

# Introduction

## Faiblesse de la raison ou faiblesse de volonté : peut-on choisir?<sup>1</sup>

FABIENNE PIRONET et CHRISTINE TAPPOLET *Université de Montréal*

Si l'homme est un être doté de raison et se distingue des autres animaux par sa capacité à réfléchir sur ses actes tant avant de les poser qu'après, il lui arrive cependant d'être irrationnel. Tandis que certains s'en désolent, considérant les différentes formes d'irrationalité comme autant d'expressions de notre inaptitude à atteindre la sagesse, d'autres semblent plutôt s'en réjouir, estimant que la possibilité de ne pas se conformer à ce que dicte ou suggère la raison est une preuve de notre radicale liberté. Mais quel que soit le jugement moral, explicite ou implicite, porté sur ces phénomènes, la plupart des philosophes ne se contentent pas de les constater. Ils tentent de les cerner, d'en comprendre les mécanismes, parfois de les justifier. Comment et pourquoi? Telles sont les questions auxquelles voudrait répondre ce numéro portant sur la délibération et l'irrationalité dans l'histoire.

En complément aux articles consacrés à des études plus pointues de l'un ou l'autre aspect du thème proposé, notre introduction veut remplir deux objectifs : le premier est d'identifier, en les contextualisant, les prin-

cipaux éléments des débats au sujet de l'irrationalité pratique que les philosophes du passé ont menés. À cet égard, la première constatation qui s'impose, c'est que, comme en témoignent encore les articles qui constituent ce recueil, la forme d'irrationalité pratique qui a retenu, et retient toujours, le plus l'attention des penseurs est l'akrasie ou faiblesse de la volonté. Les raisons de ce succès sont assez faciles à saisir : en effet, à la différence d'autres manifestations d'irrationalité pratique, comme l'irrésolution, l'obstination ou l'imprudence, l'akrasie pose sans détours la question de savoir si l'on peut être librement et délibérément irrationnel. Autrement dit, peut-on, aussi paradoxal que cela puisse paraître, accomplir des actions irrationnelles, mais aussi libres et intentionnelles, ce qui implique la motivation par une raison, des actions qui paraissent donc à la fois irrationnelles et rationnelles?

Notre second objectif consiste à mettre en relief les moments principaux de l'évolution de la question de l'irrationalité pratique de Socrate à Leibniz. Pour bien mesurer la distance parcourue entre l'Antiquité et aujourd'hui, considérons le cas de Sophie. Sophie connaît le bien; elle sait quelles sont les fins qu'elle doit poursuivre. De plus, il lui est non seulement aisé d'appliquer ce savoir à des situations concrètes, mais ses délibérations sont toujours impeccables. En outre, Sophie agit toujours en fonction de ce qu'elle juge, et sait aussi, être la meilleure option. Ses actions et ses jugements pratiques sont en parfaite harmonie. Si Sophie nous paraît un personnage purement idéal, ce n'est pas tant parce qu'elle est capable d'atteindre à la connaissance du bien, mais parce que, contrairement à Aristote, il ne nous semblerait pas du tout extraordinaire que, possédant ce savoir, elle n'agisse pourtant pas en fonction de ce qu'elle sait. En effet, la thèse selon laquelle savoir ce qu'il faut faire ou encore juger devoir accomplir une action implique que l'on accomplisse l'action en question est aux antipodes de la plupart des conceptions contemporaines, selon lesquelles ce qu'on a alternativement appelé «akrasie», «incontinence» ou «faiblesse de la volonté» est un phénomène non seulement possible, mais aussi relativement fréquent, même dans son expression la plus sévère, appelée «akrasie stricte».

Dans le but de définir les divergences, mais aussi les constantes, entre la perspective contemporaine et les différentes perspectives historiques, nous commençons par présenter le débat contemporain au sujet de l'akrasie.

### **Le débat après Davidson<sup>2</sup>**

Ce n'est pas tant l'akrasie comme disposition qui a intéressé les philosophes contemporains que les actions qui manifestent cette disposition. On peut sommairement définir ces actions comme étant libres et intentionnelles, mais contraires au meilleur jugement de l'agent, c'est-à-dire contraires à un jugement pratique résultant en principe d'une délibération. Alors que pour les philosophes du passé, la question centrale était

surtout celle de savoir *si* les actions akratiques étaient possibles, nous nous demandons désormais *comment* ces actions sont possibles. Ainsi, Donald Davidson intitule son article de 1970, qui constitue le point de départ du débat contemporain, «Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible<sup>3</sup>?». Comme le souligne Davidson, la question de savoir comment il est possible d'agir contre son meilleur jugement ne se pose pas seulement pour nos jugements moraux, elle concerne tous les jugements pratiques, qu'ils relèvent de la morale ou de la prudence. Le but de Davidson est de montrer que l'on peut admettre que les actions akratiques sont possibles tout en restant fidèle à une conception traditionnelle de l'action intentionnelle, qui veut qu'en agissant intentionnellement, l'agent vise le bien apparent et, donc, agit pour une raison. Plus précisément, Davidson soutient que la possibilité d'actions akratiques est compatible avec le principe (que l'on peut qualifier d'«internaliste» parce qu'il postule un lien interne entre le jugement pratique et l'action) selon lequel si une personne juge qu'une action est meilleure qu'une autre et se croit libre de faire l'une ou l'autre action, elle accomplira intentionnellement l'action jugée meilleure, à supposer qu'elle accomplisse l'une des deux actions envisagées (Davidson, *op. cit.*, p. 23)<sup>4</sup>. Le principe internaliste semble, au moins à première vue, incompatible avec la possibilité d'actions libres et intentionnelles mais contraires au meilleur jugement. Le problème, c'est qu'il est aussi difficile de rejeter ce principe que de nier la possibilité d'actions akratiques.

La solution de Davidson consiste à distinguer différentes sortes de jugements pratiques. Il y aurait, d'une part, les jugements qui portent sur ce qui est meilleur, jugements que Davidson appelle «jugements évaluatifs inconditionnels», et, d'autre part, les jugements au sujet de ce qui est meilleur *tout bien considéré*, que Davidson considère être seulement conditionnels ou relationnels. Contrairement aux jugements inconditionnels, ces jugements *tout bien considéré* n'équivalent pas à l'affirmation que l'option dont il est question est meilleure *simpliciter*; ils portent sur ce qui est meilleur à la lumière de certaines raisons d'agir ou, plus exactement, sur ce que nos raisons d'agir indiquent. Ils se comparent ainsi aux jugements épistémiques, comme celui qui affirme que telle ou telle considération indique que *p* est vrai.

