472 : «La satisfaction qu'ont toujours ceux qui suivent la vertu est une habitude en leur âme qui se nomme tranquillité et repos de la conscience. Mais celle qu'on acquiert de nouveau lorsqu'on a fraîchement fait quelque action qu'on pense bonne est une passion, à savoir, une espèce de joie, laquelle je crois être la plus douce de toutes, parce que sa cause ne dépend que de nous-mêmes. Toutefois, lorsque cette cause n'est pas juste [...] elle est ridicule et ne sert qu'à produire un orgueil et une arrogance impertinente.»
- 12 «Duperie et division», dans *Paradoxes de l'irrationalité*, *op. cit.*, p. 47-48 : «La duperie de soi-même et la faiblesse de la volonté se renforcent l'une l'autre, mais elles ne sont pas une seule et même chose. On peut le voir du fait que le résultat de la faiblesse de la volonté est une intention, ou une action intentionnelle, alors que le résultat de la duperie de soi-même est une croyance. La première est une attitude évaluatrice produite à la suite d'une défaillance, alors que la seconde est une attitude cognitive produite à la suite d'une défaillance.»
- 13 Le problème de l'akrasie (et en général de l'irrationalité) a de l'importance, aux yeux de Davidson, dans la mesure où il illustre que les raisons d'un agent, si elles sont susceptibles d'expliquer l'action, doivent avoir joué un rôle causal. C'est au niveau conceptuel, celui des causes et des raisons de la croyance et de l'action, que l'akrasie, et, en général, l'irrationalité, est une condition pour penser l'action. Mais n'est-ce pas faire de ce qui reste une exception — les cas de dysfonctionnement — le modèle pour penser l'action?
- 14 *Méditation première*, AT, IX, 14; en latin, AT, VII, 19.
- 15 Cf. *Meditatio Secunda*, AT, VII, 27 : «*Sum igitur præcise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio.*»
- 16 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972; «Mon corps, ce papier, ce feu», repris dans *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», 1994, vol. I, 1954-1975, p. 1113-1149, dans l'éd. Quarto, Gallimard, 2001. Cf. aussi Jean-Marie Beyssade : «“Mais quoi, ce sont des fous”. Sur un passage controversé de la *Première Méditation*», *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001.
- 17 Cf. *Lettre à Chaunut*, 1<sup>er</sup> février 1647, AT, IV, 608 : «Nous pouvons venir à l'extravagance de souhaiter d'être dieux.»

- 18 Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, I, AT, X, 361; trad. franç. de J. Brunshwig, FA, vol. I, p. 79. Cf. notre réédition des *Règles* en Livre de poche, 2002, p. 77, de même que la préface.
- 19 Cf. H. Frankfurt, «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *The Journal of Philosophy*, vol. LVIII (1971); trad. franç. de Marc Neuberg, dans *Théorie de l'action*, Bruxelles, Mardaga, 1991. Ainsi, p. 262 : «L'énoncé qu'une personne jouit de la liberté de la volonté signifie (en gros...) qu'elle est libre de désirer ce qu'elle désire désirer. Plus précisément, cela signifie qu'elle est libre de vouloir ce qu'elle désire vouloir, qu'elle est libre d'avoir la volonté qu'elle désire. [...] La personne dispose d'une volonté libre lorsqu'elle a mis sa volonté en conformité avec ses volitions de second niveau.» En utilisant ce texte de Frankfurt, qui développe certaines des conceptions de Davidson, je fais aussi signe vers l'interprète de Descartes; cf. H. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1970; trad. franç. de S.-M. Lucquet, *Démons, rêveurs et fous. La Défense de la raison dans les Méditations de Descartes*, Paris, PUF, 1989.
- 20 Descartes, *Réponses aux Cinquièmes Objections*, AT, VII, 376-378; FA, vol. II, p. 823-824.
- 21 Cf. AT, IX, 34; en latin, AT, VII, 43. Voir à ce propos *Quatrièmes Réponses*, AT, IX, 182 : «L'obscurité, laquelle seule me donne occasion de juger que l'idée de ce sentiment représente quelque objet hors de moi [...]»
