

Note sur le syllogisme pratique

1. Qu'appelle-t-on syllogisme pratique ?

Le terme savant « syllogisme » appelle d'abord une remarque d'ordre philologique. En grec, le mot *sullogismos* ne veut rien dire de plus que « raisonnement ». Comme le note Elizabeth Anscombe, toute forme de raisonnement délibératif sur ce qu'il convient de faire maintenant sera donc appelée « syllogisme pratique ».

Il s'agit des raisonnements qui vont d'un objectif, par l'intermédiaire de plusieurs étapes, jusqu'à l'accomplissement d'une action particulière, ici et maintenant. Par exemple, un médecin aristotélicien veut réduire un abcès. Pour cela, dit-il, il faut produire une certaine complexion du sang. Or on peut y parvenir en appliquant un certain genre de remèdes ; tel médicament est un remède de ce genre. Voici ce médicament – donnez-le-lui¹.

À l'origine de cette expression, il semble y avoir un passage de l'*Éthique* à *Nicomache* dans lequel Aristote désigne comme « syllogismes pratiques » (*sullogismoî tôn praktôn*) les raisonnements qui ont pour point de départ (*archè*) une proposition du type : « puisque tels sont la fin [*to telos*] et le meilleur [*to ariston*] » (VI, 12, 1144a31 sq.). Or ce genre de proposition fournit à la fois le point de départ de la délibération et le terme de l'action (dont elle spécifie l'objectif). D'où la célèbre formule de l'action : l'objet désiré est le point de départ (ou le « prin-

cipe ») de l'intellect pratique, tandis que le terme final de cet intellect pratique (à savoir l'action qu'il est possible de faire ici et maintenant sur-le-champ) est le point de départ de l'action (*De l'âme*, III, 10, 433a15 sq.)

Par ailleurs, Aristote a développé dans ses *Premiers Analytiques* la théorie logique d'une forme particulière de raisonnement déductif, celle qui repose sur l'utilisation d'un « moyen terme » (comme le terme « homme » dans l'exemple scolaire « tout homme est mortel, tout Grec est homme, ergo tout Grec est mortel »). Dans les langues autres que le grec, c'est à cette forme particulière de déduction que les philosophes réservent le nom de « syllogisme ». Un syllogisme « théorique » ou « spéculatif » (au sens médiéval) est un argument qui fournit la preuve d'une vérité.

Le syllogisme théorique, comme toute inférence théorique, met en évidence la *nécessité* de concéder que la conclusion est vraie dès lors qu'on a accepté les prémisses. La question est alors de savoir s'il est possible qu'un raisonnement pratique ait la même forme logique qu'un syllogisme théorique. Existe-t-il un raisonnement pratique qui soit construit comme l'est le syllogisme qui sert à prouver la *vérité* d'une conclusion ? Un tel raisonnement aurait pour caractéristique de *nécessiter* une action de la part du sujet effectuant ce syllogisme.

Tout le monde reconnaît que l'idée même d'un syllogisme de l'action est d'origine aristotélicienne. Au-delà de ce point, le désaccord commence. Il y a un tel écart entre plusieurs des exemples aristotéliciens d'un raisonnement pratique et ce que la tradition appelle de ce nom qu'un adversaire de l'idée même d'une raison pratique comme Hans Kelsen a pu écrire : « Il est pour le moins douteux qu'il existe dans la logique aristotélicienne quelque chose qui ressemble à un syllogisme normatif ou pratique¹. » Et, en effet, Kelsen appelle syllogisme *pratique* ce que lui-même, après d'autres, désigne comme un syllogisme *normatif*, c'est-à-dire un raisonnement qui entend fonder une « norme

1. Elizabeth Anscombe, *L'Intention*, op. cit., § 42, p. 138.

1. Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (1979), trad. O. Beaud et F. Malkani, Paris, PUF, 1996, p. 548.

particulière » en montrant qu'elle est l'application au cas particulier considéré d'une règle ou norme générale. Par exemple :

Tout homme doit dire la vérité.

Je suis homme.