Suivant cette distinction, Davidson définit les actions akratiques comme étant contraires non pas à un jugement au sujet de ce qui est meilleur *simpliciter*, mais à un jugement conditionnel, ou *tout bien considéré* :

En faisant *x* un agent agit de manière incontinent si et seulement si : *a*) l'agent fait *x* intentionnellement; *b*) l'agent croit qu'il y a une autre action *y* à sa portée; et *c*) l'agent juge que, tout bien considéré, il serait meilleur de faire *y* que de faire *x*. (Davidson, *op. cit.*, p. 38.)

Comme le principe internaliste concerne la relation entre des jugements inconditionnels et l'action intentionnelle, et non pas la relation entre des jugements conditionnels, ou *tout bien considéré*, et l'action intentionnelle, l'akrasie est compatible avec ce principe. Si, au cours de sa délibération, l'agent avait abouti à un jugement inconditionnel en faveur de *y*, il aurait accompli *y* plutôt que l'action akratique *x*. Or, l'agent en question a seulement jugé que *y* était la meilleure option *tout bien considéré*. L'erreur de l'agent est qu'il n'a pas conclu que l'action jugée la meilleure *tout bien considéré* était aussi la meilleure *simpliciter*. Comme Davidson le souligne, il ne s'agit pas d'une erreur logique; les jugements de cette personne ne sont pas contradictoires. Mais il y a tout de même violation d'une norme de rationalité. L'agent akratique viole ce que Davidson appelle le «principe de continence», principe qui nous demande d'accomplir l'action jugée la meilleure sur la base de toutes les raisons pertinentes dont l'agent dispose (Davidson, *op. cit.*, p. 64).

La principale critique qui a été faite à Davidson concerne le cœur même de sa solution au problème de l'akrasie. Selon Davidson, seules les actions contraires à un jugement *tout bien considéré* sont possibles. Or, la plupart admettent maintenant que cela n'est pas suffisant. Comme le notent Robert Audi et Michael Bratman, il semble possible d'agir librement et intentionnellement alors que l'on juge qu'une autre action aurait été meilleure *simpliciter*<sup>5</sup>. Si on posait la question à un agent akratique, il ne dirait sans doute pas seulement que l'action accomplie n'est pas la meilleure *tout bien considéré* (ou, plus explicitement, que ses raisons d'agir indiquent que cette action n'est pas la meilleure), mais aussi qu'elle n'est pas la meilleure *simpliciter*. Ainsi, on considère en général que ce qu'Alfred Mele<sup>6</sup> appelle l'*akrasie stricte* est possible. De telles actions peuvent être définies comme suit :

**Akrasie stricte :** Une action *x* est akratique si et seulement si l'agent juge (au temps *t*) qu'il est meilleur (au temps *t*) de faire une action incompatible *y* plutôt que *x*, et l'agent est ou se croit libre et capable de faire *y*, mais il fait *x* librement et intentionnellement (au temps *t*)<sup>7</sup>.

En postulant que l'action akratique est libre, on établit une distinction entre les actions akratiques et les actions compulsives; on admet qu'il est possible de librement choisir d'accomplir une action jugée inférieure à une autre que l'on aurait pu accomplir. Même si la plupart acceptent que l'akrasie diffère des actions compulsives, comme celles causées par un désir ou une émotion irrésistible, certains rejettent ce consensus. Comme le montre Gary Watson, l'une des principales sources de scepticisme à l'égard de l'akrasie stricte se base en effet sur l'idée qu'il n'est pas possible de librement choisir une action jugée moins bonne qu'une autre<sup>8</sup>.

La possibilité d'actions akratiques strictes soulève la question de la relation entre les jugements pratiques, d'une part, et la motivation et l'action,

d'autre part. L'akrasie stricte est en effet incompatible avec ce qu'on appelle couramment l'internalisme fort, thèse dont la parenté avec ce que nous avons appelé le principe internaliste de Davidson est évidente :

**Internalisme fort :** Si un agent juge qu'il doit faire une action  $x$  et est libre et capable de faire  $x$ , il fera  $x$ .

Bien qu'il s'agisse là d'une thèse qui se marie bien à une conception non cognitiviste des jugements pratiques, selon laquelle ces jugements ne sont pas d'ordre cognitif mais prescriptif ou conatif, il est néanmoins possible de concilier internalisme fort et cognitivisme.

Le débat contemporain autour de cette question a porté sur la question de savoir si tout lien interne entre le jugement pratique et l'action devait être nié, ou bien si une forme plus faible de l'internalisme pouvait être développée. Comme il est généralement reconnu, le problème que pose le rejet de l'internalisme (c'est-à-dire l'adoption d'une conception externaliste), c'est que cela impliquerait qu'il n'y a pas davantage de lien entre les jugements pratiques et l'action qu'entre celui qu'une chose est carrée, par exemple, et l'action. Comme cela semble peu plausible, la plupart de ceux qui acceptent que l'akrasie stricte soit possible ont penché vers la seconde option. L'une des principales avenues qui s'ouvrent à eux consiste à soutenir ce qu'on peut appeler l'internalisme faible :

**Internalisme faible :** Si un agent juge qu'il doit faire une action  $x$  et est libre et capable de faire  $x$ , il fera  $x$ , s'il ne souffre pas d'irrationalité pratique, comme l'akrasie<sup>9</sup>.

Selon cette thèse, un agent doit, sous peine d'irrationalité, agir en fonction de son jugement pratique. C'est là une avenue prometteuse, mais il faut souligner qu'un des présupposés centraux que cette approche partage avec les philosophes du passé a été récemment mis en cause. Il s'agit de l'idée que l'akrasie est nécessairement une forme d'irrationalité. Bien qu'ils admettent que la plupart des actions akratiques soient irrationnelles, certains ont avancé que dans les cas où le meilleur jugement est irrationnel, ou encore quand il ne représente pas adéquatement l'ensemble des raisons d'agir à la disposition d'un agent, l'action akratique serait plus rationnelle que l'action conforme au meilleur jugement<sup>10</sup>.

Les débats que nous venons d'esquisser concernent les implications de l'akrasie pour les conceptions générales de la raison pratique et des normes de rationalité. Les philosophes contemporains se sont aussi penchés sur une question assez différente, celle de l'explication causale de l'irrationalité pratique et, plus particulièrement, de l'akrasie. On admet en général que l'akrasie comporte une dissociation entre le jugement pratique et la motivation : l'action que l'agent juge la meilleure à la lumière de ses

délibérations n'est pas celle qu'il désire le plus<sup>11</sup>. La question qui se pose est de savoir comment cette dissociation se produit. Différentes suggestions ont été faites, notamment celle impliquant une division de l'esprit<sup>12</sup>, ou encore celle faisant appel à l'impact des émotions sur l'attention<sup>13</sup>.