- 22 *Méditation quatrième*, AT, IX, 46.
- 23 *Réponses aux Cinquièmes Objections*, AT, IX, 46.
- 24 Dans «Duperie et division», Davidson définit ce qu'il nomme la faiblesse de la garantie en l'articulant à la faiblesse de la volonté et à la duperie de soi. Cf. *Paradoxes de l'irrationalité*, op. cit., p. 48-49 : «La faiblesse de la volonté est analogue à une certaine erreur cognitive, que j'appellerai *faiblesse de la garantie*. La faiblesse de la garantie peut se produire quand une personne a des données à la fois pour confirmer et pour infirmer une hypothèse. La personne juge que, relativement à toutes les données qui lui sont disponibles, l'hypothèse est plus probable que non probable, et pourtant il n'accepte pas l'hypothèse. [...] La duperie de soi-même inclut la faiblesse de la garantie. [...] La faiblesse de la garantie a toujours une *cause* (tout a une cause), mais dans le cas où l'on est dupe de soi-même, c'est l'agent lui-même qui introduit la faiblesse de la garantie (il l'a *produite* lui-même).»
- 25 Il faut aussi nuancer ce jugement, parce que manger la pomme n'est pas aussi irrationnel qu'on voudrait le penser dès lors que l'on se situe dans le domaine concret de l'action, c'est-à-dire des raisons probables, où il faut parfois savoir prendre des risques. Cf. *Lettre à l'Hyperaspistes*, août 1641, AT, III, 422-423; FA, vol. II, p. 359-360 : «Il serait à souhaiter autant de certitude dans les choses qui regardent la conduite de la vie, qu'il en est requis pour acquérir la science; mais néanmoins il est très facile de démontrer qu'il n'y en faut pas chercher ni espérer une si grande [...] Comme par exemple, si quelqu'un voulait s'abstenir entièrement de prendre aucune nourriture, tant et si longtemps qu'enfin il mourût de faim, sous ce prétexte qu'il ne serait pas assuré qu'il n'y aurait point

de poison mêlé parmi, et qu'il croirait n'être point obligé de manger, pour ce qu'il ne connaîtrait pas clairement et évidemment qu'il aurait présent devant lui de quoi sustenter sa vie, et qu'il vaudrait mieux attendre la mort en s'abstenant de manger que de se tuer soi-même en prenant des aliments : certainement celui-là devrait être qualifié de fou et accusé d'être l'auteur de sa mort. Que si au contraire nous supposons que cet homme ne puisse avoir d'autres aliments qu'empoisonnés, lesquels toutefois ne lui semblent pas tels, mais au contraire très salutaires; et que nous supposions aussi qu'il a reçu un tel tempérament de la nature, que l'abstinence entière serve à sa santé, bien qu'il lui semble qu'elle ne lui doive pas moins nuire qu'aux autres hommes, il est certain, nonobstant cela, que cet homme sera obligé d'user de ces aliments, et ainsi de faire plutôt ce qui paraît utile que ce qui l'est en effet.»

- 26 Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1147 a 30-b 5. Cette lecture courante, qui pose qu'il y aurait deux syllogismes, celui du continent et celui de l'incontinent, est remise en question par A. Kenny.
- 27 «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible?», *loc. cit.*, p. 52. Davidson critique aussi l'explication d'Aristote dans la mesure où elle fait intervenir un jugement moral sur l'effet oblitérant de la passion qui fait succomber l'agent à la tentation. Pour lui, l'incontinence, ce n'est pas toujours «succomber à la tentation» (p. 48). Elle concerne plus généralement les cas où l'agent choisit sans raison de faire *a*, quand bien même, à la lumière «de la totalité des données disponibles pour le raisonnement inductif» (p. 64), il croit qu'il serait meilleur de faire quelque chose d'autre. Il s'agit de situations communes énumérées p. 54.