Ergo : *Je dois dire la vérité.*

D'un point de vue purement formel, la structure d'un tel argument est identique à celle du syllogisme théorique qui appliquerait à un individu particulier une vérité générale. Par conséquent, la conclusion devrait être nécessaire. Or, remarque Kelsen, si l'on considère les exemples que donne Aristote du raisonnement pratique conduisant à l'action, on s'aperçoit que ce ne sont pas des syllogismes puisque la conclusion n'est pas nécessaire. Voici l'un de ces exemples : une fois que l'agent a accepté les prémisses « il faut goûter à tout ce qui est sucré » et « cet aliment est sucré », alors il passe à l'action (*Éthique à Nicomaque*, VII, 5, 1147a29-31). Oui, il passe à l'action s'il en est capable et si rien ne lui fait obstacle, ajoute Aristote. Autrement dit, le passage à l'action ne paraît pas *logiquement* nécessaire.

Si l'on décide que le syllogisme pratique n'est pas ce qu'Aristote appelle *sullogismos tôn praktôn* et dont il donne divers exemples, mais que c'est forcément une inférence qui *prouve* qu'une action est nécessairement faite par l'agent dès lors qu'il a accepté les prémisses, alors Kelsen a raison de dire que les exemples d'Aristote ne sont pas des syllogismes valides. La conclusion ne tient pas dans une décision nécessaire. Kelsen approuve Aristote lorsque ce dernier introduit une restriction : il peut arriver que l'agent ne passe pas à l'action. Il suffit par exemple qu'il n'ait pas envie de manger du sucré. Par des inférences, on peut établir des *vérités* que personne n'avait encore reconnues, mais non des *volontés* que les intéressés doivent nécessairement avoir, et cela qu'ils le veulent ou non ! Pour sa part, Kelsen voit là une confirmation de sa propre position, qui est de soutenir qu'il n'existe aucune forme de syllogisme pratique qui soit valide et, plus généralement, que la notion de raison pratique repose sur une confusion de la raison avec la volonté.

Ce que Kelsen appelle « syllogisme normatif » se ramène à une application de la règle générale au cas particulier, autrement dit à ce que certains commentateurs anglais d'Aristote désignent comme le *rule-case syllogism*¹. Toute la question est de savoir si un syllogisme normatif est un syllogisme *pratique* dans le sens où la conclusion d'une telle inférence consiste dans une action. Est-ce qu'un raisonnement peut être à la fois *pratique* (c'est-à-dire se conclure par une action sous peine d'incohérence de la part du raisonneur) et *déductif* (comme les inférences théoriques qui permettent d'imposer les conséquences à quiconque a concédé les prémisses) ?

2. La doctrine scolastique du syllogisme pratique

Pierre Aubenque² a fait remarquer que la tradition philosophique n'avait jamais pleinement accepté la doctrine aristotélicienne de la prudence. Dans les écoles scolastiques elles-mêmes, bien qu'elles fussent officiellement aristotéliciennes, on a tiré des textes aristotéliciens une doctrine du « syllogisme pratique » qui offre la particularité de ne pas faire place à la *délibération*, c'est-à-dire à cette forme de raisonnement dont la vertu est la prudence. Aubenque rappelle ainsi comment le syllogisme pratique était expliqué dans ces écoles :

La majeure exprime un principe général (par exemple, la tempérance est une vertu), la mineure subsume le concept de tel acte particulier sous le sujet de la majeure (ceci est un acte de tempérance), la conclusion exprime la décision d'accomplir cet acte. On reconnaît dans cette présentation l'un des traits qui caractérisent le choix : la rencontre et la fécondation mutuelle d'un

1. Contre l'interprétation d'Aristote selon laquelle le vrai raisonnement pratique serait le « syllogisme de la règle et du cas » et non le raisonnement sur la fin et les moyens, voir les arguments avancés notamment par Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, op. cit., p. 139-143 ; David Wiggins, « Deliberation and Practical Reason » (1975), *Needs, Values, Truth*, op. cit. ; Martha Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

2. Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, op. cit., p. 139-143.

impératif (majeure) et d'un jugement (mineure), l'impératif fournissant la motion et le jugement le point d'application¹.

On retrouve dans cette explication médiévale les grands traits de la doctrine du « syllogisme normatif » qu'évoquait Kelsen pour la dénoncer. Il est donc permis de parler, quand on vise cette conception « normativiste » du raisonnement pratique, d'une *doctrine scolastique* du syllogisme pratique. Elle se caractérise comme une tentative pour exposer dans le vocabulaire aristotélicien des vertus et du syllogisme une doctrine de la loi morale. Le modèle du syllogisme est alors, sur le for extérieur, l'opération du juge, et, sur le for intérieur, l'opération de la *conscientia*.