Le problème des mécanismes responsables de l'akrasie a des implications plus générales en théorie de l'action. En effet, la question de savoir quel genre d'entités mentales il faut postuler pour expliquer les actions d'un agent ne concerne pas seulement le cas de l'akrasie. Faut-il suivre le sens commun quand il invoque des intentions, des décisions, des choix, des préférences, des émotions, outre les croyances et les désirs, deux sortes d'états mentaux souvent considérés comme suffisant pour expliquer nos actions? Le même genre de question concerne nos facultés mentales comme la volonté. Jusqu'à peu, et cela paraît assez ironique quand on songe à l'expression «faiblesse de la volonté», les philosophes contemporains rejetaient pour la plupart l'existence d'une telle faculté. Ce n'est que très récemment que ce présupposé a été remis en question, l'idée d'une faculté responsable de la prise de décisions et de la formation des intentions, pouvant être plus ou moins efficace dans ses efforts pour résister à ce qu'un agent considère comme une tentation, ayant subi une renaissance<sup>14</sup>.

### **Le débat après Socrate**

La question qui intéresse Davidson a, comme on le sait, ses sources dans le débat antique, débat qui s'articulait autour de la question de la possibilité de l'akrasie et de ses différentes formes. À l'origine, il y a l'affirmation de Socrate selon laquelle nul ne fait le mal en connaissance de cause (*Protagoras* 345d-e). Lorsque Aristote critique cette thèse socratique, qui implique que ce n'est donc que par ignorance que quelqu'un peut, exerçant pourtant son jugement, agir contrairement à ce qu'il croit être la meilleure option (*Éthique à Nicomaque*, livre VII, chap. III, 1145b24-32), il s'appuie, comme le feront après lui tous les partisans de la possibilité de l'akrasie, sur le témoignage des faits : nous faisons tous un jour ou l'autre l'expérience de l'akrasie; il nous arrive tous, plus ou moins fréquemment, de poser un acte dont nous savons pourtant qu'il est moins bon qu'un autre, voire mauvais.

Est-ce à dire que Socrate et Aristote soutiennent des thèses radicalement opposées? Les choses ne sont pas aussi simples, et ce pour différentes raisons. La première est que, comme le souligne l'article de Louis-André Dorion, nous disposons de témoignages divergents à propos de la thèse socratique. Si le cœur de sa doctrine de la vertu-science ne pose pas réellement de problème d'interprétation (le savoir est une condition nécessaire pour agir de manière vertueuse), des nuances non négligeables se dessinent entre le Socrate du *Protagoras*, pour qui le savoir est une condition nécessaire et suffisante de l'action vertueuse, le Socrate de la *République*, pour qui le savoir et la maîtrise de soi (*enkrateia*), celle-ci dérivant néces-

sairement de celui-là, sont la condition nécessaire et suffisante de l'action vertueuse, et le Socrate de Xénophon, pour qui la maîtrise de soi est une condition d'acquisition du savoir qui mènera alors nécessairement à l'action vertueuse. Quoi qu'il en soit de ces nuances, tous les Socrate nient catégoriquement qu'il soit possible d'agir contre un savoir que l'on possède pleinement et entièrement — ils nient la possibilité de la forme la plus radicale que peut prendre l'akrasie. Seule l'akrasie causée par l'ignorance est admise.

La seconde raison est que, bien qu'il insiste sur la possibilité de l'akrasie, aucun des différents cas étudiés par Aristote ne semble constituer un cas d'akrasie stricte. Celui qui agit contre son meilleur jugement est en fait temporairement victime d'une passion forte qui l'assaille : il agit contre le meilleur jugement qu'il poserait si une passion n'était pas venue l'empêcher de délibérer, d'achever sa délibération, d'exercer en acte, dans le cours de sa délibération, un savoir qu'il possède en puissance — ce que, comme Thorp le rappelle, on a appelé l'akrasie-ivresse (*drunk-akrasia*) — ou encore de persister dans le résultat de sa délibération. Comme le souligne encore Thorp, l'interprétation du livre VII de l'*Éthique à Nicomaque* est encore sujette à de nombreux débats, et, comme il le fait lui-même à propos de la bestialité, certaines pistes sont encore à explorer. Retenons avec Thorp que, si l'on s'en tient à l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote rejette la possibilité de l'akrasie stricte, phénomène qu'il qualifie d'ailleurs d'extraordinaire ou d'effrayant (*deimon*; cf. livre VII, chap. v, 1146b35). Il reste ainsi fidèle au principe intellectualiste de Socrate, principe précurseur de l'internalisme fort, selon lequel le plein savoir pratique implique nécessairement l'action si l'agent est libre de ses actes. Il convient néanmoins de souligner que le cas de celui qui ne persiste pas dans le résultat de sa délibération est celui qui s'approche le plus du cas de l'agent akratique strict, car, du point de vue de l'analyse du processus, il semble ouvrir la porte à un nouvel acteur à part entière, intermédiaire potentiellement perturbé ou perturbateur entre la conclusion du raisonnement pratique et l'action.

### Le débat d'Augustin à Buridan

Dès les débuts de l'ère chrétienne, ce nouvel acteur est clairement identifié : il s'agit de la volonté. Pour des raisons théologiquement évidentes liées entre autres à la doctrine du péché originel, à l'explication du mal dans le monde et au dogme du libre arbitre, la volonté est cette partie de l'âme qui, siège de notre libre arbitre, constitue à la fois notre grande force et notre douloureuse faiblesse. C'est ainsi que, à l'exception de Boèce, pour qui la raison ou intellect reste la partie supérieure de l'âme, la liberté relevant d'elle plutôt que de la volonté, l'*intellectualisme* antique fait place au *volontarisme* paulo-augustinien : c'est désormais un acte de la volonté, et non plus le savoir atteint par la raison, qui détermine nos