- 28 Descartes, *Lettres à Élisabeth*, 21 mai 1643, AT, III, 667 : «Je crois que nous avons [...] confondu la notion de force dont l'âme agit dans le corps, avec celle dont un corps agit dans un autre.»
- 29 *Paradoxes de l'irrationalité*, *op. cit.*, p. 26. À la page 26, Davidson explique qu'il n'y a pas de conflit entre les explications par les raisons et les explications causales des actions, puisque les désirs et les croyances qui causent l'action ont un contenu propositionnel.
- 30 Le refus des règles logiques de l'inférence est justifié, dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, parce qu'elles sont trop nombreuses, exagérément didactiques, et aussi sans utilité pour produire la connaissance. La règle X développe une critique sans appel des syllogismes qui mettent seulement en forme l'argumentation et ne servent pas à la recherche. Cf. AT, X, 405-406.
- 31 Descartes, *Méditation quatrième*, AT, IX, 46.
- 32 Descartes emploie *errare* et *fallor* pour parler de l'erreur. *Errare* désigne une activité de la volonté qui affirme, ou nie, une chose que l'entendement ne conçoit pas bien, alors que *fallor* indique plutôt la dimension passive du sujet dans l'erreur : il est abusé par quelque raison qui *a*, avec sa complicité, l'apparence de la vraisemblance. Cf. AT, IX, 49 : «Toutes les fois que je retiens tellement ma volonté dans les bornes de ma connaissance, qu'elle ne fait aucun jugement que des choses qui lui sont clairement et distinctement représentées

par l'entendement, il ne peut se faire que je me trompe (*fieri non potest ut errem*, AT, VII, 62)»; p. 50 : «Je n'ai pas seulement appris aujourd'hui ce que je dois éviter pour ne plus faillir (*ut nunquam fallar*), mais aussi ce que je dois faire (*quid agendum*) pour parvenir à la connaissance de la vérité. Car certainement j'y parviendrai, si j'arrête suffisamment mon attention sur toutes les choses que je concevrai parfaitement, et si je les sépare des autres que je ne comprends qu'avec confusion et obscurité.»

- 33 Règle XII, AT, X, 420, qu'on peut confronter à la *Méditation troisième*, AT, IX, 29 : «Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée : comme lorsque je me représente (*cogito*) un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu même. D'autres, outre cela, ont quelques autres formes : comme, lorsque je veux, que je crains, que j'affirme ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit, mais j'ajoute aussi quelque chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose-là; et de ce genre de pensées, les unes sont appelées volontés ou affections, et les autres jugements.»
- 34 Cf. *Discours de la méthode*, partie II, AT, VI, 25-26.
- 35 Comme en témoigne la distinction entre *recevoir, connaître, comprendre en mes jugements* et d'autre part *se présenter en mon esprit* dans la formulation du premier précepte de la méthode, *Discours de la méthode*, partie II, AT, VI, 18.
- 36 *Lettre à Mersenne*, avril ou mai 1637, FA, vol. I, p. 534. Adam et Tannery (AT, I, 366) la datent du 27 avril 1637.
- 37 Cf. AT, VI, 25; FA, vol. I, p. 95. Pour l'analyse de ce passage, cf. Jean-Marie Beyssade, *La Philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, chap. IV.
- 38 Pour Descartes, parce que la volonté est subordonnée à l'entendement et qu'elle s'affermit de cette façon dans sa résolution, l'akrasie est d'abord la marque de la faiblesse et de l'irrésolution. La discussion sur l'akrasie est relancée dans la modernité, puisque c'est contre l'intellectualisme qu'entraîne selon lui la conception d'une volonté libre que Spinoza, dans la *Lettre LVIII* à Schuller (trad. franç. de Ch. Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, vol. IV, p. 304), défend une libre nécessité dans l'action, opposée en cela à la contrainte.
- 39 *Méditation quatrième*, AT, IX, 46.
- 40 *Ibid.*
- 41 *Ibid.*; en latin, AT, VII, 56 : *a facultate eligendi, sive ab arbitrii libertate*.