Comme le souligne Aubenque, la prétention du « syllogisme pratique » conçu, à la manière scolastique, comme une application du principe universel au cas particulier de mon action est de déterminer l'action qu'il est bon de faire *sans passer par une délibération*. Cette dernière n'aurait donc un rôle à jouer que là où nous sommes incertains de ce que nous devons faire : dans le domaine de la rationalité instrumentale (vaut-il mieux aller en métro ou en autobus ?). Or cette idée que la délibération n'a sa place que dans le domaine d'une sagesse inférieure est la contrepartie d'une dégradation philosophique de la notion de *prudence*, laquelle finit par désigner le domaine du calcul des risques, à tel point que certaines compagnies d'assurances en tirent leur nom. Lorsque le devoir commande une action, estime-t-on, délibérer reviendrait à changer une valeur intrinsèque (faire l'action par devoir, par moralité) en une valeur extrinsèque : on se demanderait en somme si faire son devoir est le bon moyen d'arriver à ses fins (un peu comme le commerçant dont parle Kant, qui choisit d'être honnête parce que cela est utile pour se constituer une clientèle fidèle).

La doctrine scolastique du syllogisme pratique comme application de la loi au cas peut-elle se recommander d'Aristote ? Aubenque² a montré comment l'interprétation « intellectua-

1. *Ibid.*, p. 139.

2. *Ibid.*, p. 140-141.

liste » d'Aristote cherche à retrouver chez ce philosophe ce qu'elle croit être la seule « éthique digne de ce nom » : « Reconnaître l'universalité de la loi dans la particularité des actions singulières, telle serait la tâche de toute morale. » Mais une telle interprétation manque l'originalité d'Aristote, à savoir « l'intuition, si étrangère à Platon, d'une dissonance possible entre la fin et les moyens ».

3. En quoi le raisonnement pratique est-il pratique ?

Aubenque rappelle dans le texte cité ci-dessus que la notion aristotélicienne de choix préférentiel (*prohairesis*) doit exprimer la rencontre d'une « motion » et d'un « jugement » qui se fécondent mutuellement. Aristote, dans une formule célèbre (*Éthique à Nicomaque*, VI, 1, 1139b5-6) explique que la *prohairesis* est un « intellect désirant » (*noûs orektikos*) ou un « désir intellectuel » (*orexis dianoètikè*). Il importe donc que le syllogisme se termine par le choix d'agir et donc par l'action.

Or la forme de raisonnement qui nous est présentée dans la doctrine scolastique ne semble pas conduire à une quelconque décision. C'est qu'en réalité elle aboutit à une conclusion « théorique », c'est-à-dire à une vérité. Soit l'exemple du raisonnement prenant pour première prémisse « La tempérance est une vertu ». La conclusion qu'un agent tire de cette prémisse appliquée à son propre cas est censée être : « Je dois faire cet acte particulier de tempérance. » Je le dois, c'est bien vrai, dès lors que les prémisses sont vraies, mais le ferai-je ? Cela n'est pas encore tranché. Et, si je peux me poser une telle question, c'est que le syllogisme donné en exemple n'avait rien de pratique : il reste encore à déterminer ce que je ferai, et il y a donc de nouveau matière à délibération.

La rencontre de la « motion » et du « jugement », ou encore de la volonté et de l'intellect, devrait se faire dans le travail de délibération qu'exprime formellement le syllogisme pratique. Pourtant, à suivre la doctrine scolastique, cette rencontre n'a pas lieu dans le syllogisme lui-même, mais en dehors de lui. Une

fois que le raisonnement a fondé sur la règle générale l'obligation de faire telle action particulière dans tel cas particulier, le sujet doit encore *se décider* à remplir son obligation.