actions libres et intentionnelles. Cette insistance sur le rôle central de la volonté amène les penseurs chrétiens à distinguer clairement deux instances que, sans les confondre, les penseurs antiques considéraient comme intimement et nécessairement liées : le savoir et l'appétit rationnel (ou volonté). Mais la révolution volontariste va plus loin que cela en ce qu'elle détache l'une de l'autre ces deux instances et va même jusqu'à inverser leur rapport de priorité : la volonté a le dernier mot, non seulement parce que c'est elle qui entre en jeu la dernière pour mettre le corps en mouvement, mais surtout parce que, bien qu'elle ne soit pas complètement indépendante de la raison — sans quoi elle ne serait pas dite volonté, c'est-à-dire appétit rationnel, mais plutôt appétit sensitif ou animal —, elle l'est suffisamment pour aller à l'encontre de la raison. Ainsi, de maîtresse qu'elle était, la raison devient une conseillère que la volonté est libre d'écouter ou non. Pour le dire en une formule concise : la raison propose, la volonté dispose. Du point de vue de ses tenants, le volontarisme, courant dominant à travers tout le Moyen Âge, se justifiait aussi bien par les raisons théologiques déjà évoquées que par des raisons philosophiques liées à la critique sceptique de la connaissance : contrairement aux jugements de notre raison, qui se fondent sur des perceptions sensibles pouvant être erronées, notre volonté ne dépend que de nous; même si une mauvaise pensée ou un désir inapproprié me tourmente, il ne dépend que de ma volonté de m'en détourner. Ainsi, le volontarisme est un rejet de toute forme d'internalisme, du moins, comme on va le voir, en ce qui concerne les rapports entre le jugement pratique et la volition.

Il faut rappeler d'abord que, avant la traduction intégrale de l'*Éthique à Nicomaque* (1247), la question de l'akrasie n'est pas discutée comme telle. En effet, quand saint Paul se plaint de ne pas faire le bien qu'il veut faire et de n'être plus l'agent (*Romains*, 7, 15-20), il ne signifie pas tant son irrationalité pratique que son incapacité à pouvoir faire ce qu'il veut, funeste contrainte héritée du péché originel. Même si l'on sait qu'il a dit ailleurs (*Corinthiens*, 13, 1-3) que sans amour, toutes les sciences de la terre ne sont rien, saint Paul ne s'intéresse pas tant au lien entre le jugement pratique et la volition qu'au lien entre la volition et l'action. Ce que l'apôtre veut souligner, c'est qu'il nous est possible d'agir de manière contraire à notre volonté la plus ferme, mais que, ce faisant, nous ne sommes pas complètement libres. Comme le dit Anselme (*De libertate arbitrii*, chap. III), le péché originel n'a pas entraîné la perte du libre arbitre (capacité de faire des choix), mais — seulement, si l'on peut dire — la perte de la liberté (capacité de faire bon usage de son libre arbitre). Libre parce que non contrainte par quoi que ce soit d'extérieur à elle, notre volonté n'est pas complètement libre du fait de sa radicale infirmité. Puisque, en toute rigueur, le phénomène qui est ici décrit n'implique aucune prise de position particulière vis-à-vis du lien entre le jugement pratique et la volition, il convient de l'appeler «faiblesse de la volonté»

(agir contre son meilleur vouloir) plutôt qu'«akrasie» (agir contre son meilleur jugement).

Resitués dans un cadre aristotélicien, les débats sur l'akrasie («incontinence» dans le vocabulaire latin), à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, seront de nature plus philosophique qu'auparavant, se concentreront plutôt sur le lien entre le jugement pratique et la volition, verront la volonté élevée au rang de faculté de l'âme distincte de l'intellect (distincte réellement pour certains, conceptuellement pour d'autres) et seront l'occasion de la résurgence de l'intellectualisme. La question centrale se formule de différentes manières. La volonté est-elle déterminée par le jugement de l'intellect? Et, si oui, jusqu'à quel point? La volonté peut-elle vouloir à l'encontre ou indépendamment d'un jugement de l'intellect? Lorsque deux biens impossibles sont présentés par l'intellect, l'un plus grand que l'autre, la volonté peut-elle, écartant le plus grand bien, choisir le moindre?

Une première réponse consiste en une espèce de voie moyenne entre l'intellectualisme aristotélicien et la doctrine volontariste chrétienne. Selon cette position, appelée «intellectualisme modéré» parce qu'elle reconnaît à l'intellect une certaine supériorité sur la volonté (Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Gilles de Rome, par exemple), on ne peut pas librement et intentionnellement agir contre un jugement qui établirait que l'action *y* est absolument meilleure que l'action *x*. Si l'action *y* m'apparaît bonne sous tous les aspects tandis que l'action *x* m'apparaît mauvaise sous tous les aspects, je n'ai aucune raison de juger que l'action *x* est bonne, et donc aucune raison de vouloir la faire. Dans ce cas précis, la volonté est nécessairement déterminée par le jugement de l'intellect et, à supposer que je veuille faire l'une de ces deux actions, c'est l'action *y* que je voudrai faire, vouloir qui, à moins qu'il ne soit empêché par quelque contrainte extérieure, se traduira en acte. S'il s'avérait qu'en définitive je fasse *x* plutôt que *y*, *x* serait soit une action akratique faible, ayant pour cause une passion incontrôlable, soit une action manifestant de la faiblesse de la volonté telle que l'entendait saint Paul. Dans tous les autres cas, la volonté est libre de suivre ou non le jugement pratique de l'intellect. Le plus souvent, parce qu'elle est déterminée par le jugement de l'intellect sans pour autant que cela soit de manière nécessaire, la volonté se conformera cependant au meilleur jugement pratique de l'intellect. Sinon, à quoi servirait-il de délibérer? Ce qu'il est intéressant de retenir, c'est que cette position semble à la fois admettre et nier la possibilité de l'akrasie stricte. L'akrasie stricte est impossible par rapport à ce que nous avons appelé un jugement meilleur absolu, mais elle est possible par rapport à un meilleur jugement qu'il faudrait appeler relatif, c'est-à-dire un jugement qui établirait que, bien qu'elle soit moins bonne que l'action *y* jugée meilleure, l'action *x* m'apparaît néanmoins bonne pour au moins une raison, raison en vertu de laquelle il sera possible à ma volonté de la choisir. Ainsi, l'intellectualisme modéré souscrit à la thèse davidsonienne selon

laquelle une action intentionnelle est faite pour une raison, mais il est incompatible avec ce que nous avons appelé l'internalisme fort en ce qui concerne le meilleur jugement relatif. Comme on le verra, il y a des raisons de penser que cette doctrine implique un internalisme faible.

La deuxième réponse est celle des volontaristes (Henri de Gand, Duns Scot, Ockham et, surtout, Olivi), qui considèrent que la volonté est une faculté libre de tout lien nécessaire avec le jugement pratique de l'intellect; Olivi ira même jusqu'à en faire une faculté complètement indépendante. On s'attendrait donc à ce que, selon ce principe d'indépendance, ils déclarent possible, du moins en théorie, l'akrasie stricte dans absolument tous les cas. On constate cependant qu'elle n'est selon eux possible que par rapport à un meilleur jugement relatif, l'akrasie stricte par rapport à un meilleur jugement absolu restant impossible.