- 42 *Principes de philosophie*, première partie, art. 43, FA, vol. III, p. 116; AT, IX-2, 43.
- 43 *Lettre à Mesland*, 2 mai 1644, AT, IV, 116.
- 44 *Ibid.*, p. 117.
- 45 Une querelle oppose, depuis le seizième siècle, les thomistes, d'une part, qui considèrent que l'intellect est la faculté qui apparente l'homme à Dieu et guide la volonté dans ses actions, et les molinistes, d'autre part, pour lesquels l'indifférence est essentielle à la liberté. Si les premiers textes de Descartes s'accordent plutôt avec les thomistes, à présent, celui-ci semble s'accorder avec la position moliniste,

- qui est celle de la Compagnie de Jésus, auquel le père Mesland appartient. Quoi qu'il en soit, il se défend de proposer une conception théologique de la liberté.
- 46 Cf. D. Kambouchner, «La liberté chez Descartes et la psychologie», *Le Dualisme de l'âme et du corps. Autour de Descartes*, Paris, Vrin, 1991.
- 47 Cf. art. 49, AT, XI, 368, de même que l'art. 48, *ibid.*, p. 367.
- 48 *Lettre à Mesland*, 9 février 1645, AT, IV, 173-175; trad. franç. dans FA, vol. III, p. 552-553.
- 49 Cf. Davidson, «Actions, raisons, causes», dans *Actions et événements*, *op. cit.*, p. 15-22. : «Quelle est la relation entre une raison et une action quand la raison explique l'action, en donnant la raison qu'avait l'agent de faire ce qu'il a fait? Nous pouvons appeler *rationalisations* les explications de ce genre, et dire que la raison *rationalise* l'action. Dans cet article, je veux défendre la thèse traditionnelle — qui est aussi celle du sens commun — selon laquelle une rationalisation est une forme d'explication causale ordinaire. [...] Les raisons peuvent rationaliser ce que fait une personne sous une certaine description [...] Justifier une action et l'expliquer vont souvent de pair.»
- 50 *Meditatio Quarta*, AT, VII, 56.
- 51 *Ibid.*, p. 62.
- 52 *Ibid.*, p. 61-62.
- 53 *Ibid.*, p. 57; AT, IX, 46.
- 54 *Traité des passions*, première partie, art. 48-50; AT, XI, 360 et *sq.*
- 55 Respectivement *ibid.* et *Lettre à Élisabeth*, 21 mai 1643, AT, III, 665.
- 56 «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible?», *loc. cit.*, p. 63.
- 57 *Le Cahier bleu et le cahier brun*, trad. franç. de M. Goldberg et J. Sackur, Paris, Gallimard, 1996, p. 53-54.
- 58 *Paradoxes de l'irrationalité*, p. 27.
- 59 Cf. J. Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud*, Combas, L'Éclat, 1990, p. 90-91. Bouveresse cite «Freedom to Act», p. 79, et «Intending», p. 89, dans Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980. Voir aussi, du même auteur, «La "causalité" des raisons», dans *Essais III. Wittgenstein et les sortilèges du langage*, Marseille, Agone, 2003, et «Le bien apparent, le mal réel et la faiblesse de la volonté», *Studia Philosophica*, 1993, n° 52.
- 60 «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible?», *loc. cit.*, p. 49. «Afin d'accomplir un premier pas positif vers une solution du problème de l'incontinence, je propose de séparer entièrement ce problème du souci propre au moraliste : notre sens de ce qui est conventionnellement juste peut être endormi, émoussé, ou dupé par un vif plaisir», passage suivi immédiatement par un exemple moralement neutre d'acte incontinent : me lever pour me brosser les dents alors que je suis au lit et que j'ai jugé que me lever pour accomplir ce geste quotidien d'hygiène est finalement sans grande nécessité et risque de provoquer des insomnies!
- 61 Cf. «Duperie et division», *loc. cit.*
- 62 «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible?», *loc. cit.*, p. 65.