Anscombe a fait cette objection à toutes les théories du « syllogisme pratique » qui présentent la conclusion du raisonnement sous la forme d'une conclusion déontique : « Je dois faire telle chose¹. » Bien qu'elle ne le dise pas, elle en a donc contre le « syllogisme normatif » et aussi contre sa version scolastique. Un tel syllogisme, observe-t-elle, n'a rien de pratique, sinon qu'il porte matériellement sur les propriétés d'une action (quels sont mes devoirs ?). Mais, si le syllogisme n'a de pratique que son objet, autrement dit s'il est formellement construit comme une déduction théorique, alors pourquoi le qualifier de pratique ? Du point de vue logique, il n'y aurait pas plus de raison de s'intéresser à la forme du syllogisme pratique qu'à la forme du « syllogisme du pâté en croûte », autrement dit aux syllogismes qui ont pour objet les pâtés en croûte² !

4. Le point de départ d'un syllogisme pratique peut-il être un impératif ?

On remarque un flottement dans la doctrine scolastique du syllogisme pratique telle que la rappelle Aubenque en ce qui concerne le point de départ du raisonnement, à savoir ce qu'exprime la majeure. S'agit-il d'une proposition générale d'ordre éthique et par conséquent d'une vérité à reconnaître (« la tempérance est une vertu ») ? S'agit-il d'un impératif et donc d'un commandement à recevoir ? Peut-être la nécessité d'agir à laquelle doit parvenir le syllogisme normatif tient-elle à ce que le raisonnement part d'un *impératif* et non d'un principe théorique.

Si la première prémisse se présente comme un impératif, il est certain qu'en acceptant cette prémisse, le sujet pratique

1. Elizabeth Anscombe, *L'Intention*, op. cit., § 33, p. 109.

2. *Ibid.*

reconnaît qu'un commandement lui est adressé et accepte de l'exécuter. Oui, mais comment pourra-t-il l'exécuter ? Que demande l'impératif ? Le parallèle entre la déduction théorique et la déduction pratique donne ceci :

(A) Déduction théorique : si tout cygne est blanc et si cet oiseau particulier est un cygne, alors cet oiseau particulier est blanc.

(B) Déduction pratique : si tout acte de tempérance est à faire et si cet acte particulier est un acte de tempérance, alors cet acte particulier est à faire.

Le parallèle fait aussitôt ressortir un contraste entre le côté indiscutable de la déduction théorique et le côté absurde de la déduction pratique. Dès l'instant où un acte particulier se présente comme acte de tempérance, le sujet serait sous l'obligation de l'accomplir. Anscombe a malicieusement illustré l'impossibilité de faire figurer en position de première prémisse un précepte général positif :

Faites tout ce qui permet d'éviter un accident de voiture.

Telle chose permet d'éviter un accident de voiture.

Ergo : *Faites cette chose.*

Mais « telle chose » sera la première chose venue, par exemple « prendre la première voie privée à gauche et abandonner là sa voiture »¹. Et si quelqu'un est sous l'injonction de faire « tout ce qui permet d'éviter un accident de voiture », il doit saisir *toutes* les occasions qui se présentent de s'y conformer. Supposons qu'il puisse abandonner sa voiture sur une voie privée à gauche et aussi sur une voie privée à droite, non seulement il doit renoncer à la conduire, mais il doit y renoncer des deux façons !

En réalité, conclut Anscombe, « il n'existe pas de règle générale positive de la forme "Faites toujours X" ou "Faire toujours X est toujours bon, requis, convenable, c'est toujours une chose utile, adaptée, etc." (là où "X" décrit une action particulière)

1. *Ibid.*, § 33, p. 111.

qu'une personne saine d'esprit accepterait comme point de départ d'un raisonnement sur ce qu'il faut faire dans un cas particulier¹ ». En dehors des activités purement techniques, celles dans lesquelles il n'y a pas lieu de délibérer, les règles générales sont toujours soumises à une clause restrictive : faites toujours X, à moins bien sûr que les circonstances ne rendent la chose absurde.

Si un impératif positif ne saurait constituer la première prémisse d'un syllogisme pratique, on peut néanmoins concevoir qu'il entre dans la délibération à titre de source du *problème pratique* qui se pose à quelqu'un : sachant que j'ai reçu tel commandement (général) et sachant qu'il est bon ou désirable de l'exécuter au mieux, quelle sera pour moi la meilleure façon de procéder ?