Ainsi, les volontaristes arrivent, à propos de l'akrasie, aux mêmes conclusions que les intellectualistes modérés : ce sont deux positions qui impliquent : 1) que l'akrasie stricte par rapport à un meilleur jugement absolu est impossible; 2) que l'on est libre de choisir une action qui a été jugée bonne sous au moins un aspect sans pour autant avoir été jugée la meilleure; 3) qu'une action akratique stricte contraire à un meilleur jugement relatif dénote en fait un manque de liberté, mais pas de libre arbitre. Les différences entre ces deux courants se marquent au niveau des principes et des justifications, qui révèlent deux interprétations rivales de la doctrine chrétienne.

Par rapport au point 1), tous les penseurs médiévaux s'accordent pour dire que l'akrasie stricte par rapport à un meilleur jugement absolu est impossible : parce que, philosophiquement, il est insensé de choisir une action qui n'apparaît bonne sous aucun aspect, et parce que, théologiquement, Dieu n'a pas créé l'homme avec une volonté libre pour qu'il puisse vouloir le mal absolu ou refuser le bien absolu. Pour que la volonté soit capable de vouloir une chose mauvaise, il faut qu'elle lui apparaisse bonne sous au moins un aspect; pour qu'elle soit capable de refuser une chose bonne, il faut qu'elle lui apparaisse mauvaise sous au moins un aspect. Le mal n'étant rien (non-être), on ne peut pas le vouloir, et on ne peut donc pas vouloir pour rien.

Par rapport au point 2), un intellectualiste modéré souscrit à la norme de rationalité selon laquelle, même si on ne le fait pas toujours, on devrait suivre notre meilleur jugement relatif. C'est pourquoi il semble que les intellectualistes modérés auraient souscrit à l'internalisme faible tel que nous l'avons défini. Pour le volontariste, il n'y a pas de telle norme. Et si, le plus souvent, la volonté se conforme à ce qui était le meilleur jugement de l'intellect, cela n'entache en rien, selon le volontariste, son libre arbitre radical : qu'elle choisisse le meilleur ou le moins bon, c'est elle et elle seule qui en décide. Puisque la volonté n'est pas contrainte par une quelconque norme de rationalité, voire de moralité, nous demandant d'agir en fonc-

tion de notre meilleur jugement, les volontaristes médiévaux récusent l'internalisme, qu'il soit fort ou faible, et préconisent donc une forme assez forte d'externalisme.

Par rapport au point 3), il ne faut pas perdre de vue que les raisons de telles positions sont principalement théologiques et morales et que la possibilité de choisir librement à l'encontre du meilleur jugement dénote en fait un manque de liberté : incapacité de faire bon usage de notre capacité de faire des libres choix, en ne détournant pas, par exemple, notre intellect ou notre volonté de cet objet plaisant mais mauvais. En effet, comme en témoignent les exemples les plus courants (vol, adultère, meurtre, etc.), choisir le moindre bien, jugé bon parce que procurant plaisir ou soulagement, revient à commettre un péché<sup>15</sup>. À celui qui chercherait à s'affranchir de sa faute, la doctrine chrétienne répond impitoyablement soit que, quoi que l'on fasse, on a toujours le choix et que ce choix ne peut être déterminé par rien de nécessaire (volontarisme), soit qu'on aurait pu mieux délibérer pour déterminer quelle était vraiment la meilleure chose à faire (intellectualisme).

Nous avons déjà évoqué quelques arguments théologiques et philosophiques qui sous-tendent le volontarisme. Il convient d'y ajouter le suivant, célèbre, qui est particulièrement pertinent pour notre propos : imaginons que, tel l'âne de Buridan, je me trouve dans l'incapacité de déterminer laquelle de deux actions considérées est la meilleure, toutes deux m'apparaissant également bonnes. Si la thèse selon laquelle le jugement de l'intellect détermine toujours la volonté était vraie, alors, l'intellect étant dans ce cas incapable de déterminer ce qu'il vaut mieux faire, il faudrait conclure qu'en pareilles circonstances, je me trouverais incapable d'agir. Or, l'expérience montre que ce n'est pas le cas; c'est donc que la volonté est libre de s'autodéterminer, et, si elle peut s'autodéterminer dans les cas d'indétermination totale de l'intellect, elle doit pouvoir le faire aussi en dehors de tels cas.

Directement visés par cet argument, les intellectualistes stricts (Siger de Brabant, Buridan, Dante, des philosophes qui ne sont jamais devenus théologiens de profession) répondront qu'une telle situation d'indétermination de l'intellect est possible, mais toujours résoluble non pas par la volonté, appétit rationnel, dont on ne sait pas sur quoi, si ce n'est la raison, elle se fonderait pour opérer un acte rationnel, mais par l'intellect qui, réexaminant la situation, finira bien par arriver à déterminer quelle est la meilleure option à suivre (cette meilleure option fût-elle, pour les cas d'indétermination qui durent trop, de tirer à pile ou face). Ils soutiennent donc que la volonté est toujours déterminée par le jugement de l'intellect, et cela de façon quasi nécessaire. Quasi nécessaire parce que lorsque l'intellect lui propose un jugement non absolu, la volonté peut toujours suspendre sa décision d'agir et ordonner à l'intellect, à la suggestion de celui-ci, de continuer sa délibération. Continuant sa délibération, l'intel-

lect pourra arriver soit à un meilleur jugement absolu, qui exclut toute raison de penser qu'est bonne une action contraire à celle qui est jugée meilleure, soit à un meilleur jugement toujours relatif, mais absolument certain, qui exclut tout doute sur le fait que telle action est vraiment meilleure que telle autre. Quant à la possibilité de choisir le moindre de deux biens, elle est aussi rejetée parce que, bien qu'une action puisse être jugée bonne en soi, comparée à une autre qui est jugée meilleure, elle apparaît nécessairement comme moins bonne, de sorte que son choix se compare au choix d'une action considérée comme mauvaise. Dans une telle perspective, l'akrasie stricte est impossible dans tous les cas : on ne peut agir de manière akratique qu'en un sens faible, par ignorance ou sous le coup d'une passion, ignorance et passion dont nous pouvons être pleinement responsables : celui qui se sait ignorant est coupable de le rester s'il a les moyens de ne plus l'être, celui qui sait avoir tendance à succomber facilement à ses passions est coupable de ne rien entreprendre pour se corriger s'il a les moyens de le faire.