C'est donc seulement sous forme *négative* que les règles générales peuvent s'appliquer à nous dans leur généralité même. Toutefois, un impératif négatif ne conduit pas à agir de telle ou telle manière, mais au contraire à éviter telle ou telle manière d'agir. On peut ici mentionner une remarque de David Wiggins². Un interdit général peut s'appliquer de deux façons à un agent, selon qu'il est compris comme obligation de s'abstenir d'agir ou comme obligation d'agir en s'abstenant. Voici les deux interprétations possibles de l'interdit :

1. *Tu dois t'abstenir de faire l'action A.* Il y a ici obligation de ne pas faire A. Quoi que je fasse, il ne faut pas que ce soit A. Maintenant, supposons qu'il soit désirable, voire obligatoire que je fasse quelque chose (pour empêcher par exemple un malheur de se produire). Le précepte ne me dit pas que faire, il se borne à restreindre le champ des possibles (au cas où je tiens à l'observer dans ma conduite).

2. *Tu dois ne pas faire A.* L'interdit commande ici de faire une action négative. Il m'enjoint de faire l'action *de ne pas faire A.* (On peut penser à l'obligation d'observer un jeûne tel jour,

1. *Ibid.*, § 34, p. 115.

2. David Wiggins, *Ethics : Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, op. cit., p. 278, n. 6.

par opposition à un interdit alimentaire qui commanderait de s'abstenir généralement de telle sorte de viande ou de boisson.)

C'est seulement dans ce dernier cas que la loi dont je tire ma première prémisse me dit *ce que je dois faire*. Dans le premier cas, elle se borne à me dire *ce que je ne dois pas faire*, et c'est pourquoi le sujet qui entend observer fidèlement la loi telle qu'elle lui est communiquée se trouve le plus souvent confronté à un problème pratique. Ce problème est de savoir comment faire pour agir tout en écartant les voies et les moyens frappés d'interdit. Car notre sujet pratique, par hypothèse, n'est pas dispensé d'agir.

5. Remarque sur l'éthique des vertus

Il est remarquable que la doctrine scolastique du syllogisme pratique cherche à présenter les vertus morales (ou vertus « de caractère ») comme des principes déontologiques. Reconnaître que la tempérance est une vertu morale, ce serait approfondir la connaissance de ses *devoirs*. On peut voir dans cette fusion scolastique d'un motif aristotélicien (ce que l'homme de bien manifeste de bon dans ses choix, ce sont ses vertus) et d'un motif stoïcien et patristique (la moralité d'une action consiste dans son accord avec la loi naturelle, expression de la sagesse divine) la source des incohérences qu'a dénoncées Anscombe dans son célèbre article sur la philosophie morale contemporaine¹. On sait que cet article est à l'origine d'un regain d'intérêt chez les philosophes contemporains pour une éthique des vertus. Pourtant, on retrouve dans certaines des doctrines présentées sous ce nom un même alliage incohérent. Wiggins reproche à l'école contemporaine dite de l'« éthique des vertus » (*virtue ethics*) de chercher à se « coordonner », comme il dit², avec les deux doctrines déontologiques modernes, c'est-à-dire

1. Elizabeth Anscombe, « Modern Moral Philosophy » (1958), *Ethics, Religion and Politics*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1981.

2. David Wiggins, *Ethics*, op. cit., p. 264.

de chercher à trouver dans la notion de *vertu* morale l'équivalent de ce que le kantien trouve dans l'idée d'une *volonté autonome* et de ce que l'utilitariste trouve dans l'idée d'une *satisfaction du plus grand nombre d'individus*. C'est là présenter de manière complètement faussée le rôle du concept de vertu dans l'appréciation d'une action. Un sujet pratique dont le raisonnement est authentiquement délibératif ne se demande pas : que dois-je faire pour être vertueux, autrement dit qu'est-ce que l'idéal de la vertu me commande de faire ? Il ne cherche pas à extraire du concept de telle vertu une règle générale de conduite qu'il s'agirait d'appliquer à son propre cas. Par exemple, le sujet pratique ne se pose pas la question de savoir ce qui est exigé de lui par la vertu ou par l'idéal d'un homme courageux. Du point de vue éthique qu'introduit le concept d'une vertu de courage, l'homme qui affronte un danger est devant un problème *pratique* : quelle est la bonne manière de sortir de la situation dangereuse ? Fera-t-il preuve dans son choix d'un caractère courageux ? Il y a diverses erreurs pratiques possibles dans le choix qui est à faire, et nous appelons *courageux* celui qui est capable d'agir au mieux dans la situation périlleuse où il se trouve, celui qui est capable de reconnaître tel danger particulier pour ce qu'il est (au lieu de l'appréhender de travers, que ce soit par couardise ou par témérité) et d'agir en conséquence.