L'intellectualisme strict est l'équivalent de l'internalisme fort tel que nous l'avons défini, et, peut-être, de celui de Davidson (le jugement absolu et le jugement relatif hors de tout doute pouvant être comparés au jugement inconditionnel, le meilleur jugement qui laisse planer un doute au jugement conditionnel). On remarquera que la définition que l'on donne du meilleur jugement est centrale pour comprendre la réponse donnée à la question de l'akrasie.

Comme le montre Richard Gluser à propos de Locke, dont les analyses du mécanisme qui mène à l'action sont assez proches de celles de Buridan, sans, bien sûr, qu'ils partagent les mêmes principes, assumer que la volonté est toujours déterminée par un jugement de l'intellect n'implique pas pour autant que nous ne sommes pas libres; la liberté est tout simplement ailleurs que dans la volonté. Ce sont donc deux conceptions de la liberté radicalement opposées qui s'affrontent au Moyen Âge : l'une, intellectualiste, qui la fait résider dans notre capacité à délibérer, à prendre du recul par rapport à nos désirs et à nos jugements sur les premières apparences, à suspendre une décision en cas de doute, l'autre, volontariste, qui la fait résider dans la volonté, faculté radicalement autonome par rapport à la raison. Les intellectualistes reprochent aux volontaristes d'être irrationnels, les volontaristes reprochent aux intellectualistes d'être déterministes; tous s'accusent mutuellement de prêcher une doctrine qui nie la liberté de l'homme. Cet exposé trop rapide ne rend pas justice aux nombreuses nuances que l'on trouve dans les textes médiévaux<sup>16</sup>. On en trouvera toutefois un exemple dans le texte de Risto Saarinen, qui nous présente une analyse détaillée de la notion de *synesis* (jugement de l'intellect issu de la délibération) et de ses rapports avec la prudence chez Thomas d'Aquin, Gérard Odon et Buridan.

## Le débat après Descartes

C'est dans ce même cadre des discussions sur la liberté que les philosophes de la période moderne vont intégrer leurs réflexions sur l'akrasie, phénomène qu'à l'époque on appelle plutôt «faiblesse de la volonté». Le changement de paradigme scientifique (avec l'adoption d'une conception mécaniste de l'univers) et la limitation à la théologie naturelle sont deux facteurs qui expliquent sans doute que la plupart des penseurs de cette époque s'opposent au volontarisme et partagent la conviction que l'homme est d'autant plus libre qu'il est mieux à même d'établir ce qui est le meilleur et de le suivre. Spinoza, Locke, Leibniz et Hobbes dénoncent la thèse selon laquelle la volonté serait dotée d'une liberté d'indifférence (que les médiévaux appelaient libre arbitre ou liberté d'opposition). En cela, ils s'opposent à Molina et aux théologiens jésuites, qui sont les seuls à encore perpétuer le volontarisme médiéval dans son expression la plus radicale — la volonté est indifférente par rapport au jugement de l'entendement, ce qui entraîne la liberté de choix en toutes circonstances — mais aussi à Descartes. Ce dernier passera en effet d'un intellectualisme modéré, qui se représente cette liberté d'indifférence comme le degré zéro de la liberté (la volonté n'est réellement indifférente qu'en l'absence d'une raison évidente fournie par l'entendement qui me pousse vers un parti plutôt que l'autre), à ce qui ressemblerait davantage, du moins tel qu'il est formulé, à un volontarisme modéré (par rapport à celui des radicaux de son époque), selon lequel la liberté d'indifférence a certes valeur positive d'affirmation de soi, qui peut cependant se révéler mauvaise. En admettant l'idée que, absolument parlant, la volonté peut toujours se déterminer à agir à l'encontre d'une raison évidente qui nous pousse pourtant vers un parti jugé meilleur, Descartes explique en quoi ce qui est considéré par les volontaristes radicaux comme une force de la volonté absolument autonome n'est en fait qu'une faiblesse de la volonté qui ne peut contenir son orgueil. Dans son article, Kim Sang Ong-Van-Cung expose, pour la mettre en regard avec celle de Davidson, l'explication que donne Descartes à l'irrationalité de ce phénomène : c'est par pure extravagance, possible quoique difficilement justifiable d'un point de vue moral, qu'un agent délaisse la raison, c'est-à-dire «la volonté d'exercer sa volonté en conformité avec ce que lui présente l'entendement» (p. 730).

Adversaires farouches de la notion de liberté d'indifférence, illusion pour l'un, impossibilité pour l'autre, et accordant tous deux une certaine valeur positive aux passions, Spinoza et Leibniz partagent encore cette idée que le jugement pratique de l'entendement détermine la volonté. Comme c'est aussi le cas chez Hobbes, Locke et Hume et, généralement, quoique de manière moins explicite, chez tous ceux qui adoptent une position internaliste forte, ces deux thèses sont reliées : c'est parce que la motivation, appelée *conatus*, désir ou spontanéité vitale, est au principe,

et fait partie intégrante, du jugement pratique, voire y est assimilée, que ce dernier peut être dit exercer une contrainte motivationnelle plus ou moins nécessaire sur la volonté et, partant, sur l'action. L'opposition radicale de leurs conceptions respectives du monde se traduit cependant par un internalisme plus radical chez Spinoza que chez Leibniz. Dans un monde où tout est nécessaire, seule l'ignorance peut nous donner l'illusion que notre volonté est libre de se déterminer elle-même et de perturber l'ordre naturel. La vraie liberté, selon Spinoza, consiste à reconnaître la nécessité des choses et l'accepter, à comprendre que l'entendement et la volonté ne sont qu'une seule et même chose au sens où, la volition découlant nécessairement de l'idée des choses, il ne vaut presque pas la peine d'en parler. Dans son article, Anthony Savile propose une nouvelle interprétation du *conatus* qui permette de rendre compte des phénomènes récalcitrants que sont l'akrasie et les dilemmes moraux. Dans un monde où tout est contingent, Leibniz reconnaît comme Descartes, dont il reprend du reste la formule, qu'on ne peut pas, moralement parlant, ne pas choisir le meilleur bien que, «absolument parlant», cela soit possible. Il donne cependant à l'expression «absolument parlant» un autre sens que celui que lui donnait Descartes : s'il nous arrive de faire le mal, ce n'est pas par affirmation positive de notre liberté, c'est parce que notre action est, d'une manière ou d'une autre, irréfléchie. Puisque, selon le principe de raison suffisante, rien n'arrive sans raison, le mal a une raison d'être; mais, toute raison inclinant sans nécessiter, c'est en apprenant à reconnaître et connaître nos perceptions et appétitions que nous limiterons le trouble causé à notre raison par les passions et deviendrons d'autant plus libres que nos pensées y seront moins sourdes.