6. Comment la volonté contribue-t-elle à la délibération ?

La question que pose le concept même d'un raisonnement pratique était : comment un raisonnement peut-il être *pratique* au sens où l'entend Aristote, c'est-à-dire au sens où le sujet qui raisonne *tire la conclusion de son raisonnement en agissant* ? Il faut bien sûr pour cela qu'il y ait quelque chose de pratique dans le *point de départ* (ou *archè*) du raisonnement. Telle serait peut-être la version aristotélicienne de la « loi de Hume » : d'une simple description des faits, d'une description qui mettrait tout ce qui peut arriver sur un pied d'égalité du point de vue de la valeur, on ne peut rien tirer quant à ce qu'on *doit* faire. Et, ici, le

verbe « doit » doit lui-même s'entendre au sens ordinaire et non dans un sens spécial (le « doit » moral) dont parlent les philosophes de la morale¹. Ce « doit » n'exprime rien d'autre que le gérondif de la chose qui *est à faire*, du *faciendum*. (Parmi les raisons qui font qu'une chose est à faire, il peut bien sûr y avoir telle ou telle obligation à laquelle le sujet se reconnaît soumis.)

La théorie normativiste a cherché à donner un caractère pratique au point de départ en le formulant comme un impératif. Nous avons vu pourquoi cette solution n'est pas satisfaisante. Le point de départ du raisonnement doit avoir une certaine généralité (sinon il n'y aurait pas lieu de délibérer), de sorte que l'impératif ne peut communiquer qu'une instruction générale : il revient alors à l'agent de se demander quand et comment l'appliquer de façon judicieuse. Cela supposait, bien entendu, que l'agent *consente* à l'appliquer. Ce qui pose le problème de la place de la *volonté* du sujet dans le raisonnement.

Le point de départ de toute délibération, c'est la chose voulue ou désirée. L'exemple du médecin que donne Aristote dans la *Métaphysique* (VII, 7, 1032b7-10) fait bien ressortir que la structure de l'inférence pratique est celle de l'action intentionnelle. Le médecin part de ceci : comment guérir le malade ? Il répond : en le réchauffant (en vertu d'une équivalence contingente – dans le cas présent, c'est la même chose de réchauffer le malade et de le guérir). Comment le réchauffer ? Il répond : dans le cas présent, en le frottant. Comment le frotter ? En faisant *ceci* (et c'est ici que le médecin conclut son raisonnement en passant à l'action). D'où la formule : le point de départ de tout le raisonnement, c'est la chose voulue, c'est-à-dire justement le terme de l'action, tandis que le point de départ de l'action, c'est le point déterminé au terme du raisonnement. Cette formule ne communique pas une découverte sur la psychologie de l'agent rationnel, sur la technique qu'il utilise. Elle dit *ce que c'est* pour un sujet pratique que de délibérer, ou encore elle dit *ce que nous appelons* raisonner pour déterminer quoi faire.

1. Elizabeth Anscombe, *L'Intention*, op. cit., § 35, p. 118.

Toute cette analyse est donnée à la troisième personne. Nous *expliquons* comment procède le médecin. Nous l'expliquons en lui attribuant un but (ce qu'il veut) et une perception de la situation (ce qu'il croit). De là l'idée assez commune selon laquelle l'explication d'une action par un syllogisme pratique fait appel à une psychologie empiriste. L'action résulterait d'une dynamique déclenchée par des causes mentales, les unes d'ordre appétitif, les autres d'ordre représentatif.