### **Conclusion**

Comme il n'est pas possible de nous livrer ici à une comparaison détaillée de tout ce qui mériterait commentaire — par exemple la forme que prend la délibération (syllogisme pratique ou raisonnement inductif), la forme logique des différents jugements, le rôle négatif ou positif des passions ou émotions, etc. —, nous voudrions, en guise de conclusion à ce trop bref parcours à travers l'histoire de l'akrasie, insister sur ce qui est peut-être le point le plus frappant. Derrière des termes qu'aujourd'hui nous utilisons le plus souvent comme des synonymes, «akrasie» et «faiblesse de la volonté», se révèlent deux phénomènes bien distincts qu'on a expliqués à travers l'histoire selon des principes assez semblables fondés pourtant sur des présupposés parfois assez différents.

À proprement parler, la faiblesse de la volonté est un phénomène qui pose non pas la question du lien entre le jugement pratique et l'action, mais celle du lien entre le vouloir et l'agir. Comme le rappelle David Owens dans son étude critique, ce n'est que très récemment que Richard Holton a proposé de distinguer l'akrasie de la faiblesse de la volonté, soit

le manque de résolution, au sens où un agent n'accomplit pas une action qu'il avait pourtant l'intention (le meilleur vouloir) d'accomplir<sup>17</sup>. Il s'agit bel et bien, comme chez saint Paul, d'une incapacité de pouvoir faire ce qu'on veut pourtant faire.

Ayant ainsi identifié la faiblesse de la volonté comme l'un des deux lieux possibles de rupture entre le jugement pratique et l'action — par opposition à ce qu'il conviendrait alors de nommer «faiblesse de la raison» pour désigner la faiblesse motivationnelle du meilleur jugement par rapport au vouloir —, les mêmes questions que l'on pose traditionnellement à propos de l'akrasie se poseront à propos de chacun de ces phénomènes. Qu'est-ce que la faiblesse de la raison? Qu'est-ce que la faiblesse de la volonté? Peut-on librement et intentionnellement vouloir contre son meilleur jugement? Peut-on librement et intentionnellement agir contre son «meilleur vouloir»? Comment est-ce possible? De même que la réponse à la question de la possibilité de l'akrasie stricte — réponse portant en fait plutôt sur le lien interne entre jugement pratique et motivation, puisque l'internalisme fort entre motivation et action est le plus souvent admis — dépend, comme on l'a constaté, de la définition que l'on donne du meilleur jugement, celle à ces questions dépendra sans doute de la définition que l'on donnera de ce qu'est le «meilleur vouloir». Selon sa justification théologique paulo-augustinienne (le péché originel affaiblit notre volonté en son être même), ce type d'incontinence — l'analogie musculaire proposée par Holton<sup>18</sup> étant ici tout à fait adéquate — est compatible avec chacune des options possibles à propos des liens entre jugement pratique et vouloir. Mais il est peu probable qu'on se contente aujourd'hui de cette justification. D'un point de vue strictement philosophique, la faiblesse de la volonté semble incompatible avec l'internalisme fort tel que nous l'avons défini. Cette doctrine pose en effet que le jugement pratique nécessite l'action, ce qui exclut tout dysfonctionnement au niveau de la volonté. Par contre, si on distingue la question du lien interne entre le jugement pratique et le vouloir de celle du lien interne entre le vouloir et l'action, la question se complique. Il serait intéressant d'examiner toutes les combinaisons possibles entre chacune des thèses (internalisme fort et faible et leur négation) appliquée à chacun des deux phénomènes. Par exemple, un internaliste fort au sujet du lien entre jugement pratique et vouloir pourra-t-il admettre que le vouloir qui résulte de ses délibérations n'implique pas nécessairement l'action? Pourra-t-il, en d'autres termes, nier la possibilité d'un vouloir contraire au meilleur jugement, mais admettre la faiblesse de la volonté?

Comme on l'a vu, tous les philosophes qui nient qu'une action akra-tique stricte soit possible admettent une version forte de l'internalisme, thèse selon laquelle le meilleur jugement pratique détermine nécessairement l'action. Cette position se fonde sur la norme de rationalité la plus communément admise : je serais fou de ne pas vouloir faire (et de ne pas faire) ce que je juge, librement et délibérément, être la meilleure chose à

faire; je serais fou de vouloir faire (et de faire) ce que je juge simplement bon alors que je juge qu'une autre action praticable serait meilleure. Il apparaît donc que pour expliquer qu'une action akratique stricte est possible, il faut soit adopter une version plus faible de l'internalisme et dire que le meilleur jugement pratique motive normalement, mais ne détermine pas nécessairement l'agent à faire l'action jugée meilleure, soit rejeter toute forme d'internalisme et poser qu'il n'y a aucun lien interne entre le meilleur jugement pratique et l'action (externalisme). Si les pré-supposés théologiques et moraux qui, dans l'histoire, sous-tendent, et justifient en fin de compte, la possibilité de transgresser (intellectualisme faible), voire de rejeter (volontarisme), cette norme de rationalité sont explicites et assez faciles à comprendre dans leur contexte, on peut se demander ce qu'il en est de nos jours. Quoi qu'il en soit, il semble évidemment peu probable qu'il y ait de tels pré-supposés derrière les versions contemporaines de l'internalisme faible et de l'externalisme telles qu'on les trouve dans les débats philosophiques.

Si les internalistes faibles déclarent possible l'akrasie stricte, il semble bien que ce soit parce qu'ils retiennent, pour définir ce qu'est le *meilleur* jugement, des critères autres que ceux retenus par les internalistes forts, étant entendu que tous admettent une seule et même norme de rationalité au sujet de l'action. Il serait intéressant de classer ces différents critères et d'explorer les raisons ultimes (métaphysiques, morales ou même théologiques) pour lesquelles on adopte les uns plutôt que les autres. Il apparaît, en tout cas, que, quels que soient les critères retenus, il est difficile de dire que si *tout* a été considéré et *bien* considéré, on peut ne pas aboutir à un meilleur jugement qui détermine nécessairement ou bien *devrait* au moins déterminer le vouloir. Inversement, il semble facile de dire que si *tout* n'a pas été considéré ou n'a pas été *bien* considéré, il est possible et parfois rationnel d'agir contre son *meilleur* jugement. Ainsi, on peut se demander ce que ceux qui affirment qu'une action akratique n'est pas nécessairement irrationnelle entendent exactement par l'expression «meilleur jugement». En effet, l'explication qui consiste à dire que le meilleur jugement peut lui-même être irrationnel, raison pour laquelle une action contraire à un meilleur jugement de ce type pourrait se révéler tout à fait rationnelle, ne revient-elle pas à dire que le soi-disant meilleur jugement n'était pas en fait le meilleur jugement, qu'il lui manquait quelque chose pour être vraiment le meilleur jugement? La question est de savoir si le jugement pratique est nécessairement irrationnel quand l'action akratique peut être considérée comme rationnelle, en ce sens qu'elle est motivée par des considérations que l'agent aurait reconnues comme suffisantes s'il avait mieux délibéré.