Mais qu'en est-il lorsque le raisonnement est formulé comme authentique raisonnement pratique, c'est-à-dire *en première personne* ? Car c'est seulement en première personne que ce raisonnement est pratique. Les raisons que j'ai de faire quelque chose doivent être *mes* raisons, des raisons que je reconnais et sur lesquelles je me fonde. Lorsque nous commentons la conduite du médecin, nous disons : il frotte le malade parce qu'il veut le guérir. Mais le médecin, lui, ne se dit pas : je veux guérir le malade, voici un moyen de le guérir, donc... Car, dans la bouche du médecin, un « Je veux ceci » ne serait qu'une constatation psychologique et n'aurait pas la force d'une raison d'agir. Si le médecin disait « Je veux guérir le malade, donc je vais le frotter », il parlerait de lui-même comme de quelqu'un dont il chercherait à prévoir les mouvements. Le point de vue de l'observateur aurait été substitué au point de vue de l'agent. Il faudrait alors comprendre « Je veux guérir le malade donc je vais (probablement) le frotter », et non pas « Je décide de le réchauffer en le frottant ». On pourrait donc dire que la psychologie empiriste du raisonnement pratique change le sujet qui raisonne en un observateur du jeu de ses facultés mentales.

Le rôle de la volonté dans la délibération est bien de fournir le motif sans lequel le raisonnement n'aboutira à rien d'autre qu'à une opinion sans suite pratique, comme lorsqu'on juge que la ville qu'on traverse au cours d'un voyage est très plaisante et que ce serait bien agréable de s'y établir (sans avoir du tout l'intention de mettre à exécution cette idée). Toutefois, il faut s'entendre sur la manière dont la volonté fournit ce motif. Le fait d'avoir certains désirs ne fournit encore aucune *raison d'agir* dans un sens ou dans l'autre. Le sujet peut en effet juger que ce n'est pas du tout le moment de donner satisfaction à tel ou tel de ses appétits.

Si le raisonnement pratique est celui qui se termine par une action, c'est que les prémisses sont, comme l'écrit Anscombe, « en service actif¹ ». Autrement dit, l'exercice rationnel auquel se livre le sujet qui délibère est lui-même une *activité dotée d'une finalité*. L'activité de délibérer est ordonnée à une fin, qui est de parvenir à spécifier une chose qu'il est possible de faire maintenant pour arriver au but qui a été fixé (et non pas forcément la chose, l'unique chose, la seule chose qu'il serait possible de faire et qui doit être faite si le but doit être atteint). Sarah Broadie a proposé une image éclairante du rôle respectif que jouent l'intellect et le désir dans la production de l'action². L'homme qui délibère est comme un patient qui se rend chez son médecin pour se faire prescrire un remède. Le rôle de la volonté pourrait être figuré par un formulaire imprimé d'ordonnance médicale qui comporterait un blanc à faire remplir par le médecin traitant. Lors de la consultation, l'homme de l'art (qui figure ici le rôle de la raison pratique) remplit ce blanc. Le fait que son patient lui a remis le formulaire en vue de se le faire remplir signifie que la volonté accepte d'avance l'ordonnance qui sera donnée par le médecin. C'est ainsi que la rencontre de la volonté et de la raison pratique s'opère *dans le raisonnement lui-même*, ce qui explique que ce soit en agissant que le sujet délibérant tire les conséquences de ses prémisses, dès lors qu'elles sont « en service actif ».

Selon cette comparaison, la raison est *pratique* à la façon dont un médecin exerce une fonction de *prescription*. Cette image suggère que nous pourrions, pour expliquer comment la raison peut être pratique, exploiter une finesse de la langue française que Littré explique ainsi à l'article « Ordonner » de son *Dictionnaire* :

ORDONNER, COMMANDER. Étymologiquement, ordonner, c'est mettre par arrangement, commander, c'est transmettre un mandement. Mais l'usage a singulièrement rapproché le sens de

1. *Ibid.*, § 33, p. 112.

2. Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 217.

LE RAISONNEMENT DE L'OURS

ces deux verbes. Toutefois, on apercevra des traces de la signification dans cet emploi : le médecin ordonne les remèdes, il ne les commande pas au malade ; le médecin ordonna au malade de prendre un purgatif, et non le lui commanda. Réciproquement, on commande un ouvrage à un artisan, mais on ne le lui ordonne pas.

Selon cette distinction, on peut comprendre comment la raison peut être pratique sans pour autant se métamorphoser en volonté : les jugements pratiques qu'elle émet ne sont pas des *commandes*, ce sont des *ordonnances*.

Philosophie historique