En ce qui concerne la thèse qui consiste à nier tout lien interne ou nécessaire entre le meilleur jugement pratique et le vouloir (externalisme), elle s'explique aujourd'hui par l'adoption d'une autre norme de rationalité,

norme selon laquelle une action est rationnelle si et seulement si elle est l'action pour laquelle l'agent a le plus de raisons ou les raisons les plus fortes, quel que soit son jugement. Bien que ce principe découle en général d'une conception naturaliste de l'esprit, on peut s'interroger sur les raisons ultimes qui poussent à soutenir aujourd'hui une telle thèse, qui n'avait à ce jour été proposée que par des théologiens (volontarisme). Comme le rappelle Ruwen Ogien<sup>19</sup>, Leibniz opposait déjà dans sa *Confessio philosophi* les conceptions d'un théologien et d'un philosophe : quand le théologien évoque le dicton *Video meliora proboque deteriora sequor* («Je vois le mieux et je l'approuve et c'est au pire que je me laisse entraîner»), le philosophe répond qu'il est absurde de penser que le pire puisse être *choisi* : s'il n'est en effet pas impossible de le faire, il est impossible de le choisir.

## Notes

- 1 Nous aimerions remercier Sarah Stroud, Daniel Dumouchel et Kim Sang Ong-Van-Cung pour leurs commentaires, ainsi que le FQRSC et le CRSH pour avoir financé nos recherches.
- 2 Cette section reprend en partie la présentation du débat dans Sarah Stroud et Christine Tappolet, «Introduction», dans S. Stroud et Ch. Tappolet, dir., *Weakness of Will and Practical Irrationality*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 1-16.
- 3 Trad. franç. de Pascal Engel, dans *Actions et Événements*, Paris, PUF, 1993 («How Is Weakness of the Will Possible?», *Essays on Actions and Events*, Oxford, etc., Oxford University Press, 2000). En fait, l'article de Davidson est en grande partie une réponse à Hare, pour qui l'akrasie n'est pas possible, à strictement parler (R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952, chap. 11).
- 4 Ce principe découle des deux principes avancés par Davidson : «P1. Si un agent veut faire *x* plus qu'il ne veut faire *y*, et il se croit libre de faire *x* ou *y*, alors il fera intentionnellement *x* s'il fait soit *x* soit *y* intentionnellement. P2. Si un agent juge qu'il serait meilleur de faire *x* que de faire *y*, alors il veut faire *x* plus qu'il ne veut faire *y*.» (Davidson, *op. cit.*, p. 39.)
- 5 Robert Audi, «Weakness of Will and Practical Judgement», *Noûs*, 1979, vol. 13, p. 173-196; Michael Bratman, «Practical Reasoning and Weakness of Will», *Noûs*, vol. 13, 1979, p. 153-171.
- 6 Alfred R. Mele *Irrationality. An Essay on Akrasia, Self-Deception and Self-Control*, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- 7 Si cette définition précise que l'action et le jugement auquel elle s'oppose sont contemporains, c'est pour exclure les cas dans lesquels un agent change d'avis au sujet de l'option considérée la meilleure. De tels cas peuvent comporter de l'irrationalité, mais ils se distinguent de l'akrasie stricte telle que définie ici.
- 8 Gary Watson, 1977, «Skepticism about Weakness of Will», *Philosophical Review*, vol. 86, p. 316-339. Cf. entre autres Alfred R. Mele, *op. cit.*; Michael

- Smith, 2003, «Rational Capacities, or: How to Distinguish Recklessness, Weakness, and Compulsion», dans Stroud et Tappolet, dir., *op. cit.*
- 9 Cf. Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998, et, pour les jugements moraux, Michael Smith, *The Moral Problem*, Oxford, Basil Blackwell, 1994.
- 10 Cf. Robert Audi, 1990, «Weakness of Will and Rational Action», *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 68, p. 270-281; Alison McIntyre, «Is Akratic Action Always Irrational», dans O. Flanagan et A. Rorty, dir., *Identity, Character and Morality*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1993; Ruwen Ogien, «La faiblesse de la volonté est-elle toujours irrationnelle?», dans Philippe Saltel, dir., *La Volonté*, Paris, Ellipses, 2002.
- 11 Cf. Mele, *op. cit.*, chap. 1.
- 12 Donald Davidson, «Paradoxes of Irrationality», dans Richard Wollheim et James Hopkins, dir., *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- 13 Cf. Ronald de Sousa, *The Rationality of Emotions*, Cambridge, Mass., etc., MIT Press, 1987; Christine Tappolet, «Emotions and the Intelligibility of Akratic Action», dans Stroud et Tappolet, dir., 2003.
- 14 Cf. Gary Watson, «The Work of the Will», dans Stroud et Tappolet, dir., 2003; Richard Holton, «How Is Strength of Will Possible», *ibid.*
- 15 Contrairement à un préjugé courant, et comme le montre l'exemple du voyageur ayant à choisir le meilleur chemin pour aller de Paris à Avignon (Buridan, *Questions sur l'Éthique à Nicomaque*, III, qu. 1), il est faux de penser que les seuls cas discutés impliquent une action contraire à un jugement moral.
- 16 Pour plus de détails sur les divers aspects de ces questions dans la philosophie médiévale, cf. Risto Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought. From Augustine to Buridan*, Leyde, New York et Cologne, E. J. Brill, 1994; Bonnie Kent, *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington, D. C., Catholic University of America Press, 1995; François-Xavier Putallaz, *Insolente Liberté. Controverses et condamnations au XIII<sup>e</sup> siècle*, Fribourg et Paris, Éditions universitaires et Cerf; Fabienne Pironet, «The Notion of *non velle* in Buridan's Ethics», dans J. M. M. H. Thijssen et Jack Zupko, dir., *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*, Leyde, Boston et Cologne, E. J. Brill, 2001, p. 199-219.
- 17 Richard Holton, «Intention and Weakness of Will», *Journal of Philosophy*, vol. XCVI, 1999, p. 241-262.
- 18 Richard Holton, «How Is Strength of Will Possible», dans Sarah Stroud et Christine Tappolet, dir., *op. cit.*
- 19 Ruwen Ogien, *La Faiblesse de la volonté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.